احقاق الحق وازهاق الباطل

انّ الله هو الرحیم العلی ۱۱۸۸

احقاق الحق داخل کتابخانه مرشدزاده آفاق

میرزا محمد حیدر شکوه بهادر ۱۹ شوال ۱۲۵۵ ...





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا وصيرهم مع نبيه ابراهيم
في ذلك الاسم سميا ورقاهم الى طود الطاعة بخفض جناح الاطاعة
ورفض سنن اهل السنة والجماعة المتسمين باهل السنة والجماعة فاشرف
نورهم سنيا ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق فلم يزل كانوا للحق شيعة
وللصدق وليا نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا ونشكره شكرا لا يزال عصنه بالزيادة
جنيا ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكررها بكرة وعشيا ونتوسل
بها امرا طاسويا ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ارتضاه صفيا و
قربه نجيا واختار له ابن عمه وكاشف غمه وصيا ووليا فامره يوم الغدير بالنص
في شانه نصا جليا قائلا من كنت مولاه فمولاه هذا عليا صلى الله عليه واله صلوة
ينال بها المؤمنون يوم العطش زيا ويجوزون بها في جنة الماوى حليا وعيشا
رضيا اما بعد فان الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة من الرسل وشتات
من السبل والناس كانوا حيارى في فلوات حب الشهوات سكارى من نشوات
الجهل والهفوات يعبدون الاوثان والاصنام ويعكفون على الخمر والميسر
والانصاب والازلام يخرون في سجود اللات والعزى ويصرون في كفران من نعمه
لا تحصى يرفلون في ثياب الاعجاب ويستكبرون عن استماع الخطاب واتباع
طريق التصديق والصواب فكشف الله تعالى برسوله طريق الحق واوضح لهم نهج الصدق
فاسلم القليل شوقا الى نور الانوار وخوفا من دخول النار واستسلم الكثير رغبة
في جاه الرسول المختار لما سمعوا في ذلك عن رهبانهم من الاخبار او رهبة
عن اعتضاده بصاحب ذي الفقار والذين معه اشداء على الكفار فدانوا مجبولين

على توشح النفاق وترشح الشقاق يتبسم في كل وقت ثغورهم والله يعلم ما تكن
صدورهم واذ قد تقرر الدليل ووضح السبيل واوردوا عليهم كوثر السلسبيل
فما شرب الا قليل عزم صاحب المجلس على الرحيل وازمع على التحويل فاحال الجلاس
فيما بقي من ذلك الكاس على الساقي الذي لا يقاس بالناس واوفاه في غدير خم من كاس
من كنت مولاه فعلي مولاه فصح عليه عمر وهناه وبايعه حق من حضر وحياه فلما
رحل صاحب الكاس وانتفى اثر تلك الانفاس خرج الاغيار من الكمين وضيعوا وصية
الرسول الامين فنسوا الكاس الذي عليهم ادير ونقضوا ونكثوا عهد الغدير
وبيعة الامير اذ سقاهم حب الجاه وعقد اللواء كاس الهوى فاعرضوا عن الساقي البابلي
مليا وتركوه نسيا منسيا فصار حبل عهدهم رثا وشمل بيعتهم هباء منبثا
وانجرد اهم الدفين وانتهى بهم الى ان عادوا الى الخلاف الاول وارتدوا على
اعقابهم كما يدل عليه حديث الحوض الذي رواه مسلم والبخاري والحميدي
واضرابهم فهدموا اركان الشرع واكنافه وكسروا اضلاع الدين وقطعوا اكتافه
هضموا حق اهل البيت ولم يلحقهم فيه مخافة ومنعوا ارث فاطمة من غير ان يأخذهم
فيها رحمة ولا رافة انتصبوا من غاية الجهل والجلافة للخلاف في علي والخلافة وغصبها
بكل حيلة وجزافة فنصبوا الخالي عن العلم والشرافة المملو من الجهل والكثافة فلم يزل
كانوا بآيات الله يشترون نبذ الحق وراء ظهورهم فاشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون
وكانهم الى ما ذكرناه من العقيدة اشار عباس بن عتبة بن ابي لهب الهاشمي عند فوج
الوزير بقوله شعر من مبلغ عنا النبي محمدا ان الورى عادوا الى العدوان
ان الذين ارتهم ان يعدلوا لم يعدلوا الا عن الايمان غصبوا امير المؤمنين مكانه
واستاثروا بالملك والسلطان بطشوا بفاطمة البتول واحرزوا ميراثها طعنا على قرآن
وذلك النكث والنقض والابرام والغصب النصب والاهتضام غير مستبعد عن قوم صرفوا
اكثر اعمارهم في عبادة الاصنام ولم يعملوا قدر كرته في الاسلام فقد صدر عن اصحاب
موسى عليه السلام عند توجهه الى الطور من هذا الفتور والقطور اذ قد ارتد جمهور
اصحابه من بني اسرائيل فضلوا وضلوا السبيل حتى وافقوا السامري في عبادة العجل وعدوا
قتل هارون الوصي ودفعوه باليد والرجل وقد روي عن نبينا عليه السلام انه قال
يقع في امتي ما وقع في امم خلت من قبل حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل ثم لما قصروا
على انفسهم المبادرة امتد ادمس الآفة وغصب الخلافة بابا طة صحبتها فيها على مجرد

اختيار الامة ونفوا اشتراط النص والعصمة في الائمة ليتسع لكل جلف جاف بين الكتاف
تصدى الخلافة بلا توجه ملامة وتوقع مخافة عن الكافة وجعلوا ذلك من الاصول
المطاعة واهم مقالات المتسمين باهل السنة والجماعة لاجرم كل من جاء بعدهم
متقمصا للسلطنة والايالة مع خلوه عن العصمة والعدالة بادر الى تعظيم علماء المتسمين
باهل السنة واستمالتهم ومال الى تكريم شانهم وترويج مقالاتهم وابغضوا علماء
الشيعة الحاكمين بجلافتهم القائلين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذه الفرقة
الناجية خصماء عظماء وجهلاء سفهاء واعداء اشداء واخوياء اقوياء اولى السيف والسنان
والبغض والشنان والزور والبهتان والبغي والعدوان والكفر والطغيان لما في قلوبهم
من نتايج الاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية التي يتوارثونها بالعهود عداوة لمولانا
امير المومنين ووصي رسول رب العالمين امام البررة وقاتل الكفرة والفجرة ولاولاده
السادة المعصومين والائمة القادة المظلومين ولهذا كانوا في اكثر الاعصار مختفين في
زاوية التقية متوقعين عن ملوك عصرهم نزول البلية الى ان وفق الله تعالى السلطان
الفاضل السعيد غياث الدين ابو الجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه لخلع قلادة
التقليد وكشف الحق وانتهاج نهج الصدق بالتامل الصادق والنظر السديد فنقل اولا
عن مذهب الحنفي الذي نشا فيه من الصغر الى مذهب الشافعي الذي كان اقل شناعة
من المذاهب الاخر ثم لما ظهر له من مناظرة ولد صدر جهان البخاري الحنفي مع المولى
نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي بطلان كلا المذهبين واطلع على محاسن حقية
مذهب الشيعة في البين حكم باحضار علماء الامامية من الامصار واختار من بينهم
لمناظرة الاغيار الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج ارباب العمامة حجة الخاصة على العامة
لسان المتكلمين سلطان الحكماء المتاخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الفروع
والاصول الذي نطق الحق على لسانه ولاح الصدق من بنيانه جمال الحق والحقيقة حسن
بن الشيخ المؤيد في استنباط الحكم الملي بالسداد الفطري الجبلي سديد الدين
يوسف بن المطهر الحلي احله الله في جوار النبي وآله والبسه من حلل رحمته وحلى افضاله
فناظرهم العلامة واثبت عليهم بالبراهين العقلية والحجج النقلية بطلان مذاهبهم
العامية وحقية مذهب الامامية على وجه تمنوا ان يكون جمادا او شجرا حتى كانهم التقموا
حجرا ثم اكد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب المزيل للارتياب الموسوم بكشف الحق ونهج
الصدق لما هو الصواب فعدل السلطان والامراء والعساكر وجم غفير من الاكابر والعلماء الى

التزام

التزام المذهب الحق وزينوا الخطبة والسكة باسامي اسامي الائمة المعصومين الذين
هم بالخلافة اولى واحق وكان المعاصرون المناظرون للمصنف العلامة خلق كثير
من علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي وعمر الكاتبي القزويني واحمد بن محمد
الكيشي وركن الدين المتسبد الموصلي والمولى نظام الدين المذكور وغيرهم من الموالي
والصدور ولم يتعرض هؤلاء الافاضل الانجاب لذلك الكتاب المستطاب مع اشتماله
على قدح اسلافهم واجلتهم ونقض ما اعتمدوا عليه من ادلتهم حذرا عن ظهور
زيادة نجاجتهم واعوجاجهم وحياء عن اطلاع الناقدين على قصور عيار احتجاجهم
ثم لما وصل ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر الفضول السفيه المعدود في خفافيش
ظلمة العمى وخوافيه فضل بن روزبهان الذي بتجريح فضيلته من فيه خلع العذار
ولم يتاس بحياء اسامة قتيل الدار فطوى الكشح عن الحياء ونهى النفس عن الوفاء و
استهدف نفسه لسهام الملام بجسارته وجرأته على المصنف العلامة الامام وترشيف
كلامه بالشتم وركيك الكلام كانه قد نزل عليه نزول الضيف على لئام لئام فعاملوه
بغير ما يليق به من الاجلال والاكرام وكانه اشار المولوي الاولوي الى مثل هذا
الخفاش المحروم عن روية الانوار المرجوم الظالم المظلوم المحبوس في ظلام الجهل
والاستكبار في مقابلته لنير براهين العلامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس في
نصف النهار بقوله في المثنوي المعنوي **نظم** از عدو محرم وم تر خفاش بود كه عدو آفتاب
فاش بود نی تواند در مصاف زخم خورد نی بنفرین تا ندش مهجور کرد دشمنی کیر
بحال خویش کیر تا بود ممکن که گردانی اسیر فطره با قلزم چه استیزه کند ابلهست او ریش
خود بر می کند باعدو آفتاب این بد خطاب ای عدو آفتاب آفتاب وكاني اسمع من لسان
حال ذلك العلم العلامة الى هذا الجاهل الجالب على نفسه الملامة السالك للعاقبة
والسلامة **نظم** ای مگس حضرت سیمرغ نه جولانگه تست عرض خود میبری و زحمت ما میداری
هيهات هيهات اين هوس المنادرة مع فرسان الكلام والمعارضة مع البدر التمام
اين الثريا من الثرى والنعامة من الكرى اطرق كرى اطرق كرى ان النعامة في القرى
فهو فيما قرن به كلام المصنف من النقض والقدح وذيل من الشرح المقصور على الكلم
والجرح قد قرن الظلمة بالنور وعقب نغم الزبور بدوي الزنبور او قابل شوها بحسناء
ونظر الى حوراء بعين عوراء بل اخرز خرزه في سلك اللآلي ودفع عن جمال المصنف عين الكمال
ولعله جعل هذا النقض والابرام والجرح والايلام انتقاما لما جرى على اصحابه في

اصفهان من القتل العام عند طلوع صبح السلطنة العليه وظهور نيّر الدولة المويدة الصفوية
الموسومة انار الله براهينهم الجلية فاستولى عليه الحقد الناشى عن مصيبة الاهل والاصحاب
وعاق عين بصيرته غروبة الحق والصواب حتى نظر فى شمائل كلام المصنف بعين غير صحيحة وارتاب فى مقدمات
حقه صريحه كما قيل اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غروان يرتاب والصبح مسفر وها انا بتوفيق
الله تعالى انبه على بطلان ما اورده على المصنف العلامة من القدح والملام وابين انه من الجهل
فى بحر عميق وبد زام التحقيق حريق وان شبهاته اضعف من احتجاجه على حقية الجبت والطاغوت
وادلته اوهن من بيوت العنكبوت وبلاف سلاحة الموت واوضح انه فيما اتى به تعصبا وغلوا
واستكبارا وعلوا جدير بان يتخذ عدوا ويلعن اصلا وغدوا ولعمري ان قصور باعه وكساد متاعه
غير خاف على من له ادنى مناسبة بحقائق هذا المذهب الشريف فلم يكن لنا حاجة الى تلقى شرحه
الكثيف بالرد والترصيف لكن لما صار ذلك الشرح المنحرف عن النهج المنير للوهج غبارا على مرايا
صفحات الكتاب ومزايا خطابه المستطاب واورث التباس الحق على ذهن القاصر المرتاب رايت
ازالة ذلك على من الفرض وحرمت على جنبى القرار على الارض حتى ازلت بتوفيقه سبحانه ذلك
الغبار واوضحت نهج الحق كضوء النهار فافضحت الشارح الجارح الذى ال الى شفا جرف هار
وبال فى بير زمزم للاشتهار وافصحت عما وقع له من الخبط والعوار وعار نصبه ونصيبه فى
تقليد كل عجل له جسد خوار وسميت ما جهزته لنصرة جند الحق من الجيوش الهراطل والحزنة
لجهاد حزب الباطل من كل نصل قاتل ودرع ماطل باحقاق الحق وازهاق الباطل بناء على
ان لباء الشارح الذين مرقوا عن الدين مروقا وملأوا من تعصب الباطل عصبا وعروقا فاتخذوا
خفض النصب لانفسهم علوا وشهوقا قد جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا حامدا
لله تعالى ثانيا وللصلوة على النبى واله عنان العزيمة ثانيا قايلا الحمد لله الذى نصر عبده
واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على من لا نبى بعده واله المعصومين الذين
انجز الله فيهم وعده وصب على اعدائهم برقه ورعده ثم لما صنف الشارح الجارح الناصب
حفضه الله خطبة شرحه الاشارة الى حقية مذهب اصحابه المتسمين باهل السنة والجماعة
وبطلان مذهب غيرهم وابنا تعليم نقلها واستيصال بقلها نقول انه افتتح على شاكلة
الحامدين الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الماكرين فقال الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة
والمناعة المتفرد بابداع الكون فى اكمل نظام واجمل بدايع المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من
قروم اهل البراعة فاتخرلوا اخرا فى مجر العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة احمده على
ما تفضل بنجح كرايم الاجر على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل

السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة
لقوله صلى الله عليه وسلم لا يزال طايفة من امتى منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة
صلى الله عليه وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذى فرض الله على كافة الناس اتباعه
وجعل شيعة الحق وائمة الهدى اشياعه وهدى الى اسعاد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه
ثم السلام والتحية والرضوان على عترته واهل بيته وكرام صحبه ارباب النجدة والجود والشجاعة
الذين جعل الله موالاتهم فى سوق الاخرة خير البضاعة ما دام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة
اما بعد فان الله تعالى بعث نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم حين تراكم الاهواء الباطلة وتصادم
الاراء العاطلة والناس هائمون فى معتكر حندس ليلا الضلال يعبدون الاوثان ويخرون
للاذقان سجدا عندها بالغدو والاصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا يسير
لهم الى مراتع الحق ولا رحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء وهديهم بايضاح الحق
الى السنن البيضاء فاوضح للملة منارها واعلم اثارها واسس قواعد الدين على رغم
من الكفرة المارقين هم الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبوار وان هديهم
الى سبيل النجاح فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح فندب
صلى الله عليه واله وسلم لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين
فانتدبوا ونصروا ونصحوا واوذوا فى سبيل الله ثم هاجروا واغتربوا وهم كانوا
لرسول الله صلى الله واله وسلم الكرش والعيبة حين كذبه عتبة وشيبة فاثنى الله تعالى
عليهم فى مجيد كتابه ورضى عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم
ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم
وبكل قبح ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية التى يسخطون العصبة الرضية يمرقون
من الدين كما يمرق السهم من الرمية شاهت الوجوه ونالت كل مكروه ثم ان زماننا
قد ابدى من الغرايب ما لو راه محتلم فى رؤياه لطار من وكر الجفن نومه ولو شاهده يقظان
فى يومه لاعتكر من ظلام الهموم يومه ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على
البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرنى حوادث الزمان الى المهاجرة عن
الاوطان وايثار الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان وازمعت الشخوص من وطنى صفهان
حتى حططت الرحل بقاسان عازما على ان لا يأخذ جفنى الغرار ولا يضاجعنى الارض بقرار
حتى استوكر مربعا من مرابع الاسلام لم يسمعنى فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام واستوطن
مدينة اتخذها دار هجرتى ومستقر رحلى يكون فيها السنة والجماعة فاشية ولم يكن فيها

شيء من البدعة والاتخاذ ناشيه والتمسك بسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرضيين وابعد
رني حتى ياتيني اليقين فان التمسك بالسنة عند فساد الامة طريق رشيد وامر سديد
وقد قال رسول الله عليه السلام من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد
فلما استقر ركابي بمدينة قاسان اتفق لي مطالعة كتاب من مؤلفات المولى الفاضل جمال الدين
ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد الف في ايام دولة
السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذاك الزمان
اوان فشو البدعة وينبغ نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة الناس
ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا
الصالحات وقليل ما هم وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتاليفه اظهار الحق وبيان خطاء
الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء
بهم ضلالة وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين وحوز اجور الاخرة واقتناء ثواب الذين
يبينون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين
والائمة المرضيين وذكر مثالب المجتهدين فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه
على السنة البهائم ان الجمال سال جملا من اين تخرج قال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر
من رجلك النظيف وخفك اللطيف فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل
ودرن التعصب مطهر وهو خائض في مزابل المطاعن ومغرق في حشوش الضغائن فنعوذ بالله
من تلبيس ابليس تدليس ذلك الخسيس كيف سول له ولامثاله وكثر في اذنابه الباطل على
زعم الحق امثاله ومن الغرائب ان ذلك الرجل وامثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثني
عشر عليهم السلام اجمعين وهم صدور الاخوان الاصطفاء وبدور سماء الاحتباء ومفاتيح
ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم وليوث غياض البسالة وغيوث رياض الايالة وسباق
مضامير السماحة وخزان نقود الرجاحة والاعلام الشوامخ في الارشاد والهداية
والجبال الرواسخ في الفهم والدراية وهم كما قلت فيهم شم المعاطس من اولاد فاطمة
علوا رواسي طود العز والشرف فاقوا العرانين في نشر الندى كرما بسح كف خلا من هجنة
السرف تلقاهم في غداة الروع اذ رجفت اكتاف اكفائهم من رقبة التلف مثل الليوث
الى الاهوال سارعة حاسة الانف لا ميلا الى الاسف بنو علي وصي المصطفى حقا اخلاف
صدق نواميس اشرف السلف وهذه الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام
الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بما هم اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ علي

بن عيسى الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة واتفق جميع الامامية
ان علي بن عيسى من عظمائهم والاوحدي النحرير من جملة علمائهم لا يشق غباره
ولا يتبدد اثاره وهو المعتمد المامون في النقل وما ذكره في الكتاب المذكور نقلا
عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه
عليه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز قد حلى ابو بكر الصديق بالفضة
قال الراوي فقال السائل اتقول هكذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق
نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدق الله في الدنيا والاخرة هذه عبارة كشف
الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا في الكتاب المذكور ان الامام
ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال ولدني ابو بكر الصديق مرتين وذلك
لان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق رضي الله عنه
وكذا كانت احدى جداته الاخرى من اولاد ابي بكر رض وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله
النيسابوري المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم
الحديث باسناده عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى ابائه السلام
انه قال ابو بكر الصديق جدي وهل يسب احد اباه لا قدمني الله ان لا اقدمه انتهى وقد
اشتهر بين المحدثين والعلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا الى التشيع فمن
كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الامام الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون
الاقتداء بهم في مناقبهم امثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون انهم لهم مقتدون
وباثارهم مهتدون نسال الله العصمة عن التعصب فانه بئس الطريق وبئس الرفيق
ثم اني لما نظرت في الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رايت ان صاحبه عدل عن
نهج الحق وبالغ في الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات
والاوليات فلا يجوز الاقتداء بهم ووضع في هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين
ومن علم اصول الفقه ومن المسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص الكتاب
وبالغ في هذا اقصى المبالغة ولم يبلغني ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه
في كتاب وضعه لذلك الاعراض يحتمل ان يكون لوجهين احدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام
امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكر ما ذكر في كلام بالغ في الركاكة
على مشاكلة كلام المتعربة من عوام حلة وبغداد وشين الرطانة ومحنة العوراء يلوح من
مخائله كرطانات جهلة اهل السواد كما ستراه واضحا غير خفي على اهل الفطانات

والوجه الثانى ان تتبع ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما ينجر الى اتساع الخرق وتنهيس
ماحقه الاعراض عنه ولم يكن داعية دينية تدعو الى ذلك الرد لسلامة الزمان عن آفة البدعة
ومن عادة اجلة علماء الدين رضى الله عنهم انهم لا يخوضون فى التصانيف الا لضرورة الدين
لا يصبغون بالمداد ثياب الاقلام الا لقصارة الدنس الواقع على جيوب حلل الاسلام ولما
اطلعت على مضامين ذلك الكتاب وتاملت فيما سبح فى الزمان من ظهور رايات الفرقة
الامامية وعلوهم فى البلاد حتى قصدوا محوا آثار كتب السنة وغسلها وتخريقها بل تمزيقها
وتحريقها احد نتنى نسى بان فساد الزمان ربما ينجر الى ان ائمة الضلال يبالغون بعد
هذا فى تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستندا لمذهبهم الفاسد ويحصلون من قدح
اهل السنة بذلك الكتاب حل المقاصد ويظهرون على الناس ما ضمن ذلك الرجل فى ذلك الكتاب
من ضعف آراء الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة ويحتجون على العوام والجهلة انهم
كالسوفسطائية فلا يصح الاقتداء لهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة فهنالك
تحتم على ورايت المفروض على ان انتقد كلام ذلك الرجل فى ذلك الكتاب واقابل فى كل مسئلة من
العلوم الثلثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة وابين فيه حقية مذهب اهل
السنة والجماعة فى تلك المسئلة واورد عليه ما يكون باطلا وعن جليه الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق
والانصاف لا على جهة التعصب والاعتساف وقد اردت اولا ان اذكر حاصل كلامه فى كل مسئلة
بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الجدوى ليسهل على المطالع اخذه وفهمه ولا يذهب
الى باطله ذهنه ووهمه ثم بدا لى ان اذكر كلامه بعينه وبعباراته الركيكة لوجهين احدهما
ان الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء السنة وربما تمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكور ليس
من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثانى ان آثار التعصب والعرض فى تطويلات
عباراته ظاهرة فاردت نقل كلامه بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين لا من
قاصدى تحقيق مسائل الدين وهذان الوجهان حملانى الى ذكر كلامه فى ذلك الكتاب بعينه
والله تعالى اسأل ان يجعل سعيى مشكورا وعلى وجهه حالصا مبرورا وان يزيد بهذا تحقيقا
فى دينى ورجحانا فى يقينى ويثقل به يوم القيمة عند الحساب موازينى وان يوفقنى للتجنب عن التعصب
والتادب فى اظهار الحق احسن التادب انه ولى التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا اشرع فى المقصود
متوكلا على الله الودود واريد ان اسميه بعد الاتمام ان شاء الله تعالى بكتاب ابطال نهج الباطل
واهمال كشف العاطل انتهت الخطبة اقول لا يخفى ان الفقرة الاولى والثانية لا مناسبة لهما
لما هو مقصوده الاصلى مع سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة اهتمامه برعاية

ذلك

ذلك والثالثة والرابعة انما يناسب كتب التفسير والمعانى ونحوها من العلوم وما ذكره
فى الفقرة الرابعة مشيرا الى ان الاجر والثواب فضل من الله تعالى لا انه يجب عليه كما ذهب
اليه اهل العدل من الامامية والمعتزلة فنقول بان العدلية فى الحقيقة قائلون بان كل
ما يصل من الله الى عباده تفضل منه واحسان والنزاع لفظى كيف وهم قائلون بان اصول النعم
من خلق الحى وخلق حيوة وخلق شهوة وتمكنه من المشتهى واكمال العقل الذى يميز به بين
الحسن والقبيح كلها تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد فالفروع اولى بذلك
وفى الادعية الماثورة عن اهل البيت عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها لكن
تسمية بعضها استحقاقا وثوابا انما هو لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو الموجب له
على نفسه بصادق وعده فالوجوب الذى اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب التكليفى
الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعى حاكما ولا يتصور بدونه كما زعمه الخصم
بل المراد الوجوب العقلى وهو لا يستلزم ذلك لان مرجعه الى صدور بعض الاشياء عنه تعالى
باقتضاء حكمته له وقد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة
وقال السيد معين الدين الايجى الشافعى فى بعض رسائله اى اوجب على نفسه بموجب وعده
ان يجازى الحسنة بعشرة على ان الاشاعرة قد اشتركوا فى اطلاق الوجوب على الله تعالى
مع المعتزلة حيث قالوا فى كتبهم الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب
عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جرى العادة وسببية القتل الذى يخلق الله
عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جريان العادة واجبا عليه تعالى لم يكن مفيدا
فى اثبات شئ مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة وتفصيل الكلام فى هذا المرام مذكور فى
بعض رسائلنا وسنذكر جملة منه فيما سياتى ان شاء الله تعالى واما ما ذكره فى الفقرة
الخامسة من كون الفرقة الناجية المفضلة على سائر فرق الاسلام هم المتسمون باهل
السنة والجماعة فمقتضاه خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل الشئ على
نفسه ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم
على ذلك بحديث ستفترق مدفوع اذ بعد تسليم ما رووه من تعيينه عليه السلام الفرقة
الواحدة الناجية نحو نبين بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابى نقول لا دلالة له
على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب اما كل الصحابة جمعا او افرادا او بعضهم او معين
لا سبيل الى الاول لان معنى العبارة يكون حينئذ ان كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع
اصحابى فهو الناجى وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له فى الاستدلال على ان الفرقة
الناجية اهل السنة او غيرهم بل يكون هذا دليل صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع فى ان
اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من امور الحق متابعته واين هذا من ذاك ولو سلم

متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه
احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا التقدير ان من اتبع قول بعض الصحابة وترك
العمل بقول البعض الاخر لم يكن من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب اليه بعض اهل السنة
من ان قول الخلفاء الثلثة حجة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابى بكر يكون خارجا من
اهل النجاة لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من خيار الصحابة تخلف عن
بيعته كعلى عليه السلام وسائر بنى هاشم وابى ذر وسلمان وعمار ومقداد وسعد بن
عبادة واولاده واصحابه وغيرهم ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاق البعض ليس
بحجة فالتابع له يكون خارجا عن ربقة اهل النجاة ولا سبيل الى الثانى ايضا والا لانتفى
المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد
اى بعض كان كما هو الظاهر من روايتهم عنه عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض
الجهال بل الفساق والمنافقين منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الاتقياء منهم
منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهى البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة
عثمان والذى تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون اتباع عايشة وطلحة وزبير ومعوية
الذين بغوا وخرجوا على على عليه السلام وقاتلوه على الحق وان يكون المقتول من الطرفين
فى الجنة ولو ان رجلا حارب معوية مثلا الى نصف النهار فى نصرة على عليه السلام
ثم عاد فى نصفه وحاربه عليه السلام فى نصرة معاوية لكان فى الحالين جميعا مهتديا
للحق والتوالى باثرها باطلة ضرورة واتفاقا فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا
معينا ولا بد ان يكون ذلك المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعة وسيلة
الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوى يلزم الترجيح بلا مرجح
والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو على عليه السلام واولاده المعصومين
عليهم السلام كما سيتضح فى بحث الامامة ولا نزاع فى ان من كان تابعا لهم كان من
اهل النجاة فالفرقة الناجية من تابعهم فى عقايد الاسلامية وهم الشيعة الامامية
فظهر ان هذا الحديث دليل عليهم لا لهم كما تفوه به العلامة الدوانى فى شرحه
على العقايد العضدية على انه لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة هم
الذين على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه الكرام اذ ما من
فرقة الا وتزعم انها الناجية التى على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه
والباقى هالكون كل حزب بما لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية
اهل السنة لا بد له من دليل يدل على ان طريقهم واعتقادهم يكون موافقا لما عليه

رسول الله عليه السلام واصحابه حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم وانت خبير
بان مجرد الحديث لا يدل على هذا المطلوب باحدى الدلالات ولو استند فى ذلك بمجرد
قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر ولنا ههنا زيادة بحث وتحقيق
ذكرناها فى كتابنا المسمى بمصائب النواصب فليرجع اليه من اراد والله الموفق للسداد ثم ما روى
الشارح الناصب من قوله عليه السلام لا يزال طايفة من امتى منصورين لا يضرهم من خذلهم
حتى يقوم الساعة فلا يخفى انه اشد انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شأن
المقام وتنكير لفظ طايفة القليلة وقلة فرق الشيعة وكثرة جماعة اهل السنة ظاهران وايضا
احتمال الخذلان انما يناسب الطايفة القليلة التى استمرت عليها الخوف والتقية دون الكثير
الذين كانوا متمكنين دائما على ارائك الامن وحجر الدنيا الدنية فحاصل الحديث لا يزال طايفة قليلة
من امتى منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلانهم فى مواقف استعمال السيف والسنان
وهذا المفهوم المحصل لا مصداق له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به
الانبياء والاولياء وساير المومنين فى القران وحديث النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه وقد
ذكره المفسرون للزوم كذب القران المجيد لان كثيرا من انبياء بنى اسرائيل لم ينصروا فى الدنيا
كما روى من ان بنى اسرائيل كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى غروبها سبعين نبيا ثم
يجلسون يتحدثون فى الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك قتل حبيب النجار مومن ال ياسين
فانهم وطؤه حتى خرجت امعاؤه ويحيى بن زكريا اهدى راسه الى بغى من بغايا بنى اسرائيل وابوه
زكريا نشر والحسين بن على احدى سيدى شباب اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا
قد قتل امام الناصبة واصحابه يوم الدار فلو كانوا غير منصورين وقاتلوا امامه وهازموا اصحابه
كانوا منصورين فلم يكن امامه واصحابه مومنين بموجب ما زعمه فى معنى الحديث وايضا
سيقول فى خطبة هذا ان فى زماننا فقد استولى فيه من اصحاب البدعة على البلاد والعباد
الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا اصحابه من اهل السنة وهذا الناصب الشقى كان
من جملة من هرب منهم الى بلاد ما وراء النهر فيجب على قوله ايضا ان لا يكون هو واصحابه
مومنين بل انما المومنون الذين قتلوا اصحابه وطردوهم وسقوا كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله
عليهم اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث
عند توجيه الصلوة على النبى عليه الصلوة والسلام انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى
اتباعه اذ يفهم منه الميل الى ائمة اهل البيت عليهم السلام لتبادرهم من هذا الوصف
فى لسان اهل الاسلام وشيوع استعماله فيهم عليهم السلام وكذا يفهم منه

الاعتراف بحقيقة الشيعة فان الشيعة اسم قديم لهذه الفرقة وليس لاغيارهم لو ارتقوا الى
السماء سوى اسم اهل السنة والجماعة بمعنى اهل سنة معوية وجماعته الغاوية الذين
سنوا سب علي عليه السلام واجمعوا عليه فلما قطع دابر دولة الشجرة الملعونة الاموية
وآل الملك الى العباسية المبغضين للاموية اولوا ذلك خوفا منهم ومن شناعة بدعتهم التي
وجماعتهم ثم الفقرة المذكورة بقوله وهدى الى انتقاد نهج الحق وكشف الصدق واتباعا لما
ينبغي في شان طائفة الشيعة التي صنف عالمهم العلامة لهدايتهم الكتاب الموسوم
بكشف الحق ونهج الصدق وهذا مما لا يخفى على من له صدق تامل في فنون المقال ووجوه
براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام الصحب بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالجود
والشجاعة يشكل بحال من تخلف لغاية بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول عليه السلام عند
النجوى وبحال من فر في خيبر وغيرها من المواقف التي عم بها البلوى كما نطق بهما ما سيجيء من
النصوص والاحاديث الماثورة وصرح بمضمونها ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصائده المشهورة
حيث قال   وعجب انسانا من القوم كثرة فلم تغن شيئا ثم هرولوا مدبرا وضاقت عليه الارض
من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبرا
واما قوله بعد اصابه يعبدون الاصنام ويخرون للاذقان سجدا الى الاخشب فهو مشير
الى عنوان حال ثمة وخلفاؤه في عبادة الاصنام الملاعين فانهم ما اسلموا الا بعد ان مضى
من عمرهم اكثر من اربعين وقد روي عمن سبح في كفه الحصا من بلغ اربعين ولم يحمل العصا
فقد عصا وفي العصا بالاسلام كما اشتهر من مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي
وبعض الاعلام ثم قوله ندب صلى الله عليه السلام لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه
الصادقين الى قوله ثم هاجروا غير مصدق لمقصوده صريح ان مصداق الصادقين من المهاجرين
هم الذين لم يكن مهاجرتهم اليه عليه السلام مشوبين بالاغراض الدنية والاعراض الزائلة
الدنيوية كما روي في صحاح الجمهور من قوله عليه السلام من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته
الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها وامرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر
شراح الحديث ان سبب ورود هذا ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه انه لما هاجر النبي عليه السلام
هاجر بعض اصحابه لله ولرسوله وهاجر بعض اخر للدنيا وهاجر رجل لامرأة يقال لها ام قيس حتى
يتزوجها فقال النبي عليه السلام هذا الحديث تذكيرا لاهل الاعتبار وتوبيخا لمن ليس له
الادكار انتهى وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه ان كون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقا
للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة محل بحث لا بد له من دليل بل سيقوم الدليل القويم على
نفيه في مسئلة الامامة ان شاء الله تعالى واما الوصف بالكرش والعيبة فانما روي عن النبي

عليه السلام في شان الانصار الذين قتلوا بحيلة الاغيار اولا ورجعوا الى علي عليه السلام اخرا
فلا نصيب للمتنازع فيهم من قريش في ذلك وكذا الكلام في قوله فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه
ورضي عنهم وتاب عليهم اذ ليس في القرآن ما يدل على ثناء الصحابة المبحوث عنهم ولا على عفوه
تعالى او رضاه عنهم وايضا الرضاء الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا
بعدم النكث كما قال الله تعالى بعد ما اخبر بالرضاء عنهم ومن نكث فانما ينكث على نفسه ولكان
رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب افعالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله
تعالى عنهم وان فعلوا معصية سخط الله عليهم ولا يلزم من الرضا في وقت باعتبار امر دوام الرضا
كما قال سبحانه ان الذين امنوا ثم كفروا فان الله تعالى يرضى بايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله
وجعل امور الدين مرجوعة اليهم مدفوع بان الله تعالى لم يجعل امور الدين مرجوعة الى الخلفاء
الثلثة الذين قصدهم الناصب بهذه العبارة لتصريح جمهورهم على ما ذكر في المواقف وغيره ان
امامة ابي بكر انما يثبت باختيار طائفة من الصحابة بل ببيعة عمر وحده وامامة عمر ثبت بتفويض ابي بكر
اليه وخلافة عثمان بالشورى اللهم الا ان يبنى ذلك على قاعدة الجبر ويقال ان اختيار تلك
الطائفة وبيعة عمر كسائر القبائح كان من فعل الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله وفقت
فرقة بعد القرون المتطاولة والدهور المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم ان اراد به
ان تلك الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد به انهم
يلعنون بعض الصحابة ممن اعتقدوا انه ظهر بعد وفات النبي عليه السلام اثار الضلالة فغصبوا
الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية ففي هذا اسوة حسنة بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ قد لعن
الله تعالى في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب متابعة ذلك
واستحبابه بقوله اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك عليهم لعنة الله
والملائكة والناس اجمعين واللعن في الاية وان وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه الانشاء
والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظائره الامر
دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان خبرا لم يكن مطابقا للواقع وعدم المطابقة في
خبره تعالى محال وقد روي عن النبي عليه السلام انه لعن ابا سفيان وعن علي عليه السلام
انه كان يلعن في صفين معوية وعمرو بن العاص واشباههم من اهل البغي والعصيان
ولا ريب في ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله تعالى او تاسى بفعل نبيه ووصيه عليهما
السلام وكان عمله مقارنا للاخلاص يصير مستحقا للثواب ثم ان اراد بالشتم والسب ما يرادف
اللعن في المعنى فلا نزاع معه في المعنى ولا محذور فيه كما مر وان اراد بهما القذف الذي هو القدح
من جهة العرض والنسب من جهة الاباء والامهات ونحوهما فلا يجوز عند الشيعة الامامية

شئ من ذلك بالنسبة الى كافر مشرك مجاهر بالشرك فضلا عن مسلم او متظاهر بالاسلام نعم لما قصد
المتسمون باهل السنة والجماعة تنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق
التشيع على الاعم من القذف والشتم واللعن حتى يتأتى لهم ان يقولوا ان الشيعة الامامية
يتكلمون بالخنى كما هو داب العوام السوقية والحاصل انا معشر الامامية لا نسب اصلا ولا نلعن كل
الصحابة ولا جلهم بل نلعن من كان منهم اعداء لاهل البيت عليهم السلام ونتقرب بذلك الى
الله تعالى ورسوله وذوى القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم اجر التبليغ الرسالة لاستحالة
ان يجتمع الضدان او يجعل قلبا واحدا نقيضان كما قال الشاعر شعر تود عدوي ثم تزعم انني
صديقك ان الراى عنك لعازب ثم قوله ويل لهذه الفئة الباغية التي يسخطون العصبة الى جنة
يمرقون من الدين الخ لا يناسب ما قصده من جعل ذلك كناية عن الشيعة لان الفئة الباغية سمة
قد اختص بها اصحاب معوية الباغي امام هذا الناصح الناصب الطاغي والمروق لقب من خرج
على علي عليه السلام وقدح في عصمته واما منه فهو انسب بان يكون لقب الناصح الناصب ن
علامته ثم قوله من الغرايب ما اورده مسلم في رواياه لطار من ذكر لحيفين نومه الخ نطويل
وركاكته لا يخفى ولو قال من الغرايب ما اطار نشاة البنج عن اوكار دروس اهل السنة
لكان اولى واخص لانهم يبيحون تناول البنج المسمى بالحشيش بل يوجبون مقدار كف
منه على ما نقلوا من لطائف صدر الشريعة البخاري انه لما سئل عن حكم ذلك اجاب بان الكف
منه واجب ولا ريب في ان اطارة هذه النشاة عن روسهم اشد بلية عليهم من اطارة
نومهم ثم قوله ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا
الرفض والابتداع بين العباد كلام فيه اشتباه والتباس اذ لا يخفى ان بمرور الزمان
وتعاقب تحريفات اهل العدوان يصير السنة بدعة والبدعة سنة كما يصير بذلك الحجة شبهة
والشبهة حجة والمتسمون باهل السنة والجماعة لما استمروا على متابعة ما ابتدعه خلفاؤهم
الثلثة في دين الله تعالى زعموا ان ما اظهره الشيعة عليهم بعد مرور الزمان التعبد من اصل
ما كان عليه النبي واهل بيته الزكية انما هو بدعة ناشئة من الجهل والعصبية فان من جملة
ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلوة التراويح في
شهر رمضان وانعكاس القضية بانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجيء بيانه ان شاء الله
ومن البدايع ان الشيعة يتبعون ما هو سنة النبي عليه السلام اتفاقا كالتختم باليمين
وتسطيح قبور المؤمنين والمتسمين باهل السنة والجماعة يعدلون عنها الى التياسر والتسنيم
ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود
على انهم اشد تحريفا من ملاعين اليهود واما قوله ولم يسمع في هذا الزمان صبت هؤلاء

اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من يرضى في دينه بمتابعة بني لكع ورذل كرابيسي
معلم للصبيان لا يعرف ابا ولا كلالة من القرآن او عدوي دعي ابنه فظ غليظ جاهل يعترف
بانه بغل فيما دفقها من النسوان واما الشيعة فقد اتبعوا في دينهم وتحصيل يقينهم
من اجمع على علو طهارته وكرامته وشرف محتده وامامته اهل الاسلام وهم الائمة
الهداة وسفن النجاة الذين ورد فيهم ان المتمسك بهم لن يضل ابدا وان مثلهم
كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب الغريق المتشبث
بكل حشيش اي الفريقين احق بالامن ثم ما روى من قول النبي عليه السلام من تمسك
بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا
عند فساد الامة وظهور الفتنة في زمان بني امية وبني العباس وغيرهم ممن ملك رقاب الناس
بسنة النبي المنتهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين المنزهين عن الكذب وساير الارجاس
واما السنة التي في ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها موضوعات ماخوذة من غير ناقدها
منقلبة من منافقي الصحابة وجاهلين منهم باكثر شرايط الرواية بل فاقدها كما اشار
اليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في جواب سليم بن قيس الهلالي رحمه الله قال سليم
قلت لامير المؤمنين عليه السلام اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير
القرآن واحاديث عن نبي الله صلى الله عليه وسلم غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك
تصديق ما سمعت منهم ورايت في ايدي الناس اشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن
الاحاديث عن نبي الله عليه السلام انتم تخالفونهم وتزعمون ان ذلك كله باطل فترى
الناس يكذبون على رسول الله متعمدين ويفسرون القرآن بارائهم قال فاقبل علي فقال
قد سالت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وخاصا
وعاما ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله عليه السلام على عهده
حتى قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده
من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم خامس رجل
منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله عليه السلام
متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول
الله عليه السلام وراه وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين
بما اخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا
تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى الائمة الضلالة والدعاة الى النار بالزور والكذب

والبهتان تولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس
مع الملوك والدنيا الا من عصم الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع من رسول الله عليه السلام
شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يقول به ويعمل به و
يرويه فيقول انا سمعته من رسول الله عليه السلام فلو علم المسلمون انه وهم لم يقبلوه
ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله عليه السلام شيئا امر به ثم
نهى عنه وهو لا يعلم او سمع ينهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ
فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه منسوخ لرفضوه وآخر رابع
لم يكذب على الله وعلى رسول الله عليه السلام مبغض الكذب خوفا من الله تعالى وتعظيما لرسول الله
عليه السلام لم ينسه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم
الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي صلى الله عليه وسلم
مثل القرآن ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله
عليه السلام الكلام له وجهان كلام عام وكلام خاص مثل القرآن وقال الله عز وجل ما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله
عليه السلام فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج لاجله فيشتبه
على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله عليه السلام وليس كل اصحاب رسول الله عليه
السلام كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى ان كانوا
ليحبون ان يجيء الاعرابي والطاري فيسأل رسول الله عليه السلام وانا كل يوم دخلت عليه
وكل ليلة دخلت عليه فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله عليه السلام
انه لم يصنع ذلك باحد من الناس غيري فربما كان في بيتي وكنت اذا دخلت عليه بعض منازله
اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي لم يقم عني
فاطمة ولا احد من بني وكنت اذا سألته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني فما نزلت
على رسول الله عليه السلام آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني
تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا
الله ان يملأ قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بابي انت وامي منذ دعوت الله لي
بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه افتتخوف علي النسيان فيما بعد فقال لا لست
اتخوف النسيان والجهل انتهى كلامه عليه السلام واما قوله والناس على دين ملوكهم
الا الذين عملوا الصالحات وقليل ما هم فالمستثنى منه فيها انما ينطبق على الشيعة الذين

وصفهم الناصب في مواضع من خرجه هذا بالقلة والشذوذ ومن اصحابه الذين افتخر بكثرتهم
وانهم السواد الاعظم فالتعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله
وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتأليفه اظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية
من اهل السنة الخ ففيه ايهام ان المصنف قدس سره حاول بيان خطاء اهل السنة مع
وصفه اياهم بانهم الفرقة الناجية وهذا كذب بحت لان خطاء الفرقة الناجية غير معقول
وبالجملة الوصف بالنجاة مما اضافه الناصب في اثناء تقرير كلام المصنف التحرير على طريقة
قصد تقرير سعر المتاع في خلال المشاحة والنزاع ثم في قوله وقد القى في دولة السلطان غياث
الدين اولجايتو محمد خدابنده غفلة عظيمة حيث لقب مروج مذهب الامامية الذين هم مبتدعة
عنده بغياث الدين اللهم الا ان يقال انه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشيء باسم ما كان
او يكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان الفاضل المستبصر بالدليل من رجوعه
اخرا عن ذلك السبيل وما اشار اليه من ان شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان انما كان
بمجرد اتباع ميل السلطان من غير دلالة محجة وبرهان مردود بما اشرنا اليه سابقا من فضيلة هذا
السلطان وانه كان من اهل البصيرة والفحص عن حقائق المذاهب والاديان وان نقل المذهب
وتغيير الخطبة والسكة انما وقع بعد ما ناظر المصنف العلامة الهمام علماء سائر المذاهب
واوقعهم في مضيق الالزام والافحام واثبت حقية مذهب اهل البيت الكرام فاختار
مذهب الامامية في تلك الايام كان المجتهد دليله وظهور الحق بين اظهر الناس سبيله فكانوا
آخذين عن المجتهد وسلوكه لا عن مروج المذهب من سلوكه فلا يتوجه ههنا ما كان يتوجه في
بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس
على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن متحببا بخلافة النبي عليه السلام
ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته الى ما ارتكبه ملوك تيم وعدي وبني امية وبني العباس من هضم
اقدار اهل بيت النبي عليه السلام وتغيير دينه اصولا وفروعا ترويجا لدعوى خلافتهم ليسلك
بخلاف هؤلاء الذين تقمصوا الملك والخلافة وابتلوا الذين يخرجون بقراءة حرفوا كتاب الله وغيروا
سنة رسول الله متعمدين بخلافة ناقضين لعهده مبالغين في محو آثار اهل بيته مغتصبين في
غصب حقهم واخذ مستحقهم ليوقعوا بذلك في اوهام الناس انهم من اصحاب الرأي و
الاجتهاد المطلعين على اسرار شريعة النبي عليه السلام واحكامها المستطلعين لطلع الخلافة
من احكامها ولئلا يرجعوا الى اذلاء اهل البيت وحفظ تعاليمهم ويتشتت شملهم وتفرق
مواليهم فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في اثناء

بعض خطبه مقبلا بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد عملت الولاة
قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله عليه السلام متعمدين بخلافه ناقضين لعهده مغيرين لسنته
ولو حملت الناس على تركها وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله عليه السلام
لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي او مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي
من كتاب الله وسنة رسول الله عليه السلام الى آخره ثم قوله فان حل كتابه مشتمل على مطاعن
الخلفاء الراشدين الى اهمال واخلال وحق العبارة ان يقال بعض الخلفاء لظهور ان المصنف
قدس سره من خلص شيعة علي عليه السلام فلا يطعن فيه وحينئذ ينبغي ترك الوصف بالراشدين
اذ الخصم لا يسلم رشد من عادى عليا عليه السلام في الدين وكذا الكلام في وصف اعته بالرضين
وعلماءه بالمجتهدين واما ما نقله عن بعض الظرفاء في تمثيل قدح المصنف على خلفاء اهل السنة
وائمتهم ومجتهديهم بمقال جرى بين الجمال وبعض الجمال فلا يخفى على الظرفاء الاذكياء عدم
مناسبته بالمصنف المكنى بابن المطهر وكونه من اناس يتطهرون وانما يناسب ذلك حال الانجاس
من الناصبة الذين لا يبالون بالبول قائما كالجمال وفي ازالة البول والغائط لا يجوزون الاغتسال
بل يمسون انفسهم كالحمار على الجدار ويمسحون اخفافهم في وضوئهم ولو وطئت في الاقذار
واشد مناسبة من بين هؤلاء الانجاس هذا الناصب الرجس الفضول الذي سمي بالفضل وسماه
فضله فضول آخر وقد خرج عن مزبلة فيه بعرة الجمل مرة وخرء الكلب اخرى واما ما افتداه
وذكره مدحة للائمة المهديين الاثنا عشر عليهم السلام فانما ذلك حيلة وتلبيس منه لدفع
تهمة النصب الذي قد انخفض به في نظر اهل زمانه ولا اختصاص لهذا الناصب بذلك اليوم
فان قلوب اكثر نحلته في الامس واليوم خالية عن حب اهل البيت ومسكوة صدورهم
فاقة لهذا الريب ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء الدفين الذي ورثه من بغاة
صفين حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم
القرشي وكونه منحرفا عن علي عليه السلام ان محبة علي لا تجتمع مع التسنن هذا كلامه
بعبارته الملعونة التي قصد بها تمشية اعتذار انحراف ابن جهم المذكور والفكر فيهم طويل و
اما ما زعمه الناصب من وقوع ثناء ائمة اهل البيت عليهم السلام على الصحابة والخلفاء الثلثة
فليس على ظاهره واطلاقه ولعله غفل عن مغزى كلامهم ومساقه على ما سيجري عليه القلم
ان شاء الله مفصلا عن ساقه واما ما ذكر من ان ما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة فيه انما ذكره
نقلا عن كتب الشيعة لا من كتب السنة فهو اول اكاذيبه الصريحة ومفترياته الفضيحة التي
حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا

ليضل الناس

ليضل الناس بغير علم ان الله لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي
فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم
المنذري الشافعي في اخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره في غيره وانما قلنا
بكذبه في ما ذكره في شأن صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك في خطبة كتابه وقال اعتمدت
في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول واوفق لرأي الجميع متى رجعوا الى
الاصول ولان الحجة متى قام الخصم بتشييدها والفضيلة متى نهض المخالف باثباتها وتقييدها
كانت اقوى يدا واحسن موردا واصفى موردا واورى زنادا واثبت قواعدا واركانا واحكم اساسا
ومبانيا وافخم شأنا واعلى شأنا والزم بتصديقها وان ارمضته وحكم بتحقيقها وان امرضته
واعطى القياد وان كان حرونا وجرى في سبيل الوفاق وان كان حرونا ووافق وبود لو قدر
على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو بمعزل عن الانصاف ولان نشر الفضيلة حسن
لا سيما اذا ابته عليها الحسود وقيام الحجة بشهادة الخصم اوكد ان تعددت الشهود
وملح شهدت لها ضراتها والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت من كتب اصحابنا
ما لم يتعرض له الجمهور انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة وهو صريح في كذب الشارح
الناصب واغرائه وتحريفه كما قلناه وكذا الحال فيما نقله عن رأس التعصب والحيف
من حديث حلية السيف اذ ليس في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا اثر وايضا لا مناسبة
لذكره ذلك في هذا الكتاب المقصور على ذكر النبي والائمة الاثني عشر عليهم السلام وذكر اسمائهم
وكناهم واسماء اباءهم وامهاتهم ومواليدهم ووفياتهم ومناقبهم ومعجزاتهم
كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب ولو اغمضنا عن ذلك كله نقول لقائل ان يحمل ذلك الكلام
منه عليه السلام على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون
مقصوده عليه السلام الاحتجاج بفعل ابي بكر بل بكونه مقررا بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم
بان يكون معنى قوله عليه السلام قد حلى ابو بكر سيفه بالفضة انه فعل ذلك في زمان النبي
صلى الله عليه واله وسلم وقرره عليه فالحجة حقيقة في تقرير النبي عليه السلام لا في فعل ابي بكر
واما ما نقله الناصب بعد ذلك من حديث قوله مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق
عليهما السلام فليس في المنقول عنه وصف ابي بكر بالصديق وانما المذكور فيه في باب
احواله ومناقبه مع مجرح قوله ولقد ولدني ابو بكر مرتين ولا اشعار لسوقه هناك ايضا بما يفيد
الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفصيل حال الاباء والامهات من غير
ارادة الافتخار والمباهات واما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله

النيسابوري فمن قبيل استشهاد الثعلب بذنبه فانه ايضا عندنا من جمهور في الاذناب
وما نقل من ميله الى التشيع انما كان بجرح قدحه في عثمان فقط دون ابي بكر وعمر كما صرح
به الذهبي الشافعي ذهب الله بنوره في بعض تصانيفه وغيره في غيره وهذا القدر لا يوجب التشيع
المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان سوق الحديث المذكور صريح في صدوره
على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه عم جوابا عن سوال من اتهمه بسب ابي بكر
ودفع تلك التهمه لم يمكن بادنى من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه عم قد وقع على اسلوب جامع
الكلم حيث قال الصديق جدي يعني من جانب الام ثم اظهر انكار سب الاباء يعني لا من ذلك
الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام
الناصب فيما سيأتي من مبحث الميراث وايضا انما نفي عم السب وقد سمعت منا ان
السب بمعنى الشتم لا يجوز عند احاد الامامية ايضا بالنسبة الى احد وانما المجوز
اللعن ولما اتهمه السائل المخالف بالسب الذي استعملوه في الاعم من الشتم واللعن
غالطه عم بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه عم لمن
تقيه اللعن على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المومن بل المسلم بل الكافر اباه اذا كانوا ظالمين
الا لعنة الله على الظالمين واما الدعاء بجعله لا قدمني الله ان لم اقدمه فمع ظهور مخايل الوضع
عليه لعدم ظهور ارتباطه بما قبله يمكن ان يحمل على غرض من التقديم كتقدمه في الزمان او تقدمه
على عمر وعثمان مثلا في اظهار الايمان فلا دلالة على تقدمه على علي عليه السلام كما توهمه الناصب
ولا يستبعدن منهم عليهم السلام صدور امثال هذه الكلمات الايهامية الجامعة في مقام
التقيه ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر عنهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي انه
سال رجل من المخالفين عن الامام الصادق عم وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال
هما امامان عادلان قاسطان كانا على الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيمة فلما
انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر وعمر
فقال نعم هما امامان اهل النار كما قال الله سبحانه وجعلناهم ائمة يدعون الى النار
واما القاسطان فقد قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واما العادلان
فلعدولهما عن الحق كقوله تعالى الذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي
كانا مستولين عليه هو امير المومنين عليه السلام حيث اذياه وغصبا حقه عنه والمراد
من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك والمراد من
رحمة الله رسول الله عليه الصلوة والسلام فانه كان رحمة للعالمين وسيكون خصما

لهما ناعيا عليهما منتقما منهما يوم الدين ومما قررناه اندفع ايضا التعجب الذي قرره الناصب
على تلك الاحاديث الموضوعة تعصبا وحيفا وظهر ان سواله للعصمة عن التعصب وذمه اياه
بانه سعاء الطريق وبيس الرفيق من قبيل المثل المشهور الشعير يوكل ويذم واما ما ذكره في
وجه اعراض علما السنة عن وجوه كلام المص من الوجهين فقد مر منا في الخطبة ما يرشدك الى عدم
انجاهه فتذكر ومن العجب طعنه في ضمن الوجهين على كمال كلام المص الذي جمع بين السليقة والكسب
في العربية بنسبته الى الركاكة والرطانة مع اشتمال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونة
الملعونة الخالية عن المتانة الملفقة من كلام غيره بالفضيحة وخيانة وتضمنه للمعاني الذي
لا يليق قصدها باهل الفهم والفطانة وكانه قيل في طعن امثاله على كلام اهل الكمال
نظم طعنه بر هر کامل از کفتار ناموزون زند خر خوس که بشکند بوخنک برکردون زند
ثم ما ذكره من انه رد فيما رد على وجه التحقيق لا الانصاف لا من جهة التعصب والاعتساف
مردود بمناقضة ذلك لما اتى به من تناول المص العلامة بضروب الشتم والملامة وحينئذ يتوجه
عليه مثل ما تمثل به سابقا في شان المص اعلى الله شانه وصانه عما شانه من سوال الجمال عن
الجمل فانا نقول لعل تطبيق ما ذكره ثمه نعم ظاهر على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة
والتعسف على وجه لا يعتريه الندامة والتاسف انه منزه عن درن التعصب والتعسف
مع خوضه في مزابل الشتم وجعل فمه بالوعة الفضلات على الحتم ثم ما ذكره من ان الفرقة
المبتدعة لا يأتمنون علماء السنة في رواياتهم وتقولهم كلام صحيح وحق صريح ولقد ظهر صدق
ذلك مما كذب به الصبح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة وتبين ان من
عبر عنهم بالمبتدعة معذورون في عدم ائتمانهم بعلماء السنه واتضح ان الكذب سنة
سنة هذا الرجل وجماعة اصحابه لا من تنزه عن تصريح لك وارتكابه وسيتضح لك في بحث الاجماع
من مسائل اصول الفقه اجترائهم للائمة وجرائتهم على الله تعالى فوق العادة وهذا ديدن الاشاعرة
المفاجرة والحشوية الفاجرة يتنهون المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك باسانيد
الوسائل يختلقون الاكاذيب المموهة ويبتدعون الاعاجيب المشوهة يوحي بعضهم الى بعض
زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا واما ما ذكره من ان انا س
التعصب الغرض في تطويلات عبارة المص ظاهر ففيه انه لو سلم وجود تطويل في كلام
المص الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد راعى في ذلك سهولة وصوله
الى اذهان المخالفين القاصرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهان فروعهم
واصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا

يراد موضوعه الى التعمية والالغاز او يراد ما لا قرينة عليه من المجاز فيقصر عن ادراكه الاذهان والاسماع
وينقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل نظم صد بابه بست كرده ام آهنك قول خويش تا بوكه اين
سخن بمذاق تو در شود وقد اشار اليه قدس سره في اخر المبحث السابع الى ما ذكرناه حيث قال ولو جاء
توك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطاء الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لمنطول
الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى اخر الكلام واما سوال الناصب عن الله تعالى ان يجعل
سعيه مشكورا فيما انا اشرع منهكما ما حوزانه فلشكر الله تعالى سعيه وجعل في مرعى
المرقوم رعيه وامر زبانية الجحيم باذاقته من الحميم وخطابه بذق انك انت العزيز الكريم
واما تسميته لحججه المهمل بالاهمال فمهمل واما بالابطال فمعناه اهماله واخلاله في
تحقيق الحق وفهم عرضه في ترويج الباطل ولنعم ما قال افلاطون الالهي ان من كان غرضه الباطل
لم ينل الحق وان كان بين يديه وسنكشف بعون الله تعالى هذا المعمى وتبين ان ذلك الاسم اسم
بلا مسمى قال رفع الله درجته المسئلة الاولى في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك
اعرف الاشياء واظهرها على ما ياتى وبه يعرف الاشياء وجعل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة
وجب البداءة فلهذا قدمناه اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبداء الفطرة
خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال ثم ان الله
خلق للنفس الات بها يحصل الادراك وهي القوى الحساسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس اللمس
ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصرى على سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج
في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة احساسه
بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات
الجزئية اذا استكمل العلوم وتفطن بمواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية
فقد ظهر من هذا ان العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية والعلوم الضرورية الكلية فرع
على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي الاصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله
فالطعن في الاصل طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية
والشافعية والمالكية والحنابلة الا اليسير من فقهاء ما وراء النهر انكروا قضايا محسوسة على ما ياتي
بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك
عين السفسطة انتهى كلامه قدس سره اقول الناصب حفظه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التي
صدر بها كتابه كلها يرجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة ومن
تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي تجوزه الاشاعرة وينكره المعتزلة

كما ستراه واضحا ان شاء الله تعالى فحمل المسئلة الاولى في الادراك مع ارادة الرؤية التي هي اخص
من مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بلا ارادة المجاز وقيام القرينة
وهذا اول اغلاطه والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسئلة الرؤية
انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما ياتى وحصل فيه من مقالاتهم اشياء
عجيبة غريبة وجب البداءة به وانما ظهر مقالاتهم العجيبة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الادراك
كما ستعرف بعد هذا فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فثبت انه اطلق
الادراك واراد به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام على الخاص ثم ان قوله الادراك اعرف
الاشياء واظهرها وبه تعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي اراد
من الادراك هي اعرف الاشياء في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام
والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان احساس الذي هو الرؤية اعرف
بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقه حالها كذلك فمن اين حصل
هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس
الانسانية في مبداء الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد
في حال الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف من العلوم العقلية فان الاطفال لهم
علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات
علوم حاصلة من الحس ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبدا الفطرة
الذي يذكره الحكماء ويقولون ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك
باطل عند من يعرف ادنى شيء من الحكمة فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد
من مبداء الفطرة ان تعلق النفس بالبدن فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم
بذاته وهذا تحقيق ذكر في موضعه من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن
من اهل المعقولات حتى يظن فيه انه يشنع على الاشاعرة من الطرق العقلية ثم قوله وانكروا
قضايا محسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق
الرؤية عند شرايطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرايط وانت ستعلم ان كل ما ذكره
ليس انكارا للقضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اريد به انهم يمنعون الاعتماد على
القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس وهذا مذهب جماعة
من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر فيما المحسوسات كما اشتهر
هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس

بلزمه انكار كل المعقولات فان مبادى البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين
هذه الملازمة نعلم ان ما اراد فى هذا المبحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطه والله اعلم انتهى
واقول فيه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلانا لا نسلم رجوع المباحث المذكوره
الى بحث الرؤية وانما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك
كيف وقد صرح المص فى هذا المبحث ببيان احكام العلم الضرورى الكسبى وادراك الحواس الخمسة
من الابصار واللمس وغيرهما قال بعد بيان حكم حس البصر واللمس وكذا يندرج فى الطعوم وباقى
المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الآلات انتهى وكذا فى المباحث الآتية عمم الالزام فى باب
الحواس نعم عمدة ما وقع البحث فيه هو مسئلة الرؤية واين هذا من الرجوع واما ثانيا فلان ما
كلامه من ان الامامية تابعون فى هذه المسئلة ونحوها للمعتزلة فرية بلا مرية فان الامامية ايدهم
الله بنصره متقدمون على الكل فى الكل متفردون بالعقائد الحقة المقتبسة من مشكوة النبوة والولاية
فكان المعتزلة هم المتاخرون المرتكبون موافقة الشيعة فى بعض المسائل وبالجملة فقدم الشيعة
وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر مشهور ويدل عليه كلام الشهرستانى
الاشعرى فى كتاب الملل والنحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة
ومقدم الطائفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطا
واخذ واصل عن ابى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية انتهى ولا ريب فى ان ابا هاشم واباه
رضى الله تعالى عنهما كانا من ائمة الشيعة ولهذا نسبت الكيسانية من فرق الشيعة الامامية اليهما
ولهذا قال الشهرستانى ايضا فى ذيل احوال طوائف المعتزلة ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى
الروافض ومنهم من يميل الى الخوارج والجبائى وابنه هاشم قد وافقا اهل السنة فى الامامة وانها
بالاختيار واما ثالثا فلانا نقول من اين علم ان الامام قدس سره اطلق العام واراد الخاص بلا ارادة
المجاز واى فساد فى عدم ارادة ذلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا استعمل فى امر
خاص لا من جهة الخصوص بل من جهة ان الموضوع له فى ذلك الخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان
على زيد فانه من حيث الخصوصية مجاز ومن حيث انه موضوع له حقيقة وقد صرح بهذا سيد
المحققين قدس سره الشريف فى حاشية شرح العضد وغيره فى غيرها واما رابعا فلانا لا نم ما ذكره
من ان المص جعل العنوان الادراك بمعنى الرؤية وهو ظاهر مما قدمناه نعم الاختلاف فى الابصار والرؤية
اعظم من غيرها وهذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك هيهنا على الرؤية واما خامسا فلان اخر كلامه
مناقض مبطل لاوله حيث نفى قيام القرينة فى اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال والدليل على انه
اراد بهذا الادراك الذى عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك اخفى الاشياء

انتهى والعجب من ذلك انه بالغ فى اظهار قوة القرينة حتى سماه دليلا فظهر بقيته فى تناسب المقال وهدمه
وابطاله بلا امهال يشبه بناء الاطفال بنوا وخربوا فى الحال والتحقيق ان الادراك قد يطلق
ويراد به الاحساس بالحواس وقد يطلق على الصورة الحاصلة من المدرك عند المدرك فيتناول
الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق الطوسى طيب الله
مشهده فى الهيات التجريد حيث قال فى اثبات صفتى السمع والبصر له تعالى بالادراك لا بل ربما يدعى
تبادره فى المعنى كما صرح به بعض الفضلاء فى رسالة الحدود وقد صرح المص ايضا بذلك فى كتابه
الموسوم بنهج المسترشدين حيث جعله قسيما للاعتقاد المنقسم الى العلم والتقليد
والجهل المركب واراد به اطلاع الحيوان على الخارجية بواسطة الحواس وحكم بكونه زايدا على العلم
مستندا بانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين اللمس الذى هو ادراكها
اذ الثانى مولم دون الاول وايضا لو كان الادراك غير زائد على العلم لزم ان يتصف بالعلم كلما
اتصف به وليس كذلك اذ الحيوانات العجم تتصف به دون العلم واما سادسا فلان ما ذكره من الترديد
فى بيان كون كلام المص غير محصل المعنى ترديد بدمره وتقبيح لا محصل له لاتحاد عنوان الشقين اعنى قوله
الرؤية التى اراد من الادراك وقوله الاحساس الذى هو الرؤية وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية
فى التحقيق والثبوت كما ذكره الناصب فى الشق الاول يقتضى ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا
لا مجرد كونه محققا ثابتا حتى يلزم اشتراكه مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعمه الناصب ايضا
كون كثير من الاجسام والاعراض محققا ثابتا لا يصلح سندا لمنع اعرفية الادراك بقوله لا نسلم
الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض محققة معروفة لا يقتضى عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل
لقوله فى الشق الثانى انه اراد ان الاحساس الذى هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقى الاحساسات
ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها كذلك لظهور انه اذا اعتبر الاعرفية بالنسبة الى باقى
الاحساسات وسلم ان الاحساس البصرى اعرف بالنسبة الى باقى الاحساسات ثم كلام المصنف
ولا يقدح فيه ان يكون لباقى الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة اعرفية
الرؤية بالنسبة الى باقى الاحساسات يكاد ان يكون محسوسا ولهذا تراهم يقدمون فى الكتب الكلامية
والحكمية القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة
لاظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين فى شرح المواقف وغيره فى غيره بما قررنا
ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك ما يشمل سائر الحواس الظاهرة
فانها اعرف الادراكات الباطنة من ادراك نفس النفس والاشياء الباطنة كما عرفت فظهر ان الشارح
الجارح الناصب لقصور فهمه واستبداده وبعده عن اهل الفضل لم يحصل معنى كلام القوم

ولا معنى لكلام المصـ الجليل واما سابعا فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس
مما لا تحصل له اصلا لان المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه لان العلم
بمعنى الادراك بالحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فان هذا وسفسطة كما لا يخفى
واما ما ذكره من ان المصـ حسب ان المبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخول بان ذلك مما لا يفهم
من كلام المصـ الا معاند حريص في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في حال الاطفال
هو ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة مشاهد معلوم في حال
الطفولية التي هي قريبة من مبدأ الفطرة فان النفس خالية فيها ايضا عن جميع العلوم
وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدأ الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية فقوله قدس سره
وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدأ الفطرة من مشاهدة
خلوها في حال الطفولية لا تفسير لمبدأ الفطرة بحال الطفولية كما توهمه هذا الجارح فلا يلزم
من كلام المصـ الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهمه ثانيا على انه لو تم
ما اورده على عبارة المصـ لكان اظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره
الشريف الذي كان تلميذ تلميذه وممن لا ينكر احد كونه من علماء المعقولات سيما الجارح الذي
استند في جرحه هذا عن شرحه قدس سره على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق
قول شارح المطالع ويمكن حمل قرائن الخطبة على مراتبها الخ ان خلو النفس في مبداء الفطرة
عن العلوم كلها ظاهر وان توقف فيه بانها لا تعقل هو ذاتها اصلا وان كانت في ابتداء طفوليتها
انتهى فان مقتضى كلمة ان الوصلية ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال ولا اسبق من
مبداء الفطرة فيكون في كلامه ايضا اشعار بل تصريح باتحادهما تامل واما ثامنا فلان
الحكم بخلو النفس في مبداء الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره الناصب
والجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وذلك لان
عمر الكاتبي القزويني من اهل نحلة الناصب قال في بحر الفوائد في شرح عين القواعد وجه الحاجة
الى المنطق ان الانسان في مبدأ الفطرة ليس له شيء من العلوم الخ واعترض عليه بان المراد من مبداء
الفطرة اما اول حال تعلقت فيها النفس بالبدن او حالة الولادة وايا ما كان فان الانسان
في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وبما يجده ايضا من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع
فلا يكون عاريا عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية الذات ادراك جزئي ولا يمكن تحصيله لكن
اذا طلب بعد العلم بتلك الخصوصية ماهيته فذلك على وجه كلي فهناك مرحلها شك اذ يعلم ان نفسه

جوهر مجرد قائم مفارق وهذا المجموع امور كلية وكذلك الوجدانيات ليست علوما بل هي
من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات في كونها جزئية والعلوم ادراكات كلية فلا يرد الاشكال
على ان المصـ لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع العلوم والمراد انها
خالية في مبدأ الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد كما نبه عليه شارح المطالع رحمه الله
بتاكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب من ان الجنين فضلا عن الطفل له
علوم كثيرة بل لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لامكن تعميمها بحمل الالف واللام
في العلوم على الاستغراق واما ما ذكره من ان المصـ لم يكن من اهل المعقولات فلا يروج
من وصل اليه مصنفات المصـ في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفا في حل مشكلات
الشفا وحاشية على شرح الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها
العلماء الاعلام واليه ينتهي سلسلة تلمذ سيد المدققين صدر الملة والدين محمد
الشيرازي في العقليات واما تاسعا فلان ما ذكره من ان المصـ اراد بقوله انكروا قضايا المحسوسة
على ما يأتي انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها الخ غير مسلم وانما اراد انكارهم
وجوب تحقق اثر كل من الحواس عند تحقق شرائطه كما اوضحناه سابقا وسيأتي من المصـ
في البحث الرابع ايضا ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى تجويز خلاف ما يحكم به حس البصر
والسمع واللمس والظاهر ان الاقتصار على هذه الثلثة من باب الاكتفاء بالاهم فظهر صدق
قول المصـ انهم انكروا قضايا محسوسة مرادا به المحسوسة بالاعم من البصر والسمع واللمس والذوق
والشم مع ان وجه انكارهم للمحسوس بواحد منها جار في الاخر فافهم واما عاشرا فلان
ما ذكره بقوله نعم ان انكار القضايا المحسوسة اراد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة
الخ فيه نظر من وجوه الاول لا نم ان المصـ اراد بالانكار المذكور منع الاعتماد على القضايا المذكورة
حتى يصح ان هذا مذهب جماعة من العقلاء غير الاشاعرة فان الاشاعرة لم يعللوا انكارهم
للقضايا المحسوسة بشيء اصلا ولهذا نسبوا الى المكابرة الثاني المذكور في شرح المواقف ان ذلك
منسوب الى جماعة من العقلاء وفيه اشارة الى بطلان تلك النسبة فحكم هذا الناصب الجارح
بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح فلا ارتكبه لدفع الاستبعاد عما وقع من اصحابه
الاشاعرة فربما هذه المكابرة الثالث ان ما دل عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا مذهب
تلك الجماعة من العقلاء وابطلوه غير مسلم وانما ابطل ذلك من تاخر عن هؤلاء الجماعة من عقلاء
الحكماء ووافقهم المتاخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال وذكروا ذلك في كتبهم مع عدم
تنبيههم من بطلان ذلك الى بطلان ما ذهبوا اليه الرابع ان قوله ليس من كل يعتقد بطلان

حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات مدخول بان المص قد استدل على ذلك فمنع المدعي المستدل
عليها من غير تعرض لدليلها منافقة غير مسموعة قال المص رفع الله درجته البحث
الثاني في شرايط الادراك اطبق العقلاء باسرهم عدا الاشاعرة على ان الادراك مشروط بامور
ثمانية لا يحصل بدونها الاول سلامة الحاسة الثاني المقابلة او ما في حكمها كما في الاعراض
والصور في المرايا فلا نبصر شيئا لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل الثالث عدم القرب المفرط
فان الجسم لو التصق بالعين لم يمكن رويته الرابع عدم البعد المفرط لان البعد اذا افرط لم يمكن
بالروية الخامس عدم الحجاب فان مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الروية والسادس
عدم الشفافية فان الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رويته السابع تعمد
الرائي للادراك الثامن وقوع الضوء عليه فان الجسم الملوّن لا يشاهد في الظلمة وحكموا
بذلك حكما ضروريا لا يرتابون فيه وخالفت الاشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة
ولم يجعلوا للادراك شرطا من هذه الشرايط وهو مكابرة محضة لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه
قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان شرط الشيء ما يكون وجوده موقوفا عليه
ويكون خارجا عنه فمن قال شرط الروية هذه الامور ماذا يريد من هذا ان اراد ان الروية
لا يمكن ان يتحقق عقلا الا بتحقق هذه الامور واستحال عقلا تحققه بدون هذه الامور
فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لانا وان نرى في الاسباب الطبيعية وجود الروية
عند تحقق هذه الشرايط وفقدانها عند فقد ان شيء منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من
فرض تحقق الروية بدون هذه الشرايط محال وكلما كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان اراد
ان في العادة جرى تحقق المشروط الذي هو الروية عند حصول هذه الشرايط ومحال عادة ان
يتحقق الروية بدون هذه الشرايط مع جوازه عقلا فلا نزاع للاشاعرة بل غرضهم اثبات جواز
الروية عقلا عند فقدان الشرايط ومن ثم تراهم يقولون ان الروية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفي الشرطية
ما ذكرنا لا انهم يمنعون جريان العادة على ان يحقق الروية انما يكون عند تحقق هذه الشرايط
ومن تتبع قواعدهم علم انهم يحيلون كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يدرون
في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يحذو حذوهم كالمعتزلة
ومن تابعهم فحاصل كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الروية في حي مع فقدان هذه الشرايط
وان كان خرقا للعادة فاين هذا من السفسطة وانكار المحسوسات والمكابرة التي نسب هذا الرجل
اليهم وسياتي حلّه كما في التحقيقات انتهى كلام الناصب واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان

حاصل كلام المص قدس سره في هذا المقام دعوى البداهة ومرجع رد الناصب المطرود وترديده المردود
منع البداهة وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل كما قال المصنف وكثيرا ما يجاب عن مثل هذا المنع
بانه مكابرة لا يستحق الجواب اذ لا يلتفت اليها كما اجاب به صاحب المواقف عن مناقشة من يقدح في
حجية الاجماع وخبر وغيرها والحاصل انه لا نثبت اشتراط الامور المذكورة في الروية بدليل يتجه
عليه ايراد المنع والنقض على مقدماته بل نقول انه بديهة العقل الصريح يقتضيه كما احتج
بمثله افضل المحققين قدس سره في نقد المحصل عن شبهه من استشكل حكم الحس ونسبه الى الغلط
حيث قال لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره
لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكالات
انتهى وقال المص فيما سيجيء من مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضروري
باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت الاستدلالات في مقابلة الضروريات
انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك لعموم قدرته تعالى لكنه خارج عن محل النزاع اذ النزاع في
ادراك الباصرة بالالة المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل ان الروية لها معنى معروف
لا يتصور الا بان يكون المرئي في جهة والرائي له حاسة فلو اطلقوا الروية على معنى آخر
غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة فسلم انه يمكن ذلك لكان
عقليا لكن يصير به النزاع لفظيا وهو كما ترى واما ثانيا فلان ما نقله عن الاشاعرة من
انهم بنوا مسئلة الروية ونحوها على ما اشتهر من احالة الكل الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته
ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية بل الواجب نعم مع ارادته كاف
فيها حقيقة بمشعر فرض انتفاء جميع ما يتوهم له مدخلا حتى انه يجوز ان يتحقق الاحتراق
في شيء بدون النار اذا اراد الله تعالى احتراق شيء مما يقبله فاقول في ذلك الاساس اختلال
والبناء عليه محال وذلك لظهور استلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف تحقق الكل على
تحقق جزئه واللازم باطل اما بيان الاستلزام فلان تحقق الجزء جزء تحقق الكل وكون
الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضروري بل اولي وكذا يستلزم عدم توقف تحقق العرض
على الجوهر ووجه الاستلزام بين مما بين وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان
قال شرذمة قليلة لا يعتني بشانهم بقيام العرض بنفسه على انا نقول لا يظهر حصول معلول حادث
لا يكون قبله حادث بجري العادة مع قولهم بحصول حادث كذلك وقال الخطيب الكازروني
الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بان مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء يستلزم شيئا
آخر وان لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة بعضها بعضا فان وجود العرض يستلزم لوجود

الجوهر ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون و الحاصل انه
قد يكون شيئا لا يمكن وجود احدهما بدون الاخر و قال فخر الدين الرازي في المباحث
المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين
منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي
امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعداما
تاما صدرت عن الباري تعالى ولا تاثير للوسايط في الايجاد بل في الاعداد انتهى وظاهره
يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التاثير مخصوصا بالباري تعالى وتامل واما
ثانيا فلان ما ذكره من ان الامامية يلحسون من فضلات الفلاسفة فليس الا مجرد ظهار
عصبيته على الحكماء والامامية و بعده عن اسرار الحكمة الالهية والله نعم ما وفق الناصب و اصحابه
لفقه الحكمة ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فلظهور انه بالارتقاء الى اعلام الفطنة
والاهتداء الى اقسام الحكمة يصير الناظر في حقايق الاشياء بصيرا ومن يؤت الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء الاسلام الذين اخذوا جواهر
الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا برحيق التحقيق من منابعها الكافلة لاحياء
الميت فاشتدت في علوم الاسلام عرافتهم وتاكدت في دقايق الحكمة قواهم وان وافقوا
الرعيل الاول من الحكماء في بعض المسايل والاحكام فلا يستخرج وجههم عن قواعد الاسلام
حتى يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة على من لم يصل يده الى موائد
الحكمة ولم يظفر على زلال الفطنة وشرب في ظلماء الجهل من سؤر الحشوية واختار الثوم والبصل
على الطيور المشوية ولنعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي عيسى بن زرعة في بعض رسايله تعريضا
على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين
لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان علم الحكمة اقوى الدواعي
الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهي مقدمة ظنها قد بنى به على مقدمة
فاسدة غير كلية تقريرها ان الحكمة مخالفة للشريعة وكلما هو مخالف الشيء مفسد له والكبرى
غير كلية فان الحلاوة يخالف البياض ولا يفسده والصورة يخالف المادة ولا يفسدها
واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر في المنطق مستخف بالشريعة
فان ذلك القايل طاعن في الشريعة لان كلامه في قوة قول من يقول ان الشريعة لا تثبت
عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم البهرجة التي يهرب من
النقاد ويانس بمن ليس من اهل المعرفة ومن قال ان الحكمة يفسد الشريعة فهو الطاعن في

الشريعة لا المنطق الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى كلامه وانت قد تلك تشنيع بما هو واصحابه
اولى به لا فتقار جلتهم على الامامية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال وغيرها بموافقتهم للفلاسفة فيها
فهو في ذلك حقيق بان ينشد عليه لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومما ينبغي ان
ينبه عليه في هذا المقام ان المقالات العجيبة التي تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهي الى مقدمات دقيقة
قد اطلع هو عليها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم وتواتر انه لم يكن من
اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين الحد والبرهان بل انما ذهب الى بعض تلك المقالات
بمجرد مخالفة اهل الاعتزال وحب التفرد في المقال طلبا بالرياسة الجهال ولهذا ترى الحكيم
شمس الدين الشهرزوري حمل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا على ذكائه
وشعوره ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين
فقال والعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة فوهم انه من الحكماء المبرزين
الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب
ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية
لا يعرف يرتب حدا ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيه
خبط عشواء انتهى واني كنت اظن اولا ان الحكيم المذكور ربما يتعصب في اظهار نقص الشيخ
الاشعري لعداوة دينية ونحوها حتى رايت في رسالة عليها السيد معين الدين الايجي الشافعي
الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويصدقه
حيث قال وليت شعري ما للاشعري لم يجعل مطلب الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد
والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال
عنه بدعة فلا ادري لم فر من حقيقة الكلام الى المجاز البعيد قال واعلم انه قد يرعوي
الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصرايح القران وصحاح الاحاديث
مثل ان افعال الله تعالى غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تاثر الرب عن شعوره
بخلقه وانت تعلم انه لا يشك ذو مسكة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية
وفعله متوقف عليه فاين التاثر نعم صفة فعله موقوفة على صفة ذاتية وكم من الصفات
الذاتية موقوفة على صفة مثلها انتهى بل بعضهم من شراح جمع الجوامع للفنار الرومي في مبحث
القدرة ان اكثر تلك المسايل التي تفرد بها الاشعري قد اخذها من العامة القصاص والوعاظ حيث
قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص
في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ

ولهذا اذا لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم
القدرة على الشي قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه
بوجوب او امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرائني ان اول
من اخذ منه ذلك ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في
كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا
في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احد عينيه
فصار اعور وهذا وان لم يرد عن رسول الله عليه السلام فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال
وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس عليه السلام اجوبة في مسايل كثيرة من هذا الجنس
انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقد دخل في مذهبهم قال المصنف
رفع الله درجته البحث الثالث في وجوب الروية عند حصول هذه الشرايط اجمع العقلاء كافة عدا
الاشاعرة على ذلك للضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لا يشك في حصول الروية عند
استجماع شرايطها وخالف الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك وارتكبوا السفسطة وجوزوا ان
يكون بين ايدينا بحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب
ملاصقة لنا تملاء الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها
الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها البته وكذا يكون بحضرتنا اصوات
هائلة تملاء اقطار الارض بحيث ينزعج منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات
وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد البته بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها
ولا نحسها اصلا وكذا اذا لمس احد بباطن كفه حديدة محمية بالنار حتى تبيض ولا يحس
بحرارتها بل يرمي في تنور اذيب فيه الرصاص او الزيت وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص
المذاب ولا يدرك حرارته وتنفصل اعضاؤه وهو لا يحس بالالم في جسمه ولا شك ان هذا
هو عين السفسطة والضرورة تقضي بفساده ومن يشك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات
انتهى كلامه قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان شرايط الروية
اذا تحققت لم تجب الروية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر عن الروية
مع وجود الشرايط وان كانت العادة جارية على تحقق الروية عند تحقق الامور المذكورة ومن
انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته
ونقله اصحاب جميع المذاهب من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما خرج ليلة الهجرة من داره والقريش قد احدقوا بالدار يريدون قتله فرماهم ورمى على وجوههم
بالتراب وكان يقرأ سورة يس وخرج ولم يره احد وكانوا جالسين غير نائمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان عدم
حصول الروية جايز مع وجود الشرايط بان يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الروية فعليه ان ينكر هذا وامثاله
ومن الاشاعرة من يمنع وجوب الروية عند استجماع الشرايط بانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا
وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرايط فظهر انه لا يجب الروية
عند اجتماع الشرايط والتحقيق ما قدمناه انهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الروية عقلا
وامكان تعلق القدرة به فاين انكار المحسوسات واين هو من السفسطة ثم ما ذكر من تجويز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات والتفقعات الشنيعة والكلمات الهايلة المرعدة
المبرقة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورأيه الكاسد الفاسد
فهو شي ليس بقول ولا مذهب لاحد من الاشاعرة بل يورد الخصم عليها في الاعتراض ويقول اذا
اجتمعت شرايط الروية في زمان وجب حصول الروية والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها
هذا هو الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية
يجوز نقايضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي
لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي
الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الروية
لا تجب عقلا عند تحقق الشرايط ويجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه محالا عادة والخصوم
لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي وجملة اعتراضاته ناشية من عدم هذا الفرق
ثم ما ذكر من الاضواء وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها من قعقعة الشنان بعد ما قدمنا
لك البيان انتهى اقول ما ذكره لاصلاح سفسطة الاشاعرة في هذه المسئلة من وقوع
خرق العادة في معجزات الانبياء سيما ما اتفقوا عليه من معجزة نبينا عليه السلام ليلة الهجرة
بروده على الكفار من غير ان يراه احد منهم لا يصلح لما قصده من الاصلاح ولن يصلح العطار ما افسد الدهر
وذلك لانه لا يلزم ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الروية مع وجود الشرايط ولم لا يجوز
ان يكون باحداث حايل من غشاوة غيم او دخان او غبار ونحوه كما اشار اليه الباري سبحانه في
سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وبقوله في سورة
يس وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم
جعلنا على ابصارهم غشاوة وحلنا بينهم وبينه كذا في اكثر التفاسير واما ما نكا كا بد من
بناء الاشاعرة ذلك على قاعدة جريان العادة وان حاصل كلامهم هو ان الروية لا تجب عقلا
عند تحقق الشرايط الخ ففيه ما سبق من الكلام على هذه القاعدة المشومة مردود بان عند تحقق

الشرائط واجتماعها يكون العلة التامة للروية متحققة ضرورة فلو انكر معها عدم الروية لزم امكان
التخلف المعلول عن العلة التامة فظهر ان منشا غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه
من المحال العقلي والمحال العادي وان الناصب المتقلد جرت عادته باعادة كلامهم فان التخلف
العادي فيما نحن فيه من الروية واسبابها وشرائطها انما يتصور بان يعدم القادر المختار جميع
اجزاء علتها التامة او بعضها ويوجد بدلها معلولا اخر كما قيل في انقلاب الحجر ذهبا ونحوه لا ان
يوجد ذلك المعلول اعني الروية بعينه بدون علة التامة واما نفيهم للعلية والمعلولية الحقيقية
بين الحوادث فهو سفسطة اخرى اولى بالتشنيع واحرى فافهم واما ما ذكره الناصب في حاشيته
جرحه هذا من انه ان اريد من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نراها الحكم بامكانها
الذاتي فهذا عين مذهب الاشاعرة وليس يظهر فيه فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان
اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم اباء العقل عن تحققها فهو ممنوع اذ عند الرجوع الى الوجدان
نعلم بتحقق العلم العادي بانتفائها والاستبانة لامكان الذاتي انتهى فمردود بان مراده بالجواز هو الحكم بامكان عدم
تحقق الروية عند شرائطها الذي هو نقيض ضرورة حكم العقل بانها واقعة عند شرائطها فلا يمكن ان يتحقق مع الحكم
بوجوب تحقق الروية عند شرائطها وقد قلت خلافه هذا خلف والتحقيق ان مبنى الدليل وجوابه
على مقدمة اختلف فيها الفريقان وهي ان المعلول عند تحقق جميع ما يتوقف عليه بحسب العادة
هل يجب تحققه ام لا فمن قال باستناد الافعال اليه وهم الاشاعرة قالوا بانه غير واجب الا انه
عادته جارية بايجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باستناد بعض الافعال الى غيره وهم الامامية
والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة حاكمة كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته البحث الرابع في امتناع الادراك عند فقد الشرائط الاشاعرة خالفوا جميع العقلاء
في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرائط فجوزوا في الاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد ويبصر
النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جبال
والحيطان ويسمع الاطرش وهو في طرف المشرق اخفى صوت يسمع وهو في طرف المغرب
وكفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة ودخوله في السفسطة هذا اعتقاده وما اعجب
حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم الاجسام قدرا واشدها لونا واشرقها النامية ارتفاع
الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الاصوات الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر الاجسام
واخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية
في انكارهم المحسوسات الى هذه الغاية ووصل الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء
حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال خروجه اناسا

فضلاء محققين في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا مثل هذا الاشخاص في الحضور ولا يشاهد ذلك
فهم ابلغ في السفسطة منهم ولكن فلينظر العاقل المنصف المقلد هل يجوز ان يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم
واسطة بينه وبين الله ويكون مقلدا لمن يرجع اليهم ويقبل منهم امرا فان جوز ذلك لنفسه
بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلع ربقة التقليد من رقبته وباء بالاثم نعوذ بالله من زلل الاقدام
وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل جرب الامور فانه لا يشك في ادراك السليم جرار الماء
لا التي فيها ماء حتى تنفصل اعضائه ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم يجوز
عليهم جيش عظيم ويقتلون ويضرب فيهم البوقات ويرتفع الرهج وتشتد الاصوات ولا يشاهد
ذلك احد منهم ولا يسمعه ومحال ان يرفع اهل الارض باجمعهم ابصارهم الى السماء ولا يشاهدونها
ومحال ان يكون في السماء الف شمس وكل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها
ومحال ان يكون لانسان واحد مشاهد ان عليه راسا واحدا الف راس لا يشاهدونها وكل واحد منها
مثل الراس الذي يشاهدونها ومحال ان يخبر واحدنا على صومعة الف نفر بحضرة الف نفس كل واحد
منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيدا ما قام ويكون قد اخبر بالنفي ولم يسمع الحاضرون حرف النفي
مع تكرره الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى من علمنا
بانا حال خروجنا من منازلنا لم تنقلب الاواني التي فيها اناسا محققين في علم المنطق والهندسة
وان الشيخ الذي شاهدناه بالامس هو الذي نشاهده الان وانه لم يحدث حال تغميض العين الغيبة
ثم انعدم عند فتحهما مع ان الله تعالى قادر على ذلك وهو في نفسه ممكن وان المولود الرضيع الذي
يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة مع امكانه في نفسه وبالنظر الى قدرة الله تعالى
وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل التكذيب في هذه القضايا الجارية فكيف بالقضايا
التي جوزها الاشعرية التي يقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ومن اعجب الاشياء جواب رئيسهم
وافضل متاخريهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع حيث قال يجوز ان يخلق الله تعالى في حدقة الحباة
بالنار برودة عند ذلك ويجامس النار فلهذا لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها والضوء يجوز ان يخلقه الله تعالى
في الجسم البارد وغفل عن ان هذا ليس بموضع النزاع لان المنازع فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة
يلمس الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون
ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل
بعد وضع الفقعقعة ان الاشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق الروية وعدم تحققها ولهذا
هذا الاعتبار دخلوا في السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الروية لتعرف ان هذا
الرجل مع فضيلته قد اخذ سبل التعصب عمي بصيرته تعقول دخل السوفسطائية الى نفي حقائق الاشياء

نهم يقولون ان حقيقة كل شئ ليست حقيقته فالنار ليست بالنار والماء ليست بالماء ويجوز ان يكون حقيقة
الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس لشئ حقيقة فيلزم منهم ان تكون النار التي نشاهدها
لا تكون نارا بل ماء وهواء وغير ذلك وهذا هو السفسطة وينجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات
ويبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها مما
ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته التي
هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شئ واجبا عند حصول
الاسباب الطبيعية ولا يكون شئ ممتنعا مفقودا لاجل الوجوب عند فقدان الاسباب والشرائط ولكن جرت
عادة الله تعالى في الوجود ان الاشياء يحصل عند وجود شرائطها وينعدم عند انعدامها فهذه العادة
في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشئ الذي له شرائط في الوجوب يجب تحققه عند وجود تلك الشرائط
وانتفاؤه بحسب ما جرى من العادة وان كان ذلك الشئ بالنسبة الى القدرة غير واجبة لا في صورة التحقق
لتحقق الشرائط ولا في الانتفاء لانتفائها بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلف
ذلك الشئ وكذا تحقق ذلك الشئ مع انتفاء الشرائط اذ لم يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة الى
قدرة المبدأ الذي هو الفاعل المختار مثلا الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط وجب تحققها عند تحققها
وامتنع وقوعها عند فقدان الشرائط كل ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات
بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها فانعدم تحقق الرؤية عند وجود الشرائط او
تحققها عند فقدان الشرائط محال عادة لانه جاز على خلاف عادة الله وان كان جائزا عقلا اذ اجعلنا قدرة
الفاعل وارادته علة تامة لوجود الاشياء هذا حاصل مذهب الاشاعرة فيا معشر الاذكياء اين هذا
من السفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورده هذا الرجل في هذه المباحث من الاستبعادات
والتشنيعات واما جواب الامام الرازي فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون الحديدة
المحماة الخارجة من التنور ويجوز عقلا ان لا يعرف شيئا فذكر الامام وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب
الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب واما قوله الى المتنازع
فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال اشتداد حرارته
ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فنقول فيه قد عرفت آنفا ما ذكرنا من معنى هذا
التجويز وانه لا ينافي الاستحالة العادية فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه
محال عقلي كاجتماع الوجود والعدم فيجوز ان يتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة
من التاثير ومن انكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم انتهى كلامه واقول
حاصل ما ذكره في جل هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي او جعل النزاع لفظيا كما حققناه

سابقا ولنفصل الكلام في تزييف ما نسبه من المقدمات لئلا يظن بنا ظان ان اكتفاءنا بالاجمال للعجز
عن ايضاح المقال فنقول اولا ان جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق الاشياء فان افضل السوفسطائية
وهم اللاادرية على ما في المواقف قائلون في التوقف في بطلان الحسبان لا نفي حقائق الموجودات
وهم الذين نسبوا اليهم جواز انقلاب الاواني في الدار اناسا فضلاء وشبهوا مقالة الاشاعرة
بمقالتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق الاشياء ليدل على اطلاقه
ثم ذلك النفي منسوب الى طائفة اخرى منهم يسمون بالعنادية ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة
لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته ومشابهته للسفسطة مطلقا وبالجملة ما تكلفه في بيان الفرق
بين مذهبي السوفسطائية والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة لان السوفسطائية على ما قرره
ينفون كون اصل الحقائق من الاسباب والمسببات موجودة والاشاعرة ينفون كون سببية تلك
الاسباب موجودة وكلا النفيين مخالف لبديهة العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى ان ما ذكره في تقرير كلام
السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار الخ لان هذا التجويز فرع القول بثبوت
الحقيقة والمعروض انهم ينفون حقائق الاشياء فتامل وايضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن
ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون مذهب الجماعة سموهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي
في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المصنف العلامة في قوله وهل بلغ احد من السوفسطائية
على هذا المعنى حتى لا يقع في الغلط وثانيا ان ما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة من ان الاشياء
الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود
الاشياء الخ مدخول بانه كلام متناقض لان حصره للعلة التامة في القدرة اخرا ينافي قوله انما يحصل
ويوجد بارادة الفاعل المختار بل ربما يشعر بعدم مدخلية ذات الفاعل في ذلك وفيه ما فيه مع
ان في كون الباري تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلاما مذكورا في علمي الحكمة والكلام وحاصله
انه لو كان الواجب مع علة تامة للحوادث لزم قدم الحوادث او حدوث الواجب واستيفاء ذلك في
الكتب المتداولة بما لا مزيد عليه فليطالع ثمة وما في المقدمات اعادة لما ذكره في شرحه للمباحث
السابقة وقد ذكرنا ما فيه ثمة فتذكر وثالثا ان ما ذكره في تاويل جواب الرازي غير منطبق على
دفع الاستبعاد الذي قرره هذا الشيخ فان الاستبعاد انما وقع في تجويز عدم الاحساس بحر الجسم
الحار حال حرارته لا مطلقا كما يدل عليه تصويره للصورة التي استبعدها الخصم وبما قررناه ظهر
من عدم جدوى المعنى الذي ذكروه لتجويزهم ما وقع فيه الاستبعاد اندفع ما ذكره هاهنا
بقوله فقد عرفت آنفا ما ذكر من معنى هذا التجويز الخ ورابعا ان ما ذكره من ان من انكر هذا
فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم على نبينا وعليه السلام مدفوع بما ذكره في حاشية شرح

وسببية سببها

من انه لا يلزم من انكار هذا انكار الآية لجواز ان يكون واقعة ابراهيم عليه السلام على طريق ان الله تعالى سلب
الحرارة من النار وما ذكره في جوابه من ان الظاهر من لفظة على في قوله تعالى بردا وسلاما على ابراهيم
ان النار مع اتصافه بالحرارة لم يؤثر في ابراهيم عليه السلام لا انه صار باردا والا كان الانسب الاكتفا
بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم بانسبيته وكيف يكون كذلك مع ظهور ان الاكتفاء
بقوله يوهم كون البرد المتعدي بعلى للمضرة وما قال من ان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به
مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على احد فان مذاقه الصفراوي المبتلى بمرارة عداوة اهل البيت عليهم السلام
وشيعتهم ربما يجد الامر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي العسل مرا وان اراد به ذوق غيره
فعلى تقدير حجيته لا نسلم انهم يجدون معنى الآية على حسب ما وجده كما ادعاه وهذا لم يكن مما يخفى على من به ادنى
مسكة لكن دابدن المحجوج المبهوت دفع الواضح وانكار المستقيم بدعوى الذوق والفهم السقيم شعر
وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في ان
الوجود ليس علة تامة في الرؤية خالفت الاشاعرة كافة العقلاء ههنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة
فقالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا فجوزوا رؤية كل شيء موجود سواء كان في حيز ام لا وسواء كان مقابلا
او لا فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية مما لا يناله
كالروائح والطعوم والاصوات والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك في ان هذا مكابرة
للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروائح انما تدرك بالشم لا بالابصار
والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والصوت انما يدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا
فان فاقد البصر يدرك هذه الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا
الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه سوفسطائي ومن اعجب الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق
في الهواء مع عدم الساتر بيننا وثبوت رؤية هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا من تغفل
قائله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات
جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر في المواقف وشرحه انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها
من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول والعرض في الجسم
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام
بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء
واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤيتنا الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم
فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك
لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم

لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد
بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر
والعرض سواهما لكن الحدوث عدمي لا يصلح للعلية فاذن العلة المشتركة الوجود وانه مشترك
بينها وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب ثم ان هذا
الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل
والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه
الاشياء التي ذكرناها لجري العادة من الله بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعالى اجرى عادته بعدم خلق
رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار
ويقولون هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعادا
ناشئا عما هو معتاد في الرؤية والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا يؤخذ من العادات بل
مما يحكم به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ثم من الواجب في هذا المقام ان يذكر
حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد عن الطبائع السليمة فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها
ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي
الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هي تاثر الحاسة فقط كما حقق في موضعه فهي حالة
يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصيرة في ادراك المعقولات وكما ان البصيرة في الانسان تدرك
الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر يدرك الاشياء ومحلها الحدقة في الانسان ويجوز عقلا ان يكون
تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط ومحل وان كان يستحيل ان يدرك الاشياء بالمقابلة وباقي الشروط
عادة فالتجويز عقلي والاستحالة عادية كما ذكرنا مرارا فاين الاستبعاد اذا تامله المنصف ومآل هذا يرجع
الى كلام واحد قدمناه انتهى واقول لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل الذي
سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي كما ذكره المصنف فلا يلتفت اليه كما في سائر البديهيات
على ما مر ثم ان الدليل الذي نسبه الى شيخه الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق
ان يسمى بالشبهة وفيه سوى ما ذكر من النقض مفاسد اخرى مذكورة في كتاب الاصحاب وغيرهم
حتى ان فخر الدين الرازي اورد عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسولة واعترف بالعجز عن الجواب
عنها وسيجيء كلامه بعينه عنقريب ان شاء الله تعالى واقبح من ذلك التزامه لازم النقض المذكور الذي
لا يلزمه الا الاشعري الذي هو بمعزل عن الشعور وما اشبه حاله في مدافعته مع الخصم الذي اوقعه في
مضيق الالزام بالالتزام بحال رجلين تصارعا وكان احدهما اقوى في القدرة من الآخر فبطرحه
ويدوس صدره حتى ينقطع نفسه ثم لما سئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعترف

من غاية الجهل والعصبية بحيث يحكونه برو ماجراي تو با فلان فالحق في الجواب او لكد بر سينه من ميزند
ومن نفس ميزدم فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام مكررا
ثم ما ذكره من التحقيق المشهور لا يقتضي ان الرؤية ليست بالابصار حتى يدفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة
من عدم رؤية المرئي مع شرائطها بل هو انما ذكر لتحقيق محل النزاع وانه لا نزاع لنا في جواز الانكشاف
التام العلمي ولا للمتنبين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع في الخارج
من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا راينا الشمس آه وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد
للتجريد فلا فائدة في ذكر ذلك الا تكثير السواد وتضييع المداد كما لا يخفى على من امعن النظر و اجاد
قال المص رفع الله درجته البحث الرابع في ان الادراك ليس بمعنى الاشاعرة خالفت العقلاء
في ذلك وذهبوا مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكار الضروريات فان العقلاء باسرهم قالوا ان
صفة الادراك يقتضي حصول كون المدرك مناسبا لا اثر به والاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى
حصل في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقدت الشرائط وان لم يحصل لم يحصل
الادراك وان وجدت جميع الشرائط وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شان الادراك ان
يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا
يدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق وح يلزم تعلق الادراك بالمعدوم بان
الشيء سيوجد وبان الشيء قد كان موجودا او بان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس
والسمع لانه لا فرق بين رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية
المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح وايضا يلزم ان يكون الواحد منا رائيا
مع الساتر العظيم البتة ولا يرى الفيل الاعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون
المعنى قد وجد في الاول وانتفى في الثاني وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم
ان كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما يكون بمعنى آخر واي عاقل يرضى لنفسه
تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم
والقدرة والطعوم والرائحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن
وهل هذا الا محض السفسطة وانكار المحسوسات ولم يبالغ السوفسطائية في مقالتهم هذه المبالغة
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الظ انه استعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل
كلامه ان الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط
وهذا ما قدمنا ذكره غير مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا الكلام ثم ان قوله وجوزوا بسبب ذلك
ادراك المعدومات لان من شان الادراك يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال

عدمه

عدمه كما يحصل حال وجوده استدلال باطل على مدعى مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل في
الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل
السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم في الرؤية ثم ما ذكره
من ان العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضروري مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم
فقد ذكرنا انه ان اراد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم والاستبعاد
لا يقدح في الحقائق الثابتة بالبرهان ثم ما ذكره من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان
يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان
رؤية المعنى انما يكون لمعنى آخر فالجواب ان العقل يجوز رؤية كل موجود وان
استحال العادة فالرؤية اذا كانت موجودة بل يصح ان ترى بنفسها لا برؤية اخرى فانقطع التس كما ذكر
في الوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة ثم ما ذكره من باقي التشنيعات
والاستبعادات فقد مر جوابه غير مرة ونزيد جوابه في هذه المرة بهذين البيتين شعر
وذي سفه يواجهني بجهل واكره ان اكون له مجيبا يزيد سفاهة وازيد حلما كعود زاده
الاحراق طيبا انتهى كلامه واقول لا يخفى ان كلام المص قدس سره صريح في هذا المبحث
ايضا في استعمال الادراك في الاعم واصرح من الكل في التعميم للكل قوله في آخر هذا البحث
م واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة
م والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والرائحة آه واما ما قدمه
من البيان فقد اثبتنا عليه سابقا بما يجري مجرى العيان واما ما ذكره من ان كون الرؤية
بمعنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره
في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم فاقول
وهنه ظاهر لان ما ذكره المص في الفصل السابق هو ان الاشاعرة قالوا ان الوجود علة في كون
الشيء مرئيا وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد تصريح امام الحرمين لدفع بعض مفاسد الدليل
المشهور الماخوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله الش سابقا بان المراد بالعلة هنا متعلق
متعلق الرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون ويلزم من ذلك رؤية المعدوم لانهم
جعلوا الوجود بشهادة امامهم متعلقا للرؤية وهو امر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج
كما تقرر في محله ان قلت يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر به كلام الش بناء على المسامحة
المشهورة قلنا لا يقبل ذلك لانه اما ان يراد من الموجود مفهوم الموجود الكلي فالكلام فيه كالكلام في الوجود
واما ان يراد به ما صدقات الموجود فهو ليس امرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما اخذ في الدليل

المذكور ثم ما ذكره من الترديد فى دفع استبعاد روية الطعوم والروايح مردود بما قلناه ايضا
فقد كره ثم ما اجاب به عن لزوم المقسم فى الروية من ان الروية اذا كانت موجودة يصح ان يرى
بنفسها تحقيق بارد من هذا الرجس المارد فى القاعدة الكلية التى زعم اصحابه عقليتها
فى الروية واقدح منه ما ذكره من ان القوم دفعوا التسلسل فى الوجود على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره
فى دفع التسلسل فى الروية فانه قرية بلا مرية فان القوم ذكروا ان الوجود ليس موجودا فى الخارج والا لكان له وجود
اخر موجود فى الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية ولم يقولوا ان التسلسل ينقطع بكون الوجود
موجودا بنفسه لا بوجود آخر واما ما انشده فى دفع استبعادات المص قدس سره من البيتين فهو معارض
بعدة ابيات انشاها ابو العلا المعري فى شان امثاله من القاصرين الجاهلين فى طعن الكملة الماهرين
وهى هذه **شعر** اذا وصف الطائى بالبخل مادر وعير قسا بالفهاهة باقل وقال السها للشمس
انت خفية وقال الدجى للصبح لونك حائل فيا موت زر ان الحيوة ذميمة ويا نفس جدى ان دهرك هازل

قال المص رفع الله درجته المبحث السابع فى انه تعالى يستحيل ان يرى خالفت الاشاعرة
كافة العقلاء فى هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى يرى للبشر اما الفلاسفة والمعتزلة والامامية
فانكارهم لرويته تعالى ظاهر ولا تنكفيه واما المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رويته تعالى لانه
لانه عندهم جسم وهو مقابل للرائى فلهذا قالوا بامكان رويته ولو كان مجردا عندهم
لحكموا بامتناع رويته فلهذا خالفت الاشاعرة باقى العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة قاضية
بان ما ليس بجسم ولا حال فى الجسم ولا فى جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون مقابلا ولا فى حكم المقابل فانه لا يمكن
رويته ومن كابر فى ذلك فقد انكر الحكم الضرورى وكان فى ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا ايضا
آيات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رويته تعالى فانه قال عز قائلا لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه ذكره
بين مدحين فيكون مدحا لقبح ادخال ما لا يتعلق بالمدح بين مدحين فانه لا يحسن ان يقال فلان عالم
فاضل ياكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفى الابصار له كان ثبوته له نقصا والنقص عليه تعالى محال
وقال تعالى فى حق موسى عليه السلام لن ترانى ولن للنفى المؤبد واذا امتنعت الروية فى حق موسى عليه السلام
ففى حق غيره اولى وقال الله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم ولو جازت رويته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم واذا كانت الضرورة قاضية
بحكم ودل محكم القران ايضا عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والاشاعرة قالوا بخلافه
وانكروا ما دلت الضرورة عليه ما قاد القرآن اليه ومن خالف الضرورة والقران كيف لا يخالف
العلم النظرى والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى اقواله وجعله اماما يقتدون
به وهل يكون اعمى قلبا ممن يعتقد ذلك واى ضرورة تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يعهد منهم شيء

من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى ما دلت الضرورة عليه ونطقت به الايات
القرانية بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وارتكاب ضد ما دلت الضرورة عليه ولو جاز ترك ارشاد المقلدين
ومنعهم من ارتكاب الخطاء الذى ارتكبه شايخهم ان انصفوا لم نطول الكلام بنقل مثل
هذه الخرافات بل اوجب الله تعالى علينا ارشاد العامة بقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول ذكر فى هذا المبحث خلاف الناس فى روية الله تعالى واما ما نسبه الى
الاشاعرة من اثباتهم المخالفة للباقين وذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن روية ما ليس بجسم فقد علمت
ان الروية بالمعنى الذى ذكرناه ليست مختصة بالاجسام ولا يشترط بشرط لكن جرى فى العادة اختصاصها
بالجسم المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا فى جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة
ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد فى الاحاديث الصحيحة وان
يحصل هوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالروية فمن يعتبر عن الروية بما ذكرناه وجوز
حصوله فى حقه تعالى على الوجه المذكور فاين هو من المكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل به على
عدم جواز الروية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك فى لغة العرب هى الاحاطة الا ترى فى قوله تعالى
قال اصحاب موسى انا لمدركون فلا شك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات
الحكماء لا فى كلام العرب فيكون الادراك بمعنى العلم والاحساس فلا شك ان الاحاطة به تعالى نقص فيكون نفيه
مدحا والروية التى نثبتها ليست احاطة ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى لن ترانى لما سال
الروية ولن للنفى المؤبد فامتنعت الروية فى حق موسى ففى غيره من باب الاولى فقد اجاب الاشاعرة
بمنع كونه للنفى المؤبد بل هو للنفى المؤكد وعندى انه للنفى المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام
العرب ولكن التابيد المستفاد فيه بحسب مدة الحيوة مثلا اذا قال احد لغيره لن اكلمك فلا شك انه
يقصد التابيد فى زمان حيوته لا التابيد الحقيقى الذى يشمل زمان الاخرة وهذا معلوم فى العرف
فالمراد بلن ترانى نفى الروية فى مدة الدنيا وهذا لا ينافى روية موسى عليه السلام فى الاخرة وكذا فى قوله
ولن يتمنوه ابدا فان المراد منه تابيد نفى التمنى مدة الحيوة للعلم بان اليهود فى الاخرة يتمنون الموت للتخلص
من عذاب الاخرة ثم ما ذكره من اعظام الله تعالى سوال الروية من اليهود فى القرآن والذم لهم بذلك السوال ولولا
ذلك لما استحقوا الذم بالسوال فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الروية تعنتا وعنادا ولهذا نسبهم
الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم
الها فلما علمنا ان العقل لا يابى فى صحة روية الله تعالى والنصوص لا يدل على نفيه فقد تحققت ان ما ادعاه
هذا الرجل من دلالة الضرورة والنص وتوافقهما على نفى الروية دعوى كاذبة خاطئة ولولا ان الكتاب

بغير موضوع لبسط الدلائل على المدعيات الصادقة الاشعرية بل هو موضوع للرد على ما ذكر من
القدح والطعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ما تخير فيه الباب
العقلاء ثم نزر انتهما ومكان رصانتها ولكن لا تشغل لنا في هذا الكتاب الا كسطامات ذلك الرجل
ومزخرفاته وبالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التامل في مسئلة الرؤية ان المتنازعين فيها
ربما بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما اطلع سبقني فيه احد من علماء السلف يؤيد ذلك ان
المعتزلة ومن تابعهم الامامية من نفاة الرؤية يذكرون في معنى الحديث المشهور وهو
قوله صلى الله عليه وسلم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ان المراد الانكشاف التام
العلمي الذي لم يحصل في هذه النشاة الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف في النشاة الثانية
والاشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي ولا يشترط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ثم ذكروا الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس
الخمس الظاهرة انها علم بمتعلقاتها فالابصار الذي هو عبارة عن الادراك بالباصرة يكون
علما في الحقيقة وليست الرؤية الا ادراكا بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غايته
انه حاصل من هذه الحاسة المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله التي دلت عليه الاحاديث
هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصولها فكما يجوز ان يكون محل حصول
هذا الانكشاف قلبا فليجوز المجوز ان يكون محله عضوا آخر هو البصر لم يرتفع النزاع بالكلية والله اعلم
انتهى كلامه واقول كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات مموهة عاطلة لا يعود الى طائل
ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من حال ما احاله ههنا على ما اسبقه بقوله فقد علمت وقد
او قد سبق منا ما حاصله ان احدنا لا يرى الا بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا
كالجسم او حالا في المقابل كاللون او في حكم المقابل كالوجه في المرآة والله تعالى ليس كذلك وقد ذكرنا
ان الضرورة قاضية بذلك ولهذا نبادر الى تكذيب من اخبر بانه راى شيئا ليس كذلك كما نكذب من اخبر
بانه راى جسما غير متحرك ولا ساكن وجحد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من المعتزلة
والامامية ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة وصناعة التمويه
كما لا يخفى على العاقل اللبيب واما ثانيا فلان ما استدل به من حديث انكشاف الله تعالى للموحد
انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعدم صحة سنده فان راويه قيس بن حازم وقد اختل عقله
في آخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته فمن الجائز ان يكون المراد من الرؤية
فيه العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل او لم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه
انكم ستعلمون ربكم علما يقينا ضروريا كما تعلمون القمر ليلا والتشبيه المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي

مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما روي في النهج عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام
وقد سئل عنه هل رأيت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره قيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان
ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان لا يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين
لانا نقول العلم قد يكون بمعنى عرف لا يتعدى الا الى مفعول واحد ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعولان قد حذف
لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا
لهم على قراءة من قرأ بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من الادراك في لغة العرب هو الاحاطة فلعله اخذ
ذلك من كلام الشارح الجديد حيث قال عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالآية المذكورة
فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان
يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته
ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته انتهى وفساده
ظاهر لان تخصيص معنى الرؤية بذلك مما لا يوجد في كتب اللغة المعروفة فيكون القول به على سبيل التشهي
والعناد ولان كون حقيقة الادراك النيل والوصول كما اعترفوا به لا يدل على معنى الادراك بالبصر هو
الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولان اخذ ذلك من ادركت فلانا اذا لحقته غير ظاهر ولانا لا نسلم
صحة قولك رأيت القمر وما ادركه بصري فلا يثبت ما هو بصدده على انه معارض بانهم يقولون ادركت الشمس
ولا يريدون رؤيتهما من جميع جوانبهما واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة مدح له تعالى غير
مسلم لان السماء وغيرها من الاجسام العظيمة تشاركه في انه لا يحيط بها الابصار تامل وما قال الرازي
من انه انما يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جائزة عليه وكان تعالى قادرا على منع الابصار
عن ذلك مدفوع بجريان مثل ذلك في المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابا
واما قياسه لذلك على المدح بنفي الظلم والعبث فغير صحيح لان المدح ههنا راجع الى الفعل وما كان
كذلك فلا يتم المدح فيه الا مع القدرة عليه ولهذا لا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك
بخلاف ما كان راجعا الى الذات فانه غير مقيد به واما خامسا فلانه ان اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب
بمعنى العلم والاحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الادراك فتوجه المنع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم
اياه بذلك وان كان ذلك التفسير صادقا عليهما فلا يفيد فان ارباب اللغة يفسرون بعض الالفاظ المفهومات
كلية صادقة على افرادها من غير تعرضهم لتفاصيل الافراد عند الوضع بل يكتفي عندهم في كون تلك الافراد
افرادا لبعض المفهومات كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بذلك وهذا حاصل فيما نحن فيه وارتكاب
التجوز في وصول العلم الى المعلوم والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك واما
سادسا فلان ما ذكره من جواب الاشاعرة عن استدلال اهل العدل بقوله لن تراني من ان كلمة لن

للنفي المؤكد دون المؤبد بان الحمل على التاكيد مجاز بدليل سبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظة
الى التابيد وايضا الاية دالة على نفي رؤيته تعالى في المستقبل مطلقا فلا بد لجوازها او وقوعها في وقت
من المستقبل من مخصص ولا مخصص وما توهم من تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط بدليل انه يثبت عند انتفائها فيقال نظرت الى الهلال فلم اره
وتثبت الرؤية عند انتفاء النظر فيقال في الله تعالى راء ولا يقال ناظر وتعقب الرؤية بالنظر فيقال نظرت
فرايت ويجعل وصلة للرؤية فيقال انظر لعلك ترى ويجعل غاية في الرؤية فيقال ما زلت انظر حتى رايت
وما قيل من ان النظر اذا قارن بالى افاد الرؤية منقوض بقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
الى غير ذلك من الايات والاشعار المنقولة في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في الكلام على ان نفي
الادراك في الاية على الاطلاق ينصرف الى عموم الاوقات في المستقبل فيؤدي الى تابيد النفي بدلالة
الاطلاق لا بدلالة الدالة النافية عند من ينكر التابيد فيهما ثم ان تابيد لن ثابت بالنقل فالمنع في مقابلة
كما ترى نعم اذا دل الدليل على ارادة خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي وجب العدول
والحمل على النفي المؤكد في ذلك الموضع لنوع من المبالغة فاندفع استدلال بعض شارحي الكافية على كون لن
للتابيد بالاية المذكورة واما رابعا فلان ما ذكره من عند نفسه مدخول بانه لو سلم ان العرف يفهم
من كلمة لن التابيد في مدة الحيوة فانما يسلم فهم ذلك اذا كان كل من المتكلم بتلك الكلمة والمخاطب له
قابلا للفناء ولا نسلم انه يفهم ذلك اذا كان المتكلم بها حيا ابديا باقيا سرمديا كما فيما نحن فيه فتدبر
واما ثامنا فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تابيد نفي التمني في مدة الحيوة فللعلم
بان اليهود في الاخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الاخرة ففيه ما لا يخفى على معاشر العقلاء
من ان احدا لا يتمنى الموت عن صميم القلب وخلوص العقيدة خصوصا في الاخرة التي يعلم كل احد الحيوة
فيها ابدية نعم يتمنون التخلص عن العذاب بان يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة بلطفه ويعطيهم
الحيوة ابدا كسائر عباده المؤمنين واما انهم يتمنونه عن صميم القلب فلا كما يشهد به وجدان غير المعاند
وقد قيل به في تفسير قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وفي موضع من الكشاف تصريح به ولو سلم
فنقول نظم الاية ظاهر في التابيد ولما تحقق انهم يتمنونه في الاخرة علم بهذه القرينة ان المراد التابيد
بالنسبة الى اوقات الدنيا فمنع كون لن للتابيد مطلقا والتشبث بهذه الاية محل نظر واما تاسعا
فلان ما ذكره في جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى امر الرؤية ففساده ظاهر اما اولا فلان كل
لا ينكر ان العقاب والعتاب في كلا الايتين لطلبهم الرؤية وامتناعها كما يظهر من التامل في قوله تعالى
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن ينكر ذلك فهو ظالم
فانها لو كانت ممكنة لما عذبهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بلا مرية ان الله

لا يرضى بتعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن وطلبوه فاعترفوا بان يؤمنوا بعده وتوعد كما يدل عليه
قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم امكانها على وجه ملائم كما قيل في قوله تعالى
واما ثانيا فلانه وقال النبي العربي عليه السلام اغنوهم عن مسئلتهم ولو بصفرة تمر فعلى هذا
ظهر ان حمل ذلك على تعنتهم وعنادهم تعنت وعناد اذ لا يعقل تعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن
ولو في الاخرة وطلبوا الهداية عن نبيهم لكونهم متعنتين باعتبار شيء اخر ولعلهم فهموا التعنت من
اقتراح دليل زائد يدل على صدق المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيسابوري في تفسيره
وفيه ان اقتراح دليل زائد سيما اذا كان الدليل الاول نقليا والزائد دليلا عقليا ليتوافق النقل
والعقل ويحصل الاطمينان التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب والعتاب كيف وقد اتى
شيخ الانبياء ابراهيم عليه السلام بمثل ذلك حيث اقترح ارادة احياء الموتى لاطمينان قلبه كما
اخبر عنه في القران مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى ان الله لما خاطبه تعالى بقوله اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اي بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على
لجاجهم وانه بعد ما اورد موسى عليهم الرؤية لجوا وقالوا لن نؤمن لك اذ لا يقال ابتداء لن يقوم
بل يقال لا يقوم فاذا اختلف يقال للتاكيد الرد لن يقوم انتهى فاقول سقوطه ظاهر لان وقوع
الرد عليهم من موسى عليه السلام قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب ولم يذكره احد من المفسرين في
شان نزول هذه الاية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لا يذكر في ابتداء الكلام فهي مقدمة
كاذبة افتراها على اهل اللسان وكم لها نظير في فصيح الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن ههنا انهم
لما سالوا موسى اولا ان يكلمهم الله تعالى واجاب الله تعالى سوالهم فتشرفوا بلذة استماع كلامه ازداد
طمعهم وجرهم الى طلب ما هو اكبر واللذ كما ورد في المشهور ان من كرم المولى سوء ادب غلمانه فلغاية
الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الابرام وادرجوا كلمة لن في الكلام واما ثانيا فلان قوله
لو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك الخ يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك
بل منعهم عنه كما يدل عليه ما روي في شان النزول وسياق قوله تعالى اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء كما يجده
العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام واما عاشرا فلان ما اتى به من اظهار القدرة
على اقامة الدلائل البرهانية الرصينة العقلية على صحة الرؤية فعبثه ازكاه ويجلا له فقد
شيخه الاشعري وسائر مشايخه حيث لم يقدروا مع كثرتهم في مدة ثمانمائة سنة على اقامة دليل
عقلي اقناعي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار من نوازل سهام الاعتراض عليه
كبيت الزنبور وفي ذلك اهانة عظيمة لامامه فخر الدين الرازي لما ستذكره من انه هرب عن هذا

المضمار وارتكب عار الفرار فظهر ان ما ذكره من التصلف زيادة نفخة منه على طنبور طامات شيخه
الاشعري لا لكشف لما ستناه طاما ناشئ من كلام غيره واما ادعاء عثورا فلان ما سنح له بعد التأمل
في مسئلة الرؤية من جعل النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء السلف فيه انه من نقل الحق
لان امامه فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني قد سبقاه في ذلك لكنه رجع صريحا وهرب
فضيحة من غير عقله بقي باصلاح قباحته ويدفع لوث لوم الفرار عن ساحته فان جعل النزاع المشهور
الممتد بين الجمهور على مر الدهور لفظيا بامثال التكلفات التي ارتكبوها كما ترى مع ان تعدد عن
التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لظهور ان ما فرعه على ما نسجه بقوله فعلى هذا لكون الرؤية علما خاصا
وانكشافا تاما غير متفرع على ما نقله عن الامامية في معنى الحديث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن المص
في كتاب نهج المسترشدين انهم جعلوا الاحساس باقسامه مقابلا للعلم والاعتقاد وبهذا ظهر كذب ما ذكره بعيد
ذلك من اتفاق الفريقين على ان رؤية الله هي العلم التام والانكشاف الكامل واتضح ان ما تكلفه من التوفيق
من الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين فالاولى ان يتركه بخلاف ما فاته او يخص نفعه باعقابه واهل
موالاته وما اشبه تكلفه هذا بما يحكى انه قد سمع بعض الاكارين والدهاقين ان العنبر خثا البقر
البحري فتشاوروا في ذلك واشتروا العجول مع الزبيب فاجمعوا عن آخرهم على ان لنا ثيرانا فنضع حوضا عظيما
وندخل تلك الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنتطيب به ونهدي به الى الاصحاب والاحباب
ونبيع ما فضل من ذلك ونصرفه في حوائجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة
ونتخلص بذلك الشغل عن الاخراجات والخراجات والمطالبات الديوانية فجروا على هذا الراي وصنعوا
حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع فلما راثت الثيران اخذوا من خثاها
واستطابوه لان خثاء البقر في ذلك الوقت رائحة غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم
حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوه ثمة فلما راه العطار قال هذا عنبر ذكي الرائحة لا يوجد مثله في
خزانة السلاطين فاحفظوه لنفسكم ولاحبابكم وما فضل منكم فادخروه لاعقابكم على نفيس لا يعرف قدره
الا بصير كامل خبير عاقل مثلكم والى لكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجأ فخر الدين الرازي ومن
تاخر عنه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز عن اتمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي
فضح نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكره دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات الكثيرة عليه اعلم
ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي اوردناه واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا
بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي
وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث
فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا

عليه ولا تلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد ترويج
الدليل العقلي للاشاعرة بما امكنه فالاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل
العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية
هذا كلامه ونحن نقول ليس هذا الرجل المنتسب بالامام ولا للسيد المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما
وشهرة مكانهما بين الانام ابتداء هذا الطريق واثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه بالظواهر اذ لا يمكن التمسك
بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والا وجب التاويل كما في سائر
آيات التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع
مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى
اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع
هو الامكان ما لم يذد عنه الضرورة او البرهان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال
دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله تلميذه الخيالي في بحث المعاد من حاشية شرح العقائد
وقال الغزالي في رسالته المشهورة الكافلة لبيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي الآية ان امر الظواهر هين فان تاويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدرأ بالظاهر بل
يسلطه على تاويل الظاهر كما في ظواهر التشبيهية في حق الله تعالى انتهى هذا والحق ان الحق سبحانه وتعالى
لا يرى فانه بالمنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يقدر الانسان
على مشاهدة نور الانوار الذي نسبة نور الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه وانت خبير
بان الهواء لا يرى وكذا السماء للطافتهما والظاهر ان الله تعالى الطف الاشياء ولذلك يقول جل جلاله
في مقام التمدح لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فظهر انه لكونه مرئيا نقص بالنسبة
اليه نعم كيف لا وقد عرفت مما مر ان الرؤية بالبصر سواء كان في الحاضر والغائب مشروط بامور ثمانية ومن الشروط
المقابلة او ما في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم المساوية لاحوال الممكنات الى السفليات
الحسية الكثيفة لانا علمنا ان اللطافة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه مستور
بحجب الانوار ومحجوب بسرادقات الجلال والجمال فكيف يدركه عيون خفافيش الجهال تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا وقال جل جلاله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك
تبت اليك وانا اول المسلمين والظاهر ان تسبيحه عليه السلام في هذا المقام تنزيهه عن مشابهة الاعراض
والاجسام وتبرئة لسؤال الرؤية ولهذا قالوا انما اخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية وقد يخطر بالبال
انه لولا كرامة نبينا صلى الله عليه وسلم فانه تعالى رفع عن امته المسخ وبعض العقوبات الفضيحة
لنزلت عليهم ايضا صاعقة من السماء وانما اطنبنا في هذا المقام لكونه مزلة الاقدام للخصام

وبالله التوفيق في نيل الحق واصابة الملم **قال المص** رفع الله درجته المسئلة الثانية في النظر
وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يستلزم العلم الضرورة قاضية بان كل من عرف ان الواحد نصف
الاثنين والاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف الاربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه
ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لا يحصل من تينك المقدمتين ان العالم حادث
ولا ان النفس جوهر ولا ان الحاصل اولى من حصول هذين وخالفت الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك
فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا
يمكن ان يحصل وان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا
الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة وبين حصول العلم بان العالم محدث او ان النفس جوهر
او ان الانسان حيوان او ان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة
واي عاقل يرضى لنفسه اعتقاد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة يحصل
له علم ان العالم محدث وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل له العلم بان
الواحد نصف نصف الاربعة وان زيدا ياكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث وهل هذا الا
عين السفسطة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري ان حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك
بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى
قادر مختار فلا يجب عنه صدور شي منها ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة
الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء
فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقعة بقدرته واختياره تعالى فله ان
يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال
واذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر
قليلا فهو خارق العادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله
فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون عاديا هذا مذهب الاشاعرة
في هذه المسئلة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العادة ماذا فالخصم اما ان يقول ان استلزام النظر
الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم النظر للنتيجة مع حصول
جميع الشرائط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا وان اراد الوجوب عادة بمعنى استحالة التخلف عادة
وان جاز عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا واما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب
المقدمتين اتفاقيا فافتراء محض لان من قال بالاستلزام عادة على حسب ما ذكرناه من مراده لم يكن

قائلا بكونه اتفاقيا كما صرح هو في الامثلة على شاكلة طاماته وترهاته وكانه لم يفرق بين اللزوم العادي
وكون الشي اتفاقيا او يعرف ولكن يتعامى ليتسهل له التشنيع والتعنت والله اعلم **اقول** فيه نظر
ظاهر اما اولا فلان ما فرعه على كونه تعالى قادرا مختارا من عدم وجوب صدور شي ولا وجوب شي عليه
مردود بانه لا يلزم من كون الشي قادرا مختارا ان لا يجب عليه شي كما قالوا ان الوجوب بالاختيار عين
الاختيار فلعلهم قالوا انه يجب صدور الاشيا منه تعالى بمقتضى علمه ويمتنع عدم صدورها منه لانه
لا ينافي الاختيار واما ثانيا فلان ما ذكره من ترديد الخصم اما ان يقول كذا واما ان يريد كذا مدفوع بان الخصم
لا يقول ولا يريد شيئا من ذلك بل يدعي البداهة هنالك فحيث يحتم الاشعري بتلفيق الف ترديد وتشكيك
مثل ذلك ويقول ان بديهة العقل حاكمة بان تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلا
والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح هذا في اوائل الكتاب واما ثالثا فلان ما ذكره من ان
نسبة الاشاعرة الى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض غلط محض وما ذكره في
بيان ذلك تلبيس بحت فان القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم احد الطرفين
للآخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله واللزوم العادي ليس من العلاقات المعتبرة
في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف هذا الناصب ههنا في بيان مذهب
شيخه بانه لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة فيكون مصاحبة امرين عادة مساوقة
لكون صحبتهما اتفاقا كما اشار اليه المص قدس سره بل اطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل اطلاقه على اللزوم
العرفي الذي اخترعه اهل العربية في الدلالة الالتزامية ومن القضايا الاتفاقية ان هذا الناصب
حاول ببيان الفرق دفع التشنيع عن اصحابه فانعكست القضية بل زاد نغمة في طنبور البلية زادهم الله
مرضا وجعلهم لسهام البلايا غرضا بحق النبي الامين وعترته المعصومين **قال المص** رفع الله درجته
المبحث الثاني في ان النظر واجب بالعقل ان مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وان كان السمع قد دل عليه
ايضا بقوله تعالى قل انظروا وقالت الاشاعرة قولا يلزم منه انقطاع حجج الانبياء وظهور المعاندين عليهم وهم
معذورون في تكذيبهم مع ان الله تعالى قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا انه وجب
بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شي البتة فيلزمهم افحام الانبياء واندحاض حجتهم لان النبي
عليه السلام اذا جاء الى المكلف وامره بتصديقه واتباعه لم يجب ذلك عليه الا بعد العلم بصدقه اذ
مجرد الدعوى لا يثبت صدقه بل ولا بمجرد ظهور المعجز على يده ما لم ينضم اليه مقدمات منها ان هذه
المعجزة من عند الله تعالى ومنها انه تعالى فعله لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق
ولكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا فللمكلف
ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه ولا اعرف وجوبه الا

بقولك وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك فينقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب يتخلص به فينتفي فائدة
بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد الى اقوالهم ويكون المخالف لهم معذورا وهذا هو عين الالحاد والكفر
نعوذ بالله منه فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز اتباع من يؤدي مذهبه الى الكفر وانما قلنا بوجوب النظر
لانه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعلم
ان النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاجماع والاختلاف في طريق ثبوته فعند الاشاعرة طريق ثبوته
السمع لقوله تعالى انظروا ولان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب ومدرك هذا الوجوب هو الشرع لما سنحقق بعد هذا واما المعتزلة
ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون مدركه العقل لا الشرع و
يعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم
في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل والجواب من وجهين الاول النقض وهو ان ما ذكرتم
من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم
فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه
والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف
كل واحد من وجوب النظر مطلقا ووجوبه على الاخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطري
فينبه النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب
النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه لانا نقول كونه فطري
القياس مع توقفه على ما ذكرتم من المقدمات الدقيقة الانظار باطل وعلى تقدير صحته بان يكون
هناك دليل آخر فللمكلف ان لا يستمع اليه والى كلامه الذي اراد به تنبيهه ولا ياثم بترك النظر والاستماع
اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني
الحل وهو ان يقال النبي له ان يقول اذا قال المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر ولا انظر ولا افعله الا اذا
وجب علي وعرفت وجوبه ان الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر ولكن لا يلزم ان تعرف ذلك
الوجوب فان قال الوجوب موقوف على علمي به قلنا لا يتوقف اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب
فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم
بالوجوب فان قال ما لم اعرف الوجوب لم انظر قلنا ماذا تريد من الوجوب الذي ما لم تعرفه لم تنظر
فان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به اثما وفعله ثوابا قلنا فقد اثبت الشرع حيث قلت
بالثواب والاثم فبطل قولك وجوبه لا اعرف الا بقولك فاندفع الافحام وان قال اردت بالوجوب ما يكون

ترك الواجب به قبيحا لا يستحسنه العقلاء ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل
قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا راجعت العقلاء وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في
معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة فبطل قوله لم انظر ما لم اعرف الوجوب واندفع الافحام لا يقال
هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا اذعان
لمذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا ليس هذا من الحسن والقبح الذين وقع فيهما المنازعة اصلا لان
الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي
وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما
فهما عقليان بالاتفاق وهذا من ذلك الباب وستبين لك حقيقة هذا المبحث في فصل الحسن والقبح
ان شاء الله ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبياء مسلكا لم يسلكه قبلنا احد من السلف
واكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام كما هو ظاهر على من يراجع كلامهم والله اعلم اذا
عرفت هذا علمت ان الافحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا المبحث فاين الانجرار
الى الكفر والالحاد ثم من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة
بادنى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل والتعصب وهو رجل يريد ترويج
طاماته ليعتقده القلندرية والاوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة انتهى كلامه واقول
فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في دفع الايراد من النقض مردود بان للعدلي ان يقول اعرف بالبديهة
ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب فيستقل الذهن بهما الى وجوب
النظر ويحصل العلم من غير تعب ومشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل
موصوف بالصفات الكاملة فقال انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعوى فمن له عقل وفهم
يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المص وايضا ما ذكره من انه على تقدير صحة كونه فطري
القياس للمكلف ان لا يستمع اليه غير مسموع اذ ليس له ان لا يستمع اليه اذ لما كان وجوبه عقليا فان الالزام
العقل للسعي حينئذ لا يقتضي الاستماع عن النبي بل عن العقل وليس له ان لا يستمع من العقل الوجود
مقدمات عقلية فطرية مثبتة له انه يجب سماعه قطعا جلية والحاصل انه اذا كان شرعيا
فحكم الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي ثبت العرش ثم انقش واذا كان عقليا
فالكل بعد العقل وهو ثابت له فهو ينقش النقوش قطعا عقلية وباله محجوجة وعن حكمه وله محيص
قبل ثبوت الشرع عن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه يمكن ان يقال في دفع النقض
عن اهل العدل ايضا على اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى انه يجب عليه اداء تمام المعجزة
فلا يلزم الافحام وايضا يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال لو كان الحسن

والقبح عقليين امكن ان يتحقق الالزام فى بعض من الاوقات بالنسبة الى من حصل تلك المقدمات
وعرف بها عقلا ان الناظر فى المعجزة واجب سواء كانت تلك المقدمات ظاهرة او خفية او بالنسبة الى من يلقى
النبى عليه السلام اليه تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر و بواسطة تلك المقدمات حصلت له
العلم بوجوب النظر واما لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه لا وسيلة حينئذ الى معرفة وجوب
النظر الا قول النبى واخباره الموقوف قبوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة وجوب النظر الموقوف على قوله
والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة الزام النبى المكلف بالنظر فى بعض من الاوقات وكفى به محذورا
واما ثانيا فلان ما ذكره فى مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب فى الشرع فى نفس الامر ان اراد بنفس الامر فيه مقتضى
الفرهنگ والبرهان ونحو مما فرعه به فهو راجع الى الحسن والقبح العقليين وان اراد به ما فى العقل الفعال
ونحو من العالى فيتوجه عليه ان النفس بهذا المعنى مما لا يطلع عليه الا المعصومين فثبوت الوجوب فى نفس
الامر لا يدفع الافحام وانما يدفع باثبات الوجوب على المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد فى ان تحقق الوجوب
بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع فى ان وجوب الامتثال لقول النبى حين امر المكلف
بالنظر فى المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهى لا تثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالشرع فمتى لم يثبت الشرع
لا يثبت ذلك الوجوب والشرع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر ولم يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه اذ ان حجب
علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم فات به لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلى فانه
اذا قال انظر ليظهر لك صدقى فقال الذى ليس له تركه لوجوبه عقلا لثبوت الحل العقلى الحاكم بحسن التكليف ومن
المكلف به ما لا يستقل العقل للاهتداء الى دركه فيجب الرجوع فى مثله الى المؤيد من عند الله تعالى واما
ثالثا فلان ما خص به فى هذا المقام من افاداته المضحكة الباطلة مردود من وجوه اما الاول فلانه لا يلزم
من قول المكلف اريد بالوجوب الذى الزمتك اثابته على ما يكون ترك الواجب به ثوابا او فعله ثوابا اثباته
للشرع وادعائه اذ يكفى فى الزامه للنبى مساعدة لتلك العبارات من اهل الشرع قديما وحديثا من غير ادعاء ان
له بعقابيتهما واما ثانيا فلان قوله فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر فى معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه
مفسدة او مدخول بان مجرد العلم بنحو من القبح لا يوجب اقدام المكلف الى الفعل الحسن او امتناعه عن الفعل
القبيح بل الداعى له الى ذلك انما يكون كون الفعل حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اى كونه
مستحقا للثواب او العقاب او جديرا بالذم من الله تعالى او المدح منه فان المعانى الاخر الذى لا نزاع
فى عقليتهما لا يؤدى بمفهومها الى خوف المكلف عن مؤاخذة فى العاجل والاجل حتى يوجب له الاقدام الى
الفعل والاحجام عنه فان كثيرا ممن يعتقد الخير والشر وترتب الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل
ولا يستحق فعل وترك الحسن ربما يخل بالواجب لتورطه فى الشهوات فكيف بالمكلف الذى نشأ فى ايام الجاهلية
ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك فلهو ان يجوز تعلقه لكون الفعل متضمنا لصفة كمال او نقص او مشتملا على مصلحة

ومفسدة من غير ان يقع خوف عاجلا او اجلا لا يوجب له ذلك نعم لو كان المراد المصلحة والمفسدة الثواب
والعقاب دون ما يعتبر من ذلك فى مجارى العادات لحصل الخوف لكن اذا فسر المصلحة والمفسدة بذلك
يرجع الى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله قلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذى وقع
فيهما المنازعة ومدفوع بما اشرنا اليه من ان ذلك ادراك حسن شئ وقبحه بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا
عند الله مستحقا للثواب او العقاب عليه فلا يوجب للمكلف شيئا من الفعل والترك وانما الموجب له علمه
بانه حسن او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب او العقاب وبما حققناه وقررناه ظهر ان ما سلكه
فى دفع لزوم الافحام انما هو مسلك الشيطان وحقيق ان يضحك منه الصبيان وان الجاء اصحابه الى الكفر
والالحاد متوجه والتعبير من كلام المص بالطامات غير متجه وانما الطامات ما ذكره هو من المقدمات
السخيفة والكلمات التى هى اوهن من استحسان ابى حنيفة تموه بها العذب الفرات بالملح الاجاج
وتوقع منها دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج ولعمرى لا يروج ذلك المزيف المردود الا على جهلة الذين
هم اشد غباوة من كودن اليهود واكثر غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود قال المص
رفع الله درجته البحث الثالث فى ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد
من العقل وان كان السمع قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر النعمة واجب بالضرورة
وآثار النعمة علينا ظاهرة فيجب ان نشكر فاعلها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف
الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الاشعرية ان معرفة الله تعالى واجبة
بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب يتوقف
على معرفة الموجب فان من لا نعرفه بشئ من الاعتبارات البتة نعلم بالضرورة انا لا نعرف انه اوجب
فلو استفيد معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما تجب
بالامر لكان الامر بها اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان
فتعليل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان
الثانى فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تعالى قد امره واوجب واذا استحال ان يعرف ان الله
قد امره وان امتثال امره واجب استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وسيأتى بطلانه انشاء الله تعالى
قال الناصب خفضه الله اقول لا بد فى هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله
الذى اختلف فيه انه مستفاد من الشرع او العقل ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان
يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل بلا نزاع
للاشاعرة فى هذا وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان
العقل ليس له ان يحكم بما يوجب الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة فى ان الحسن والقبح

بهذا المعنى كونان فى العقل ولكن الشرع كاشف عنهما ففى المذهبين لابد ان يوخذ من الشرع اما لكونه
حاكما او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة فى هذا المقام يتوجه ان الشرع حاكم بالوجوب ومن العقل يرد على
المعتزلة لقولهم ان الشرع كاشف للوجوب لان فى القولين لابد من الشرع ليحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله
دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل
بالحسن والقبح فى الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما يمنع حصول الخوف المذكور
لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل
ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر ولهذه
التم منعنا انه يطلبهم المنكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم
حصول الخوف فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطى فلا يقع العرفان على وجه الصواب
لفساد النظر فيكون الخوف ح اكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع فى نفس الامر
لا يتوقف على معرفة الايجاب فى نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة لا يجب الا بالامر والامر اما ان
يتوجه الى العارف او العاقل وكلاهما باطل فنقول فى جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف
باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به لان العاقل من لا يفهم
الخطاب او لم يقل له انك مكلف فتكليف غير العارف ليس من المحال فى شىء والله اعلم انتهى كلامه واقول
واقول فيه نظر اما اولا فلانا سنبين حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب فانتظر واما
ما ذكره من ان المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة فى ان الحسن والقبح بهذا المعنى من كونان فى العقل
مسلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بحكم العقل بالحسن والقبح على
انكشاف الشرع عنهما بل قالوا ان فيها حسنه وقبحه نظرى لا يستقل العقل بمعرفة جهته المحسنة او المقبحة
يكون العقل كاشفا عن جهته لا ان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع كما يفهم
من كلام هذا الناصب الجارح بعيد ذلك فبطل ما فرعه على ذلك بقوله ففى المذهبين لابد ان يوخذ
من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على الحسن والقبح
فى بعض اقسام الفعل من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح من غير تراضى الخصمين
كما لا يخفى وكذا ابطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة فيما يتوجه عليهم فى هذا المقام ومن ظاهر
واما ثانيا فلان تقابل تسليم العقل بما ذكر كما اشار اليه اذ يجب عليه تسليم ذلك بما سبق كما لعض الادلة
المثبتة للحسن والقبح العقليين واما منعه حصول الخوف المذكور مستندا بعدم شعور الناس بما جعل سببا
لذلك من الاختلاف فمدفوع بان مراد المص بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء فى هذه
المسئلة بل ما يعم الاختلاف والتردد والاحتمال الذى ربما يحصل لعقل الشخص الواحد عند النظر فى هذه

المسئلة

المسئلة والحاصل ان وجوب المعرفة وعدمه ما يسرى فى منع كل شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذى يوت
ترك النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذى هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا
لان يذمه العقلاء فيكون واجبا عقليا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان منع العرفان الحاصل بالنظر يدفع
الخوف مستندا بانه قد يخطى فلا يقع العرفان على وجه الصواب مردود بان العرفان يدفع الخوف
لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء فى نفس الامر لا يقدح فى ذلك واما رابعا فلان ما ذكره فى دفع الدور
اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت فى نفس الامر فساقط جدا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى
الضرورة والبرهان فهو راجع الى القول بالحسن والقبح العقلى كما مر وان اراد به مقتضى الامر الشرعى
فالدور بحاله وان اراد به معنى غير ذلك فليذكره اولا ليبينه حتى نتكلم عليه واما خامسا فلان ما ذكره فى منع المقدمة
القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به الخ
فمدخول بانه مبنى فى ذلك على ان المص اراد بالمعرفة العلم التصديقى وليس كذلك بل اراد ان المعرفة
فى الجملة لو لم يجب الا بالامر كما يقتضيه كلام الاشاعرة لكان كذا ومن البين انه يلزم حينئذ تكليف الغافل
كما ذكره المص فلا تغفل قال المص رفع الله درجته المسئلة الثالثة فى صفاته تعالى وفيه مباحث
الاول انه تعالى قادر على كل مقدور والحق ذلك لان المقتضى لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون
الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف فى ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه لا يقدر على مثل
مقدور العبد وقال اخرون انه لا يقدر على القبيح وقال اخرون لا يقدر ان يخلق فينا علما
ضروريا وقال اخرون انه لا يقدر على غير مقدور العبد يتعلق ما علمناه مكتسبا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم
وقلة تحصيلهم والاصل فى هذا انه واجب الوجود وكل ما عداه ممكن فانه انما يصدر عنه او يصدر
عما يصدر عنه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته لما تعددت اراؤهم ولا تشعبت اهواؤهم
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات والدليل
عليه ان المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية فى هذا
وان خالفهم المعتزلة فقوله خالف فى ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد
غيرهم فهو تلبيس وارادة للطالبين ان مذهبهم هذا لان الجمهور فى هذا الكتاب لا يطلقه الا على
الاشاعرة وبالجملة تعصبه ظاهر وتعريضه غير خاف واما قول بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور
العبد فهو مذهب ابى القاسم البلخى واما انه لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة من المعتزلة
ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل والحق ما قدمناه انتهى واقول مراد المص من الجمهور فى هذا الكتاب
كل من خالف الامامية فى مسئلة الامامة سواء كانوا اشاعرة او ماتريدية او كرامية او معتزلة او ظاهرية

ومن اصحاب الحديث وهذا كله يصرح باسم الاشاعرة عند ذكرنا بخصمهم وكلامه في الفصل الآتي
المتصل بما هو فيه نص في ارادته لما ذكرنا حيث قال فذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه فان ابا هاشم من المعتزلة
دون الاشاعرة كما اعترف به الناصب هنا كما يفهم ان المصنف من الجمهور فظهر ان ما ذكره الناصب من ان المصنف
لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة كذب وافتراء جريا على عادته ولعله زعم ان في التعبير عن طائفته
بالجمهور تعظيما لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فتمنى ان يكون ذلك مخصوصا
بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوايف اهل السنة وانت خبير بانه لا خير في كثير مع
اتباع الحنفية والماتريدية من اهل السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب ههنا بان
المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الامامة عند ايراد المصنف الاية السابقة من الايات الواردة
في شان امير المؤمنين ع حيث قال لا نعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من القول بعدم قدرة الله تعالى
على ان يخلق فينا علما ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل فيدل على
قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا مما نقله الحضرة النصيرية قدس سره في قواعد العقايد واوضحه
تلميذه السيد ركن الدين الجرجاني في شرحه له ويشعر به كلام ابي هاشم ايضا في مسئلة وضع الالفاظ
حيث استدل على كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى
وضع تلك الالفاظ لمعانيها اولا والاول اما ان يكون ذلك العلم خلقه في عاقل وغيره والاول باطل
والا لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف
لكن التالي باطل والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع
ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومناسبتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان
لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا
بازاء معناه الى طريق وننقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح وكذا في النهاية
للمصنف قدس سره وقد اشار اليه ابن الحاجب في بحث اللغات من مختصره وفصله الفاضل الابهري في
حاشيته بما يقرب من تقرير النهاية وغاية الامر انه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في
تلك المسئلة ونحوها مما يتوقف نصب طرق الحكم فيها على العلم به تعالى لا عدم القدرة على خلق العلم
الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل المذاهب الاربعة التي ذكرها المص ههنا شيء واحد وهو ان
الغلط لهؤلاء انما نشاء من توهم ان القدرة تستلزم الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كلما تعلقت
القدرة به وجب وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير من القبايح ولا تقع منا ونحن الضعفاء
فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعالى متعلقة بكل ما هو ممكن من حيث ذاته وان امتنع وقوعه من جهة الحكمة
فهو تعالى قادر على هذه الاشياء لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة لان

الامتناع

الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها الغيري اثبتا فصح تعلق القدرة بها وههنا اجوبة مخصوصة
بكل من المذاهب الاربعة مذكورة في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة قال المص رفع الله
درجته البحث الثاني في انه تعالى مخالف لغيره بذاته العقل والسمع تطابقا على عدم ما يشبهه ليلا
فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه مخالف لما عداه
بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد كابروا الضرورة ههنا الحاكمة بان الاشياء
المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات
لساواها في اللوازم فيكون القدم او الحدوث او التجرد او المقارنة او غير ذلك من اللوازم مشتركا
بينها وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا غريبا وعجيبا وهو ان هذه الصفة
الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول في
غاية السفسطة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهكذا
ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هو بالذات وليس بين الحقايق اشتراك
الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لساير الذوات
في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن ساير الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة
التامة واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عنها اعني عما عداها من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة
يسمى بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى واقول لم ينقل الناصب في هذا الفصل
شيئا سوى اظهار ان ابا هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور المخالفين للاثني عشرية
في مسئلة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة
دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهم واهل السنة في ذلك
سواء والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة فتامل
على انه يجوز ان يكون مراد المص من قوله اتباعه اي اتباع ابي هاشم في هذه المسئلة ساير المتقدمين
للمحال ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح المواقف
حيث جنح الى القول بالمخالفة بقوله واليه ذهب نفاة الاحوال يدل على ان ساير المتقدمين قائلون
بالمماثلة فقد شارك بعض الاشاعرة مع المعتزلة في هذه المسئلة ايضا فتدبر قال المص رفع الله
درجته البحث الثالث في انه تعالى ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود والحنابلة
كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل
في كل ليلة جمعة على حمار ينادي الى الصباح هل من تائب هل من مستغفر وحملوا ايات التشبيه على ظواهرها

والسبب في ذلك قلة تميزهم وعدم تفطنهم بالمناقضات التي يلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل
مقالتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام انهما
حادثان والضرورة قاضية بان من لا ينفك عن الحوادث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى والضرورة
قاضية بان كل محدث مفتقر الى محدث فيكون واجب الوجود مفتقرا الى موثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا
وقد فرض واجبا هذا خلف وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين في
الدنيا يعانقونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقال ان
معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة
لما اشتكت عيناه فلينصف العاقل المقلد في نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء وهل للعقل مجال
في تصديقهم في هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة وهل تبق النفس باصابة هؤلاء
في شئ البتة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل
وليسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما نسبته الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب
الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التاويل وتوكيل العلم الى الله تعالى ولاهل السنة والجماعة هيهنا
طريقان احدهما ترك التاويل وهو ما اختاره احمد بن حنبل وتوكيل العلم الى الله تعالى كما قال تعالى والراسخون
في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا فهؤلاء يتركون ايات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والتشبيه
عن ذاته وصفاته تعالى لانهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة ثم لا يجوز تقليد
هؤلاء واي فساد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القران يوافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى وما ذكره من
الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والرجل معتاد بالطامات انتهى واقول قد نسب
في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وسيعترف الناصب بهذا
فيما سيجئ من مسئلة عدم كونه تعالى في جهة ولا ريب في ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد
صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد الهجيمي وغيرهم من اهل السنة قالوا
معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض ثم قال واما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري
عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس واحمد الهجيمي انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة
في الدنيا والاخرة اه ولا ريب ان اصحاب الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل السنة ويعلم
كلام صاحب الملل في موضع اخر ان الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فانكار الناصب باردواما
ما ذكره من ان مذهب احمد بن حنبل ليس كذلك فيعنيه انه كذلك بشهادة امامهم فخر الدين الرازي حيث
قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد بن حنبل كان في نهاية الانكار للمتكلمين في التنزيه
ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة انه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم براءة احمد عن التشبيه

نقول ان المصنف لم ينقل ان احمد بن حنبل قال بالتشبيه وانما نسب ذلك الى الحنابلة قائلين به لا يستلزم
كون امامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كون احمد قائلا بالتشبيه ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه
كلا او بعضا افتراء كما زعمه الناصب الا ترى ان الشيخ الاشعري قائل بان وجود كل شئ عين ذاته
مع ان الاشاعرة باجمعهم مخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد في اوائل كتابه وكذا اصحاب
ابي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسائل الفروعية حتى ان الفتوى قد تفرد بينهم على ما خالف قوله فيه
ثم لا يخفى ان الناصب لم يذكر الطريق الثاني لاهل السنة ولعله تفطن بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه
وهذا في قوة الاعتراف بما ذكره المصنف فيكون ما ذكره الناصب تطويلا بلا طائل واطلاق الطامات
انما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى قال المصنف رفع الله
درجته المبحث الرابع في انه تعالى ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه
في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لابثا فيها او متحركا
عنها فهو اذن لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول هذا القول من الكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قالوا عرضنا
من الجسم انه موجود لا انه متصف بصفات اجسام فعلى هذا لا نزاع معهم الا في التسمية ومأخذها
التوقيف ولا توقيف فيها وكونه في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف لكن جرت العادة
في الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض وقد جاء
في الحديث ان امراة بكماء اتي بها الى النبي صلى الله عليه واله وسلم فقال لها رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم من الملك فاشارت الى السماء فقبل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ايمانها
وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء وبات عند ذكر الاله وهذا يمكن ان يكون مبنيا على
ارادة العلو والتفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية هذا المعنى
فهو صحيح ولكن ارادوا ما يلزم الاجسام من الكون في الجهة والحيز فهو باطل انتهى واقول كان الناصب
يريد بقوله هذا القول من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذب بما صرح به الشهرستاني في
في كتاب الملل والنحل زعما للناصب ثم ما ذكره من ان الكرامية من جملة من يقول انه جسم
لا يقتضي توجه اعتراض المصنف اليهم بل يقتضي ان يكون هناك جماعة اخرى قائلون بانه جسم حقيقة الجسم
وقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فيلكن اعتراض المصنف متوجها
اليهم وهذا يظهر ان قول الناصب وكونه في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف خلف
باطل واما ما ذكره من الترديد فمردود بان الكرامية ارادوا ما يلزم الجسمية زعما لانهم وانف من
يتصدى لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نص ابو عبد الله محمد بن كرام على ان معبوده

على العرش استقرارا وعلى انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتابه المسمى بعذاب القبر
انه احدى الذات احدى الجواهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول
والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش وقال بعضهم امتلاء العرش به الى غير ذلك من
الخرافات التي نسج الناصب على اسلوبها في هذا الكتاب ثم مما يجب ان ينبه عليه انه خان في
نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكر في المواقف قد وقع السؤال فيه باين الله لا بمن الملك
لا يقال انه نقل الحديث بالمعنى وهو جائز لانا نقول اتحاد المعنى ممنوع لان اين سؤال عن المكان ومن
سؤال عن الماهية ولان الاله متناول للمعبود بالحق والباطل والله اسم خاص بذاته تعالى لم يطلق على
غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فتامل قال المصنف رفع الله درجته المبحث
الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا
واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى تمادى بعضهم
وقال انه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع
اهل البيت دون اهل الاهواء الباطلة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة
انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبه الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد
بهم محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي القاسم جنيد البغدادي
والشيخ السهروردي فهذا نسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقايدهم
ببطلان الاتحاد فانه مناف للعقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام ناشية من
اقوالهم ظاهرة على اعمالهم وعقايدهم وهم اهل التوحيد والتجريد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في
مصطلحاتهم عبارات يقصر عنه افهام غيرهم وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء والمراد من الفناء
محو العبد صفاته وهويته التعيينية بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد الحق والبقاء هو
تجلي الربوبية على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه وهذه احوال لا يطلع عليه الا
اربابها ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم ارادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم على الاتحاد والحلول
عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي من عادى وليا فقد آذنته بالحرب
واما ما نقل عنهم انهم يقولون انه تعالى نفس الوجود فهذا مسئلة دقيقة لا يصل فهوم امثاله هذا
هذا الرجل وحلها انهم يقولون لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي لله تعالى لانه من
ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا بغيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته
لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن فان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء فوجوده من الله
فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين التوحيد

وكمال

وكمال التوحيد فمن نسبهم مع فهمه هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجهة اسلامه انتهى
واقول قد عرض الناصب المردود بقوله فان اراد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي آه ذلم يذكر عديله
وهو ان يراد غير محققي الصوفية وظاهر ان تشنيع المصنف مخصوص بهم وهم الذين يعتقدهم المتصوفة من
الجمهور دون ابو يزيد والجنيد واضرابهم فانهم من الشيعة الخالصة كما حققناه ذلك في كتاب مجالس
المؤمنين قال سيد المتالهين حيدر بن علي العبيدلي الآملي قدس سره في كتابه المسمى بجامع الاسرار
ومنبع الانوار من شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها بانه من جملتها حكم باتحاده بالحق مع بقاء الاثنينية
والغيرية وصار اتحاديا ملعونا نجسا وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة
ما يقولون بالاتحاد وان قالوا انما قالوا كذلك فانهم يقولون نحن اذا نفينا وجود الغير مطلقا لسنا الا قائلين بوجود
واحد فكيف نقول بالاتحاد والحلول وانهما مبنيان على الاثنينية والكثرة وغير ذلك انتهى وبالجملة ههنا
جماعة من المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المصنف قدس سره وقد وقع التصريح بذلك ايضا
في المواقف وشرحه حيث قال المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوايف ثلث
الاولى النصارى وضبط مذهبهم آه والثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط
ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل ورايت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد
اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا
من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز انتهى وقد ظهر بذلك
ايضا انه ليس منشا ما ذكره المصنف عدم اطلاعه على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد حقق في مصنفاته
موافقا لغيره من المتالهين ان الوجود حقيقة الله تعالى وجودات الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون
قولنا زيد موجود بمنزلة قولنا ما متشمس واما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم
من محققي الحكماء والمتكلمين والوجود المطلق الكلي عين الواجب عندهم والممكنات المشاهدة تعينات له
فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود فستبعد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الموجودات الكثيرة
بسبب عروض التعينات والاعتبارات بحقيقة واحدة موجودة وثانيهما انتفاء الحقائق المختلفة الموجودة
في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد في رفع الاستبعاد الاول دون الثاني فتامل واما
ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والعدم الى الممكن على السواء فهو مما يقوله القائلون
من المتكلمين ايضا ولا يلزم من ذلك ما فرعه الناصب عليه من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا لزم ان يكون
كل امر استفاد شيئا من غيره غير متصف حقيقة بذلك الشيء فيلزم ان لا يكون الناريةُ الحاصلة في
الاجزاء الدخانية النهابية الصاعدة الى كرة النار نارا حقيقة لاستناد تلك الاجزاء الى وجود النار
وعدمها فتدبر قال المصنف رفع الله درجته المبحث السادس في انه تعالى لا يحل في غيره من

بالمعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضية بان كل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في
غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول في
ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظروا الى هولاء المشايخ الذين يتركون مشاهدهم كيف
اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغنا وقد
عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى وما كان صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية
واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في
الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا حسين عم وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد
منهم كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشا سوى ذلك الشخص فسالت بعضهم عن ترك صلوة ذلك
الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلوة وقد وصل الجور ان يجعل بينه وبين الله تعالى حاجبا فقلت لا
فقال الصلوة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هولاء وعقايدهم في الله تعالى كما تقدم
وعبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلوة ما مر ومع ذلك فان عندهم الابدال فهولاء اجهل الجهال
انتهى واقول الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان
الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل
فيه والا احتاج اليه لذاته ولزم قدم المحل فيلزم محالان معا واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا
عليه الحلول فقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد به الصوفية منا بحثا المحققين فان اعتقاداتهم
مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقايق عقائدهم فليطالع الكتب الذي وضعوها لبيان الاعتقادات
كالعقايد المنسوبة الى سهل بن عبد الله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله بن محمد الخفيف
المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن الاسد المحاسبي وكالتعرف للكلاباذي
والرسالة للقشيري وكالعقايد للشيخ ضياء الدين ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف
للشيخ شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي ليظهر عليه عقايدهم المطابقة للكتاب والسنة
ومذاهبهم من نفي الحلول والاتحاد واما ما ذكر من ان عبادتهم الرقص والتصفيق فوالله انهم عباد ان
يقع فانقع فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جدهم في العبادة وتعميرالاوقات
بوظايف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن الشهوات فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل
الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطامات الذي يصنف الكتاب ويرد على اهل الحق ويبالغ
في اكفار العلماء والاولياء طلبا لرضى السلطان محمد خدابنده ليعطيه ادرارا ويفيض عليه مدرارا
فلذا ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية
الرياضات كما نقل ان ابا يزيد البسطامي رحمه الله ترك شرب الماء سنة تاديبا لنفسه حيث دعته

الى التفصي من اللذات فاطرحوه وجوه المنكرين وكحلت اعينهم وعميت ابصارهم واما ما ذكران الله تعالى عاب
على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير وباسباب نزول القران وقد ذكران طائفة من جهلة قريش
كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلوته
فانزل الله هذه الاية وقد احل الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك وايام
العيد والتلاع الذي تعتاده الصوفية مشروط بشرائط كلها من الشرع ولهم فيها اداب لا يعرفها الجاهل
فيشنع فيهم ثم ما نقل من قول واحد من القلندرية الفسقة التي يزورون مشهد مولانا الحسين عم
ايام الموسم والزيارة جعله مستندا للرد على كبار المشايخ المحققين المشهورين فيا للعجب ابلغ الى الناس من كل
عجب من حال هذا الرجل الطامات انه لم ينظر الى كتاب عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرف
اهتمام القوم بمحافظة الصلوة ودقائق الاداب الذي لا يشق احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب
غبارهم في رعاية دقائق الاداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد في كمالاتهم ويجعل قول
قلندر فاسق فسيق سندا في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله
من عقائده الفاسدة الكاسدة انتهى واقول قد بينا قبيل ذلك ان ههنا جماعة من المتصوفة القائلين
بالحلول وكلام المصنف فيهم ويدل عليه من اشعارهم ايضا قولهم شعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن
روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكاره لكون عبادتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في متاخري المتصوفة
من النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن يحذو حذوهم فان حالهم واقوالهم خال عن الغناء
والتصفيق ونحوهما ولو ذكر بعض المتاخرين منهم ما يدل على اباحة شئ من ذلك فكذب او محمول على التقية من
ارباب الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين يبالغون في حل الغناء ونحوه واما ما ذكر من انه اذا لم يكن مشايخ
الصوفية من اهل العبادات مع جدهم في العبادات وتعميرالاوقات بوظائف الطاعات وترك اللذات ففيه
ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا تعرف بمجرد الجهد في العبادات واقامة الطاعات وترك اللذات
فان كثيرا من الناس قد يترك الدنيا للدنيا فيترك اللذات والشهوات لجلب الرياسة والشيخوخة وخدعة
الناس بالتلبيس والوسواس كما اشار اليه العارف عامر البصري في قصيدته التائية بقوله شعر ومنهم اخو الطامات
حلف تصوف يمس تلبيسا بصمت زخلوة يقول لقد زلنا بكشف سرابنا بحالاتنا لا قال فيها بلفظة ارازل خلق الله من
زرقا بخرقة وسجادة مرقوعة ومسبحة وقال ركن الدين القاين بالفارسية نظم اگر به طاعت ابی شحکان
سالوس است کجوش ودلوله درجان اسرو جان انداخت ولی بکعبه که گر چرس لطاعت شان بسجنین توانداز جان
انداخت وقال العارف الشيرازي نظم نقد صوفی نه همه صافی وبیغش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
خوش بود گر محک تجربه آید بمیان تا سیه روی شود هر که در وغش باشد وبالجملة لا ينبغي الاحتراز بمجرد
رؤية احد انه يكثر من الطاعات ويترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه مرائي وانه ممن جعل هواه تبعا لامر الله

ع

وقواه مبذولة في رضاه كما اشار اليه مولانا علي بن الحسين عم في جملة ما روي عنه مولانا الرضا عليه السلام
قال قال علي بن الحسين عم اذا رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت في منطقه وتخاضع في
حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن
قلبه فنصب الدين فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال
الحرام فرويدا لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر من يتباعد عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه
على شوهاء قبيحة فياتي منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا ما يعقد
عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا
وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا مع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف
محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والاخرة بترك الدنيا للدنيا ويرى ان
لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة
حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل
الى ابعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه لما لا يقدر عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله
لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد يتقي من اجلها فاولئك الذين غضب الله عليهم ولعنهم
واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في
رضاء الله يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها
يؤديه الى دوام النعم دار لا تبيد ولا تنفد وان كثير ما يلحقه من سرائها ان تبع هواه يؤديه الى عذاب
لا انقطاع له ولا يزول فذلك الرجل نعم الرجل فتمسكوا بسنته واقتدوا الى ربكم به وتوسلوا به فانه
لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة انتهى واما ما ذكره من ان المص جهل بالتفسير واسباب النزول وقد
ذكر ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اه فهو يدل على تجاهله او جهله
وعدم تتبعه لسائر ما ذكر في شان نزول هذه الاية بل على جهله بمعنى ما نقله هو من شان النزول اما
الاول فلان ما قدمه المفسرون ورجحوه عند ذكرهم شان نزول هذه الاية هو ما روي عن ابن عباس انهم كانوا يطوفون
بالبيت عراة وهم يشبكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون فالمكاء والتصدية على هذا نوع
عبادة لهم ولهذا وضعا موضع الصلوة بناء على معتقدهم واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو
مما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم ايضا الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة
في صدر الاية بان يقال جعل الله تعالى المكاء والتصدية صلوتهم كقولك زرت الامير فجعل جفائي صلتي اي
اقام الجفاء مقام الصلة وهو مجاز بعيد جدا ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المص موافقا لما روي عن ابن عمر
لجواز ان يكون صلوتهم الواقعة بهذه الصفة مشوشا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا ولا استبعاد في

ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صومهم كصوم مشركي الهند حيث يشربون اللبن والماء
ويأكلون الفواكه ونحوها في ايام صومهم ولا يعتقدون منافاتها فيه واما ما ذكره من ان الله تعالى قد احل اللهو
في مواضع كثيرة اه فهو كذب وافتراء على الله ورسوله كما يدل عليه حكمته تعالى بل القران والسنة الصحيحة مملوة
من النهي عليه بخلافه والاحاديث التي فهموا منها اباحة اللهو ونحوه انما هي من موضوعات علماء زمان بني امية لعنهم الله
قد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم الاخر وسيذكر المص شطرا من تلك الاحاديث
في مسئلة النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي عليه السلام نهى عن اطلاع الغناء الذي
كان يسمعه وانه سماعه وبانه علل اعراضه عن سماعه بانه رجل لا يؤثر سماع الباطل ويرشدك الى ان الفتوى بحل الغناء
ونحوه من اللهو مخصوص باهل السنة وانه معروف مشهور فيهم صدور الانكار في ذلك عن المعتزلة ايضا موافقا للامامية
حيث قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله
وامقتهم للشرع واسوؤهم طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا وهم الفرقة المفتعلة
من التصوف وما يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله بابيات
الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التي ابن عنها صعقة موسى عند دك الطور فتعالى
الله عنه علوا كبيرا انتهى فتامل هم واما ما ذكره من ان المص نقل قول واحد من القلندرية اه ففيه ان المص
قدس سره اعرف بحال من نقل عنهم اباحة ترك الصلوة وانهم من اهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية او
صوفية او متصوفة وقد سمعنا ان هؤلاء يسمون انفسهم بالواصلية ومرادهم من ذلك انهم وصلوا الى الله عز وجل
وعرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين ويعرض
للسالك على درب الفناء معاطب ومهالك لا ينجيه منها الا بصيرة العلم منها انه اذا اقتحم عقبة الفناء
ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول قائلهم من شهد الحقيقة سقط عنه الامر ويحتجون بقوله
تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم وهذا
زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم ونبيهم والههم انتهى ولعل الناصب توهم من قول المص انهم يزورون
مشهد الحسين عليه السلام انهم شيعة لبس ابنه ولم يعلم ان زيارتهم كانت للهو ومشاهدة الناس
المجتمعين في ايام الموسم وكيف يزور الحسين عليه السلام معتقدا لاستحبابها من قرر على نفسه اسقاط الواجبات
عنه فضلا عن المستحبات فتامل ثم اقول ان الذي يقلع مادة انكار الناصب لزندقة المتصوفة من اصحابه الذين
يقتدون بهم في الشريعة والطريقة اليافعي اليمني الشافعي وقد اقر بما نسبه المص اليهم في هذا الكتاب وجماعة
في غيره وحيث ذكر في كتابه الموسوم بروض الرياحين ان احد الصالحين على ما انكره الغزالي في الاحياء من بلوغ العبد بينه وبين الله
الى حالة اسقطت عنه الصلوة واحلت له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه عبث فبالله
ان كان في خلوده في النار شك انتهى فقال في ذلك الكتاب في ان الله اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير

بتلاوة علم العبد بذلك الاذن يقينا قلبه لم يكن منهمكا للشرع ثم قال فان قيل من اين يحصل له
علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر عليه السلام حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح
عند اهل العلم كما ان الصحيح عند الجمهور انه الاشاعرة وبهذا قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون
واكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا الكلام قبل نسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على ما
لم يقدم عليه غيره ومتابعة للزنادقة الخالصة فانهم قالوا ان هذه الاحكام الشرعية انما يحكم بها على
الاغبياء واهل الخصوص فلا يحتاجون الى تلك النصوص بل انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما
يغلب عليهم من خواطرهم وقد جاء فيما ينقلون استفت قلبك وان افتاك المفتون انتهى وهذه زندقة
وكفر صريح يقتل قائله لانه انكار ما علم من الشرايع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمته بان احكامه لا تعلم
الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالته المبينون احكامه وبالجملة فقد
حصل العلم القطعي واليقين الضروري من دين نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بانه لا طريق لمعرفة احكام الله
التي هي راجعة الى امره ونهيه الا من جهة الرسل ومن صريح العقل والوحي فمن قال ان هناك طريقا اخر يعرف بها نهيه
وامره غير الرسل فهو كافر ثم ان هذا قول باثبات انبياء بعد نبينا عليه السلام الذي جعله خاتم انبيائه
ورسله فلا نبي بعده ولا رسول وبيان ذلك ان من قال انه ياخذ عن قلبه ذات ما وقع فيه حكم الله تعالى اثبت
نبيه خاصة النبوة التي اشار اليها النبي بقوله ان روح القدس نفث في روعي والمخصص الاسكر عن الملك
والشيطان لما تصرفات في القلب وان الله يلهم العبد بدليل واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه ولبيت
بنيه بل ربما يوحي الى النحل ونحوه كما دل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية ونحوه قال المص
رفع الله درجته البحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مطالب الاول في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء
عبارة عن المؤلف من الحروف المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات
دالة عليه وهذا غير معقول فان كل عاقل انما يفهم من الكلام ما قلنا فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول لهم
ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق
واذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا شك انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا مسموعة في الاجسام
الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات والاشعرية خالفوا عقولهم وعقول
كافة البشر وانتهوا الله تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير
متصور البتة فضلا عن ان يكون مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك فانه صادر عنا او فينا عندهم
ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى
متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون ان الله
تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى ثم ان الكلام عندهم

لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي
يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته ولا بد من اثبات هذا الكلام فان العرف لا يفهمون
من الكلام الا المؤلف من الحروف والاصوات فنقول ليراجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام
فهل يفهم من ذاته انه يزور ويرتب معاني فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان
او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه ساتكلم بهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة
فهذا هو الكلام النفساني ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس
فنقول هذه المدلولات هي الكلام النفساني فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني
قلنا انها غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه فالخبر
عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا انه غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد
يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه او لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به
وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من
يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا
واقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب
ثم ان في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الامر لان اعتذاره واختباره موقوفان على امر الطلب منه
مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لا بد من ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار قال
صاحب المواقف هو ما لو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر ارادة
فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم
لما امر به لم يكن بعيدا لان الارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة
المختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او بما لا يريد وح لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات
مغاير للارادة كما يتجه الاشاعرة من هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يحفظه
ارادة شيء اصلا بل يقصده عند الاخبار وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار
لشيء من الاشياء واما في الامر فلان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه لم يعين الطلب الذي هو مدلول الامر
بل شيء يلزم ذلك الطلب فان تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر هو المطلوب
ولما ثبت ان هنا صفة سوى غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني فاذن من تصور عند العقل
ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور ثم ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل واما من ذهب الى ان
كلام الله تعالى هو اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي وهو حادث
فيتجه عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق

الذوق لا يقال انه ذاتي وهذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة والعرف فضلا عن اهل التحقيق
نعم الاصوات والحروف دالة على كلام الله تع ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في الحقيقة
عند ذلك المعنى النفسي كما اثبتناه انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان اثبات الاشتراك لا يجديهم
نفعا لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان لفظيا او نفسيا اما اللفظي فظاهر واما النفسي فلان
اللفظ لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنوي مطابقا له
وايضا الترتيب داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح
العقايد حيث قال وهذا اى ما ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء جيد لمن
يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة والمخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض
ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف
مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة
واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فما يزوّره المتكلم في نفسه عند ارادة التكلم يجوز ان يكون
عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس فلا يعبد بهم ما تشبثوا من نحو عمر زورت في نفسي كلاما بمعنى قدّرته
ووضعته كما يقال زورت دارا او بناء فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس كذا لا يدل
ذلك على كون حقيقة الكلام في النفس وكذا كون الكلام في الفؤاد يكون اشارة الى الضرورة واما ثانيا
فلان ما ذكره من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به ففيه ما ذكره
الشارح الجديد للتجريد حيث قال ولقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم
ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينا كان
او مشكوكا فلا يكون مغايرا للعلم والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ
كل عاقل يتصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وايضا ما ذكره قياس الغايب على
الشاهد فلا يعتد به واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض
الذي نقله واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد
فقد وجد مدلوله عند المخاطب سيما بان الاعتذار والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الآمر
ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحقق الطلب في نفس الامر ذلك فوق لغير الله تعالى
بما في القدرة فيحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره
في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في تقوية المعتزلة من قوله اقول اخبر بما لا يعلمه قد يجتمع ولا يخطر
ارادة شيء اصلا اه ففيه ان هذا خبر واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما اجبنا عنه عما قيل من انه قد
يخبر الرجل عما لم يعلمه فاعلم واما ما ذكره من ان في الامر انكان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه

لتجويز الطلب الذي هو مدلول الامر لغة بلزوم ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي
هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب نفيه انا لا نسلم ان الطلب غير الارادة فان الطلب عين الارادة
عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب
كما ذكره الناصب يلزم قدم من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه
السفه بالضرورة ويجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب انشاء الله تعالى واما خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل
يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم آه قد عرفت الناصب مما قاله اصحابه
قاطبة من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورد عليهم الامامية من انه يلزم من ذلك ان لا يصح اطلاق المتكلم
على الله اذ الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا بالله تعالى وح يتوجه عليه ان المبداء الذي هو التكلم المعروف
بمعنى ايجاد الكلام وقائم بذاته تع حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي الازلي وايضا نحن لا نشترط في صدق
المتكلم ان يكون ذلك الشيء موجدا للكلام بل نقول لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كما في الحداد
والصايغ والتمار وغيرها وهي متحققة ههنا اذ الكلام مخلوق لله تع وبالجملة لا يلزم ان يكون الاطلاق والاشتقاق
على وتيرة واحدة فان المضيء قد يطلق على ما كان نفس الضوء فلا يصدق عليه بعض ما قام به الضوء وكذا التمار
يطلق على من كان بايعا للتمر لا على من قام به التمر فلا يتجه علينا النقض بالذايق كما ذكره الناصب الخالي
عن ذوق التحقيق ولا بالمتحرك كما اورده شارح العقايد ولا بما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا
سمعنا قائلا يقول انا قائم نسبه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله
كما هو راى الاشاعرة انتهى وقد اعترف بهذا الفخر الدين الرازي في المسئلة الثالث والاربعون من
الباب الاول من القسم الاول من الكتاب الاول من نوافح تفسيره الكبير حيث قال والتحقيق في
هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من
الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه
فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص انتهى على ان ما ذكره الناصب وشارح العقايد بحث لفظي لا يلتفت اليه
في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تع متكلما بالمعنى اللغوي المشهور وهو ان المتكلم
من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور
وهذا كما قيل في حمل الموجود عليه تع على قاعدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته غير قائم
اذ على هذا لا يصح لغة ان يقال انه تع موجود اذ معنى الموجود لغة من قام به الوجود وهو يقتضي المغايرة وذلك
بط عندهم نامتل والتحقيق ان اهل اللغة ربما يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل ما قاله بعض
المحققين من ان اللغة لم يبن على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم و
يقولون باتصاف المتكلم به حال التكلم وكيف لا ولو بنى اللغة على النظر الدقيق لتعذر في اكثر الافعال

الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلم ويجيء ايضا ويستعمل

في معنى الحال ويعنونه عن الشيء من المشرق والمغرب ويريدون به الحال وفرع عليه الحال في اسم الفاعل اذا قلنا

انه حقيقة في زيد سائر من المشرق الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي عدم قيام المبدء وعدم بقاءه

في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والمخلص ان معنى اسم الفاعل مثلا هو الامر المجمل الذي

يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ

في معنى العالم وكذا قيام معنى العلم اما ان الذات غير ماخوذ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا ان زيدا

بمنزلة الذات وليس المراد زيد ذات له العلم بل المراد زيد له العلم وكيف لا وقد استدلوا على ذلك بانه

لو كان شيء او ذات ماخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من العرض كما قاله سيد المحققين قدس سره

في حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد به وفوق هذا كلام وهو ان اطلاق اسم المتكلم على

الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب بل لا يطلقون اسم المتكلم على القائم به الكلام اصلا لان الفعل

لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن

فعل الضرب نعم لا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت

ولو قالوا لو تكلم الجن على لسان المصروع لاعتقادهم ان الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن فاسندوه الى

الفاعل لا القائم به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام سوى المعنى قالوا معنى كونه متكلما هو قيام ذلك المعنى بذاته ثم

افتروا به على اللغة ان قلت الكلام على ما ذكرتم يرجع الى القدرة فلا يكون صفة مستقلة اخرى قلت

لا محذور في ارجاعه الى القدرة وعده صفة مستقلة اخرى بناء على فائدة مخصوصة وهي ان افعال العباد قولا

وفعلا مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله تعالى وكسب العبد والقران مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد

وكسبه وتحقيق ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات فعلم القران في الازل بانه سيوجد بقدرته القديمة في جسم

من الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه عالم في الازل بانه سيوجد البشر بقدرته الحادثة وكسبه

وما يكسر سورة استبعاد الخصم ان صفتي السمع والبصر راجعتان الى العلم باتفاق الاشاعرة مع انهم

انما عدتا صفتان مستقلتان متابعة للشارع حيث افردهما عن العلم في الذكر لغاية اهتمامه باثباتهما

وباعتقاد المكلفين لاتصافه تعالى بهما **قال المصنف** رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه تعالى

متعدد المعقول من الكلام على ما تقدم انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما

تلتئم كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام وذلك بان يكون خبرا

او امرا او نهيا او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له

الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد

مغاير لهذه المعاني وذهب اخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات

شيء لا يتصورونه هم ولا خصومهم ومن اثبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره فكيف

يجوز ان يجعل اماما يقتدى به ويناط بكلامه الاحكام **قال** الناصب خفضه الله اقول الاشاعرة

لما اثبتوا الكلام النفساني جعلوه كساير الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة واحدة يتعلق

بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا

بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء

على وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واما من جعل الكلام عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه

يكون متعددا عنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في شان الكلام النفساني فان ثبت فهو قديم

واحد كساير الصفات وان انحصر الكلام في اللفظي فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق

فطامات الرجل الجاهل لا الترهات انتهى **واقول** ان اراد بقوله الكلام صفة واحد تنقسم الى الامر والنهي الخ

ان كلامه تعالى جنس لهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون احد

الانواع وبطلانه ظاهر وان اراد انه امر يعبر بعرضه هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد

في تحقيق جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم كون تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العارض

والاعتبار والامور الخارجة فسلم ان هذا لا يستلزم محالا لان غاية ما يلزم من ذلك وجود المعروض

بدون العارض وهو ليس بمستحيل لكنه خلاف ما هو المقرر عندهم من ان هذه الامور انواع الكلام وايضا

هذا غير معقول اذ لا يعقل كلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة نحن لا نعقل من كلامه

سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام فان ادعيتم قدم شيء اخر فاثبتوه

لنتصوره ثم اقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه وايضا لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا

والانواع مختلفة باعتبار التعلقات لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات

بان يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالايجاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات

وقال السيد معين الدين الايجي الشافعي في رسالته في الكلام ان العرف العام والخاص من الشرع واللغة

لا يفهم من الكلام الا المركب من الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم وليس من شان

النبوة دعوة الامة الى شيء غير معلوم ظاهره كذب والحاد من غير اشارة في موضع ما يوقع على المراد من اطلاقه

مع ان العرف مطلقا يعرف بتنافي الاخرس مع المتكلم وعلى ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس وهذا التكلم و

والتكلم والسكوت واما ما في متن العقائد للنسفي ان الكلام صفة منافية للسكوت والافة وقال

العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ واجاب

بان مراده السكوت والافة الباطنيان بان لا يدبر في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي

ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس فانت على يقين ان هذا التوجيه تمحل لا يغني عن الحق شيئا

ما عرضنا عن الغرض بتفصيل الجواب **قال المصنف** رفع الله درجته المطلب الثالث في حدوثه العقل
والسماع متطابقان على أن كلامه تعالى محدث ليس بأزلي لأنه مركب من الحروف والأصوات ويمتنع اجتماع
حرفين في السماع دفعة فلا بد أن يكون أحدهما سابقا على الآخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق
على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة وقد قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث
وخالفت الأشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وأنه تعالى في الأزل يخاطب
العقلاء المعدومين وإثبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقه تعالى فإن الواحد منا لو جلس في بيت
وحده منفردا وقال يا سالم قم ويا غانم اضرب ويا سعيد كل ولا أحد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها
جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل والحماقة إليه تعالى
وكيف يصح منه تعالى أن يقول في الأزل يا أيها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده
ويقول يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلوة ولا تأكلوا أموالكم ولا تقتلوا أولادكم أوفوا بالعقود وأيضا لو كان
كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى لأنه إن لم يفد بكلامه في الأزل شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى
وإن أفاد فإما لنفسه أو لغيره والأول باطل لأن المخاطب إنما يفيد لنفسه لو كان يطرب في كلامه أو يكرره ليحفظه
أو يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن وهذه في حقه محال لتنزهه عنها والثاني باطل لأن إفادة الغير
إنما يصح لو خاطب غيره ليفهمه مراده أو يأمره بفعل أو ينهاه عن فعل ولما لم يكن في الأزل من يفيده بكلامه
شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا وأيضا يلزم الكذب في إخباره تعالى لأنه قال إنا أرسلنا نوحا إنا أوحينا
إلى إبراهيم وأهلكنا القرون وضربنا لكم الأمثال مع أن هذه إخبارات عن الماضي والإخبار عن وقوع ما
لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه وأيضا قال إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون وهو إخبار
عن المستقبل فيكون حادثا انتهى **قال** الناصب خفضه الله أقول قد سبق الإشارة إلى أن النزاع بين الأشاعرة
والمعتزلة ومن تابعهم من الإمامية في إثبات الكلام النفساني فمن قال بثبوته فلا شك أنه يقول بقدمه لامتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال بأنه مركب من الحروف والأصوات فلا شك أنه يقول بحدوثه ونحن نوافقه فيه
فكلما أورده على الأشاعرة فهو إيراد غير محل النزاع لأنه يقول إن الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه
وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال بإثبات الكلام النفسي ثم يثبت حدوثه يكون محل النزاع وأما ما استدل
به على الحدوث به من قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فنريد أن يدل على حدوث اللفظ و
لا نزاع فيه وأما الاستبعاد بأن الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع فهو سفه كما ذكره في طاماته
فالجواب أن ذلك السفه الذي ادعيتموه إنما هو في اللفظ وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه ومثاله على
وفق ما ذكر أن الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا أو رتب في نفسه أنواع الأوامر بجماعة
سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفيها ولا حماقة بل السفيه من نسبه إلى السفه فالكلام

النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى في الأزل ولا تلفظ بذلك الكلام بل هو بجماعة سيحدثون ويكون
التلفظ به بعد حدوثهم وحدوث أفعالهم التي يقتضي الأمر والنهي والإخبار والاستفهام فلا سفه
ولا حماقة كما ادعاه وبهذا الجواب أيضا يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لأن
ذلك في التلفظ بالكلام النفسي ونحن نسلم أن لا تلفظ في الأزل هناك معان قائمة بذات الله تعالى قديمة
وأيضا يندفع بهذا ما ذكره من لزوم الكذب لأن الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني
المرتوقة في النفس المقولة بعد هذا لمن سيحدث وأما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى إنما
أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون لأنه إخبار عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه أن
لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه إنما النزاع في المعنى الأزلي النفساني ولا يلزم من كون مدلول لفظ كن في ذات الله قدم
حدوثه انتهى **وأقول** غرض المصنف قدس سره أن الكلام الذي فهمه وقرره السلف والخلف من أهل الشرع والعرف
ليس إلا ما حكموا بحدوثه فمن ابتدع هذا الكلام النفسي القديم وحاصله أن إثبات الكلام النفساني
مع كونه غير معقول مخالف للإجماع ويؤيده ما نقل الشيخ سيف الدين الأبهري الشافعي في بعض رسائله
عن بعض العلماء أنه قال أول ما تلفظ بالكلام النفسي لحدث الأشعري في أثناء المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في
لسان أحد انتهى ولا ريب في أن هذا إيراد وارد على الأشاعرة وأما الجواب الذي ذكره من أن السفه
إنما هو في اللفظ دون كلام النفس فهو مأخوذ من قواعد العقائد للغزالي والمواقف للقاضي عضد
وحاصله ما قيل إنه ليس من شرط الأمر أن يكون المأمور موجودا ولكن يجوز أن يقوم الطلب بذاته قبل وجود
المأمور فإذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب واقتضاء آخر فكم من شخص
ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده فله أن يقدر في نفسه أن يقول
لولده اطلب العلم [illegible] عليه سيد المحققين في شرح المواقف بأن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم
على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس حقيقته أما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل غير ممكن لأن وجود
الطلب بدون من يطلب منه محال وبما قررناه يندفع باقي كلمات الناصب كما لا يخفى على المتأمل
قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع في استلزام الأمر والنهي الإرادة والكراهة
كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فإنه يأمر به فإذا كره الفعل فإنه ينهى عنه وأن الأمر و
النهي دليلان على الكراهة والإرادة وخالفت الأشاعرة جميع العقلاء في ذلك وقالوا إن الله تعالى
يأمر بما لا يريده بل بما يكرهه وأنه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكلاهما قد ينسب من يفعل هذا إلى السفه
والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الأشاعرة أن الله تعالى
مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له ومذهب المعتزلة
ومن تبعهم من الإمامية أنه تعالى مريد للمأمور به كاره للمعاصي والكفر ودليل الأشاعرة أنه تعالى

خالق الاشياء كلها وخالق الشئ بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هي الارادة
ولا بد منها فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات واما المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة
لهم واثبتوا في الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة التامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات ويكره
المعاصي فيامر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات
ويامر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصي وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من
الارادة الرضا والاستحسان فقوله ان الاشاعرة يقولون ان الله تعالى يامر بما لا يريد ارادته ان الله تعالى
يامر بايمان الكافر ولا يريده فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة
ثم ان المراد بالارادة ههنا هو التقدير والترجيح في الخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر فذهب
الى اعتبار معنى الارادة بحسب العرف واذا حققت معنى الارادة علمت مراد الاشاعرة وانه لا نسبة للجهل
السفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره انتهى **واقول** كونه تعالى خالقا للاشياء كلها ممنوع والاستناد
بقوله نعم لا اله الا هو خالق كل شئ ضعيف لانه عام مخصوص باعداد ذاته تعالى وافعال عباده وقد بيننا
في الفصول السابقة انه تعالى ليس بخالق لافعال العباد انما القدرة والتمكين لهم من الله تعالى وبينا ان الامر
لا ينفك عن الارادة وتكلمنا على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يامر بما لا يريده كالمختبر لعبده
هل يطيعه او لا واما تفسيره للارادة بالتقدير فهو من مخترعاته الذي الجاءه ضيق الخناق الى التزامه
اذ لو لم يكن ذلك معناه بحسب العرف كما اعترف به وظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا ايضا ولو جاز ان يتوهم ذلك
كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام عن اسلوب ارباب التحصيل ولا يبعد انه اخذ ذلك
مما نسبه اصحابه الى النعمانية اصحاب محمد بن النعمان ابي جعفر الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن
الطاق واهل السنة بشيطان الطاق وقد ذكرنا شرح فضائله وبرائته عما نسبه اليه من الاقوال الكاذبة
مع وجه تلقيبه بما ذكر في كتابه الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
الشافعي الاشعري قد قال في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمان المذكور انه وافق هشام بن الحكم في ان الله تعالى
لا يعلم شيئا حتى يكون والتقدير عنده ارادته وفعله تعالى اه فقد دخل الناصب في هذه المسئلة في فرقة
شاذة مجهولة من الشيعة قد انكرهم الامامية ايضا ولعمري انه لو اطلع اهل ما وراء النهر المعتقدين انه هو صاحب
الكتاب تاليفا لقتلوه لرميه بالرفض والسخافة ولو راموا قتله مع اجرائه ثم مع هذه المقدمة العظيمة
يوجب القول بذلك جعل النزاع المستمر بين الطائفتين قريبا من سبعمائة سنة لفظيا ضرورة ان اهل
العدل حينئذ لا ينازعون في ان الشرور والقبائح الموجودة من الكفر والفسق واشباههما مرادة لله تعالى بمعنى
انها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكفاك في تصديق ما ذكرنا في افعاله تعالى
دون افعال العباد من اختراعه وافترائه بذلك التفسير على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسطه و

نمنع

والمحقق صرف كلمات المتقدمين فيه حال في هذا المبحث وفي مبحث ارادة الله تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الارادة
بهذا المعنى وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة ويدل عليه استدلاله في بحث ارادة الله تعالى للكائنات بقوله
لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق للاشياء كلها وخالق الشئ بلا اكراه مريد له ضرورة وايضا فالصفة
المرجحة لاحد المقدورين هي الارادة كما مر ولا بد منها اه ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي ورد
لم يجب في شئ منها بان الارادة ههنا بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف
العقائد النسفية وشارحه حيث قال المصنف وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته وقضيته وتقديره
ثم قال الشارح بعد تفسيره للتقدير بتحديد كل مخلوق بحده اه والمقصود تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي الارادة والقدرة انتهى وغرضه من ذلك ان مقصود
المصنف صاحب العقائد من قوله سابقا وهي افعال العباد كلها بارادته ومشيته اه تعميم ارادته وقدرته بالنسبة
الى جميع الكائنات والناصب فهم منه ان المراد ان مقصود الشارح نفسه او مقصود المصنف تعميم معنى ارادة
الله تعالى وقدرته عن معنى القضاء والقدر المعطوفين على الارادة في كلام المصنف وهذا دليل على جهله
وعجزه عن حل العبارات وبالجملة تفسيره للارادة بالتقدير خلاف المقرر المقرر بين القوم ومع هذا
لا يسمن ولا يغني من جوع كما عرفت واذا انتفيت ذلك علمت ان ما ذكره المصنف وارد لا محيص لهم عنه بما
ذكره الناصب والحمد لله **قال المصنف** رفع الله درجته المطلب الخامس في ان كلامه تعالى
صدق اعلم ان الحكيم بكون الله تعالى صادقا لا يجوز الكذب عليه انما يتم على قواعد العدلية الذين
احالوا صدور القبيح عليه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشعرية لوجوه الاول انهم اسندوا
جميع القبائح اليه تعالى وقالوا لا مؤثر في الوجود من القبائح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشر
والظلم والجور والفحشاء وانواع المعاصي والقبائح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه
وكيف يقدر الباحث على اثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقا الثاني ان الكلام النفساني عندهم مغاير
للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه صادقا في الحروف والاصوات انتهى **قال** الناصب
خفضه اقول مذهب الاشاعرة فلانه نقص والنقص على الله محال واما عند المعتزلة فلان الكذب
قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في
الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة
اقول الفرق ان النقص ههنا يراد به النقص في الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه يتصف ذاته
بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرق بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف
فحاصل استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا او جاهلا
لكان ناقصا ولم يعتبروا ما يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتامل في الفرق وتفهم ما ذكر من ان عدم

بجواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة فهذا كلام باطل عار عن التأمل فان القول بان لا مؤثر في الوجود
الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد فهو غير مستند الى الخالق نعم من
خلق القبائح فلا بد انه يكذب ولا يجوز ان يكون صادقا فهذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث بحيث
لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه واما ثاني الاستدلالين على عدم التمشي فهو ايضا باطل صريح
فان من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدوال على المعنى النفساني وهو
ايضا نقص فكيف لا يتمشى **واقول** ما اخذ في دليل الاشاعرة من ان النقص على الله تعالى محال انما استدل
عليه بالاجماع كما صرح به ولا برهان عليه من العقل حتى قال فخر الدين الرازي ان القول بالنقص والكمال خطابي
وبالجملة الدليل المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه ممنوع
على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على رأيهم وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده
الى النص فيتوقف على صدق الكلام النفسي واثبات صدق كلامه بما يستند الى النص يستلزم الدور وما قاله
صاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي
منه تعالى فلا دور على ما بين في محله منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم
في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في سائر الاحكام فالظاهر من كلامه انه لا يستدعي الرسالة
ان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام
صاحب المواقف ثم اورد عليه بقوله اقول الفرق الخ يدل على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله
لمقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام فان صاحب المواقف بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل
على محذور النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم تقدير ان يقع الكذب في كلامه تعالى ان نكون نحن
اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم اعترض على هذا الجواب الثاني بقوله واعلم انه
وحاصله على ما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف والشارح الجديد للتجريد ان هذا الدليل انما يدل على
صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه
في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله ولا فرق بين
النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه في الكلام اللفظي ثم انه
لم يذكر الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل ولم يفهم محصله ومعناه ومع هذا اعترض عليه
بافتراء واهيا ساقطا لا ارتباط له بكلام صاحب المواقف اصلا ولا في دفع كلام المص واما ما ذكره من ان القول بان لا مؤثر
في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه سبحانه ايضا لان خلق الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء
وهم يجوزون ذلك ولا يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف
لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ تنزهه عن مثل هذا النقص ليس

بواجب عندهم اذ هو ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقا كما ذكره المص وقد ظهر مما
قررنا صحة ثاني استدلالي المص قدس سره ايضا فلا تغفل **قال المص** رفع الله درجته المبحث الخامس
في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم وانه ليس في
الازل سواه لان كل ما عداه سبحانه وتعالى ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والآخر واثبت الاشاعرة
معه معاني قديمة ثمانية هي علل في الصفات والقدرة والعلم والحيوة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات
منها اثبات قديم غير الله تعالى وقال فخر الدين الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلث قدماء واصحابنا قد اثبتوا
تسعة ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في
كونه قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذا باقي الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر
الى الغير ممكن ومنها انه يلزم اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم
بالشيء مغاير للعلم بما عداه فان من شرط العلم المطابقة ومحال ان يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة متخالفة في
الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية
باعتبار كل علم يعرض في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ثم
العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا الى ما لا يتناهى وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين
السفسطة لعدم تعلقه بالمرة ومنها انه لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته كانت حقيقة
الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا الى غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار
امير المؤمنين عم حيث قال اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده
وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة
كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه
ومن جزأه فقد جهله ومنها انهم ارتكبوا هنا ما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني لا هي
نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى آخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل
سلبهما معا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة
زائدة على ذاته فهو عالم بعلم وقادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس والدليل عليه انا نفهم الصفات
الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم هنا من قام به
العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرط فيمن غاب عنا وكذا الباقي
في باقي الصفات ثم نأخذ هذا من عرف اللغة واطلاقات العرف فان العالم لا شك انه من يقوم به العلم ولو
قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاذا اثبت في النصوص اثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات من غير

تاويل فاذا الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل
العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل
وعندي ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها
مدخولة والله اعلم ثم ما استند لهذا الرجل على نفي الصفات الزائدة من الوجوه فكلها مجاب الاول
الاستدلال بان كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة
الثانية ان كل ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان صفات الله لا هو ولا غيره كما ستبين بعد هذا الثاني الاستدلال
بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ان الكفر اثبات
ذوات قديمة لا اثبات ذات وصفات قدماء هي ليست غير الذات مباينة بالكلية مثلا علم زيد ليس غير زيد
بالكلية فلو كان علم زيد قديما فاضل زيد فاي نقص يعرض من هذا لزيد اذا كان متصفا بالقدم
لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقاره تعالى في كونه عالما
الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا باقي الصفات والجواب ان اردتم بالاستكمال بالغير ثبوت
صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم
غيره فصوروه اولا حتى نتصوره ثم بينوا لزومه لما ادعينا والحاصل ان المحال هو استفادة صفة كمال
من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول الرابع الاستدلال
بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه الى
ما ذكره الى اخر الدليل والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى يتعلق بحسب التعلق بالمعلومات
الغير المتناهية فلا يجب لكل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان
يكون تعلقات العلم الذي هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال
ولا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب والوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه
الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان
الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركيب في الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفاتا بعده
قائمة بتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب
الامكان كما قدمنا واما ما استدل به من كلام امير المؤمنين ع فالمراد من نفي الصفات يمكن ان يكون
صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس ههنا كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم
البطلان ههنا وهو ان هذه المعاني لا هي عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول والجواب ان المراد بعدم
كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغايرة له انها صفات للذات فليست
بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه

صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيح لان سلب العينية باعتبار
وسلب الغيرية باعتبار اخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان مبنى
الدليل الذي ذكره على قياس الغائب على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند الاشاعرة ايضا
وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدمات كتابه وانكروا استعماله على الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة
فكيف جاز للناصب استعماله ههنا وهذا دليل على عجزه بل عجز اصحابه عن الاستدلال بالدلائل اليقينية واما
ثانيا فلانا قد ذكرنا ان الاعتبار اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية ولا يلزم من التاويل فيما نحن فيه
بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعمه والا لما جاز تاويل المتشابهات من الوجه واليد والقدم
ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى على انا قد بينا ان ليس يعتبر في معنى المشتق
في اللغة قيام مبدئه غاية انه في اكثر المواد يستلزم ذلك الا يرى انه صح بحسب اللغة ان [illegible]
مضوء وانه بين المشتقات في اللغة الفارسية بما لا يقتضي قيام المبدأ فيقال العالم معناه دانا والقادر معناه
توانا والبصير معناه بينا وغيره لكن تغييرها واما ما ذكر من انه ليس ههنا دليل عقلي يدل على امتناع
اجراء النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها ففيه ان النصوص لا يدل على ثبوت تلك الصفات
ووجودها في نفسها وانما يدل على كونه تعالى عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على
وجودها في نفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها ما فهموه منها نقول ان الدلائل العقلية على ارادة
خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها واحق ما ذكره ههنا انه تعالى واجب لذاته فيكون
غنيا عن الغير في كمالاته وعلى تقدير كون الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل
الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة تعدد الوجود فيلزم ان لا يكون مستكملا
في حد ذاته بل محتاجا الى الممكن فيه مع انه غني عن العالمين وتوضيح المرام ان العالم ما يعبر عنه بالفارسية
بدانا وكذا القادر ما يعبر عنه بتوانا وقس عليه باقي الصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام
به القدرة انما هو مقتضى اللغة وههنا مخترم فيه كما مر ولما دل الدليل على قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا
الصفات بذاته انه موجود عالم قادر علم ان قيام المبدأ به لا يعتبر وبعد هذا نقول ان صفة الشيء على قسمين
احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه
فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة وزائدان على مهيته والصفة بالمعنى الاول زائد
على الله تعالى في الخارج والثاني عينه فيه والمراد ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول الزائد على الذات
في الخارج وقيام المبدأ غير لازم فصح كون الصفات عين الذات كذا حققه صدر المحققين في
بعض مصنفاته العلية واما ما اجاب به الناصب عن اول الاستدلالات المهم فمن تخصيص المقدمة الكلية
العقلية القائلة بان كل ممكن حادث بما عدا صفاته فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ومخالف لما عليه كل عاقل

من ان الواجب بالذات لا يكون الا ذاتا وما استدل به عليه من قوله لان صفاته لا هو ولا غيره مجرد
اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد وتحقيق ذلك على ما حققه سيد المحققين
في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله
ولزمهم ايضا ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات واما بالاختيار فيلزم الدور في القدرة والعلم
والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم كونه تعالى موجبا بالذات
ولو في بعض الاشياء فتستروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تستروا عن شناعة القول بالجهة
بالبلكفة واما ما اجاب به عن الاستدلال الثاني من ان الكفر اثبات ذوات قديمة آه ففيه ان النصارى
القائلين بقدماء ذواتا ثلثة وانما هذا شئ افتراه عليهم اصحاب الناصب عند ارادة التفصي عن شناعة كلامهم
مستدلين عليه بانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا
وهو مدفوع بانه لا يفيد ما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم الثلثة ذوات وانما يفيد كون قديم
واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال على الصفات
او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه
ذاتا ومن البين ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب
ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال
فانما يصلح لتلاعب الاطفال فانه في مرتبة ان يقال اي نقص يعرض لله تعالى من كون عرشه قديما لانه محل استوائه
ومن مجالي عظمته بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه تعالى عنه علوا كبيرا واما ما اجاب به عن الثالث بقوله
ان اردتم باستكماله بالغير آه ففيه ان العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يقتضي
عليه ذاته الى غيره وان المفتقر الى غيره كذلك ممكن واما ما ذكره من ان المحال هو استفادته تعالى صفة كمال
من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره فمردود بانه لا محال عنده في اتصافه بصفة كمال هي غيره لان غيرية
الصفة يستلزم افتقار الذات المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كمالا في الشاهد الحكم الناقص
فهذا ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم لا يخفى ان اخذ الاستكمال بدل الافتقار
انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل والناصب لقصور فهمه وعجزه عن التقرير والتحرير لم يقدر
على تغيير التقرير وتبديل الاستكمال بالافتقار ليصير جوابه مقابلا لكلام المص فذكر في جواب المص
عين ما اجاب به صاحب المواقف هناك مشتملا على لفظ الاستكمال مع ان بين الاستكمال والافتقار
فرقا لا يخفى واما ما اجاب به عن الاستدلال الرابع من ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى وتعدد
بحسب التعلق بالمعلومات آه فمدخول بان المص لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات
الغير المتناهية اللازم بها الحوادث الكونية كما زعمه حتى يتاتى دفعه بانه لا يلزم التسلسل المحال بناء على ان

عدم تناهي معلومات الله تعالى انما هو بمعنى ان تعلق علمه تعالى بتلك المعلومات لا ينتهي الى امر معلوم لا يمكن تجاوزه
لا بمعنى ان تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف لو كان مراد المص ذلك لورد عليه مثل ما اورد
على الاشاعرة لظهور انه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية
التعلقات غير متناهية ويكون الجواب الجواب بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم
المعلومة بمغايرها من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما سنبينه عن قريب ان شاء الله تعالى
ومراده بالمراد الغير المتناهية المراد الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية في مرتبة اثبات كل من المعاني
القديمة فان تاثيره تعالى في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم اخر كما يتوقف على قدرة وارادة وغيرهما
من المعاني الزائدة وكذا تاثيره في القدرة والارادة المتوقف عليهما التاثير في العلم يتوقف على قدرة
وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادة غير متناهية
وكذا في مرتبة تاثيره تعالى ابتداء في القدرة الزائدة عليه يلزم التسلسل الغير المتناهية لتوقف تاثير القدرة
على العلم والارادة الزائدتين وهكذا الكلام في تاثيره تعالى ابتداء في الارادة الزائدة وهذا هو الذي اراده
بقوله وفي كل واحد من هذه المراتب غير متناهية ويقرب منه ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين
بقوله وكل من صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما وذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون الشئ مشروطا
بنفسه او يتسلسل لان العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الاول
وعلى الثاني يلزم الثاني وقد ذكر في النهج دليلا اخر خفيه لزوم حدوث الصفات حيث قال انا
بينا ان لا قديم سواه لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده وقد بينا انه تعالى مختار
وفعل المختار محدث وملخصهما ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تاثيره تعالى في
شرح المواقف من ان تاثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بتقدمه واختيار لزم محذور ان النقص في صفاته
وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا لجواز ان يتصف به بالقياس الى بعض
مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة انتهى وانما طوى المص في
تلك الادلة احتمال الايجاب لشناعته عند المليين وبعد التزام الخصم له وانما لم يذكر لزوم الحدوث
مع لزوم النقص اذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا مناقشة في كونه مستلزما للنقص
في بعض الصفات فافهم هذا ويتوجه ايضا على الناصب فيما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهومات
ان تلك التعلقات ان كانت قديمة يلزم قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات
قبل تلك التعلقات الحادثة قال العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية ان ما ذكره الظاهريون
من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشئ لا يصير ذلك
الشئ معلوما وهو يقتضي الى كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى وما ذكره اخرا من انه

من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب فدليل على جهله بشرائط استحالة التسلسل عند المتكلمين فان
وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتيب اولا كما صرحوا به وعرفه من له ادنى
واما ما اجاب به عن الدليل الخامس فيختار الشق الثاني منه قوله فليس هناك الا ملاحظة الموصوف
برفع الصفات قلنا ان اراد به انه ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما التعدد بحسب
ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهب القائل بالعينية كما لا يخفى وان اراد به ان
يتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة فهو كلام لغو لا اثر له في دفع الاستدلال واما ما ذكره من
ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب الامكان فالظاهر انه تتمة هذا فما هي ان صفاته تعالى ليست
غيرها كما هي ليست عينها ولعله انما حذفها هربا عن التصريح بالفاسد فلم من ان عدم المغايرة بين الذات
والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره
في تاويل كلام امير المؤمنين عم من احتمال الارادة صفات يكون هي غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته
ولقد اشبه فهمهم الصفات ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الخراساني ضل حماره في قافلة وكان ثم
فاخذ حمارا انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك وقالوا انك كنت تقول ان حماري
كان ذكرا وهذه انثى قال ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما اجاب
به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود فقد مر
مرارا ان هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير في الواقع وهو ما يأباه العقل في باب التوحيد
على ان الواسطة بين النقيضين وغيره مما يجده كل عاقل وتخصيص الغير بما يخصصونه به لتصوير الواسطة تعسف
لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية اه فهو مثال
من جملة مصنوعاته ولم نسمع الى الآن من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما اسمع ذلك من الخراساني
كما مر قال المص رفع الله درجته البحث التاسع في البقاء وفيه مطلبان الاول انه ليس زائدا
على الذات وذهبت الاشاعرة الى ان الباقي انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهو عرض قائم بالباقي وان الله تعالى
باق ببقاء قائم بذاته ولزمهم من ذلك محال الذي يعجز الفرق عن بطلانه من وجوه الاول ان البقاء
ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة فبيان الملازمة ان الاستمرار
كما يتحقق في جانب الوجود كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك
ولان معنى الاستمرار كون الامر في احد الزمانين كما كان في زمان الاخر وان عني به صفة زائدة على الاستمرار
فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد
بقاء من غير استمرار وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما الى صاحبه انفك الاخر عنه
وهو ضروري البطلان الثاني ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور لان

البقاء

البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذي فرض باقيا كان كل من البقاء
ووجود الجوهر محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة
بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر في الزمان الثاني وهو خطاء لانه
يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا او البقاء لا يعقل الا عرضا قائما بغيره وايضا يلزم ان يكون
هو بالذاتية اولى من الذات ويكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة اليه
والمحتاج اولى بالوصفية من المستغني والمستغني اولى بالذاتية من المحتاج ولانه يقتضي بقاء جميع الاشياء لعدم اختصاصه
بذات دون اخرى ح الثالث ان وجود الجوهر في الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده
في الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة
محتاجا لذاته الى شيء وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اتفق المتكلمون
على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة اولا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور
معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود اذ الوجود يتحقق دونه كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده
صفة هي البقاء ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين
والامام الرازي وجمهور معتزلة بصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه ونحن نتبع
ما اورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الاشعري فنقول اورد عليه ثلثة ايرادات الاول ان البقاء ان عني به
الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى اخر الدليل والجواب ان البقاء عني به استمرار الوجود
لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال الثاني ان وجود الجوهر في الزمان
الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر بل على
انه حين تجاوزت بتسميته انه لا في محل وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وسابق
ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك
لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فاندفع كل
ما ذكره من المحذور الثالث ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول
ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا كان في الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود محتاج الى
البقاء في الزمان الثاني مستغن عنه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج والغنى الذاتيين
وهو حسب ان الوجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد آخر وهذا غاية جهله وعدم تدربه في شيء من
المعقولات انتهى واقول المص قدس سره غير ذاهل عن ان البقاء في الباقي الموجود يراد به استمرار الوجود
لكن غرضه في هذا الدليل اثبات عدم القيام في البقاء والاستمرار المطلق ليلزم منه عدم القيام في
البقاء الخاص الحاصل للموجود الباقي وقد اشار اليه ما ذكرنا بقوله الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود

كذلك يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء والاستمرار المطلق مفهوم واحد يشترك
على الموجود والمعدوم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون قائما بالباقي المعدوم ايضا لما ذكرنا فيلزم
اتصاف المعدوم بامر ثبوتي واذا كان هذا محالا تعين عدم اقتضائه للقيام بشئ ويتم الحجة على
الاشعري ولا يفيد اختيار الشق الثالث كما زعمه الناصب واما ما ذكره من ان الجواب الذي نقله
المصنف عن الاشاعرة في رد الدليل الثاني افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر فدليل
على قصور باعه وقصر نظره على ظواهر الالفاظ من غير تمكنه عن تحصيل حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة بين
العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال والاطناب والايجاز حكم بمغايرة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره الناصب
مستدلا بقوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه الخ وهو المذكور في المواقف متحد في المعنى مع ما ذكره المصنف فتدبر
فان حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله اذ يجوز ان يكون تحققهما معا
على سبيل الاتفاق راجع الى ما ذكره المصنف من الجواب بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل الخ لظهور ان الحكم
بتحقق الذات والبقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما حكم بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل كما
ذكره المصنف من المحذور لزوما لا مدفع له كما لا يخفى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان البقاء قد فسره بعضهم باستمرار
الوجود في الزمان الثاني كما مر وفسره آخرون بانه صفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني والتفسير الاول
الثاني ذكره المصنف وهو المذكور في المواقف ايضا الزامي لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته فما فعله
صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمن الثاني معللا بالبقاء كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن
الدليل الثالث فهو واه سخيف جدا ولهذا اضطرب بعد ذلك وكتب في الحاشية ما هو اسخف منه اما ما ذكره
في اصل جرحه فلان الكلام المصنف في انه يحصل المحذور بلزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين
بحسب الغناء والافتقار حيث قال وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول فكيف يتأتى للناصب
ان يقول ان المصنف حسب ان الوجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد آخر وهل هذا الاشتباه الا لبلادة حاله
وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مطولاتها فضلا عن النطق بدقائق العلوم ومعضلاتها واما
ما ذكره في الحاشية من ان المقصد من هذا الجواب انه لا يلزم من تساوي افراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج
اليه ان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى البقاء وانما لزم ذلك ان لو كان الوجود في الزمان الثاني
فردا مغايرا للوجود في الزمان الاول اذ حينئذ لما استغنى الوجود في الزمان الاول عنه يجب استغناء الوجود في
الزمان الثاني ايضا عنه الا انه لا مغايرة بينهما بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في اول تقرير هذا الاعتراض
فحينئذ جاز ان يكون كل فرد من افراد الوجود مستغنيا عن البقاء في الزمان الاول محتاجا اليه في الزمان الثاني
ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغناء واحتياجا فاقول مبناه على ان المصنف اراد انه يلزم اختلاف
افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما نبهناك عليه مرة ان الاصريح كلام المصنف على ارادة لزوم اختلاف فرد واحد

من طبيعة واحدة في زمانين ان ما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايضا غير منفهم عن كلام المصنف اصلا
وهذا الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير استعداد واستمداد فلما اصله
يعوت وينسج عليه امورا واهية كنسج العنكبوت وياتي بمثل هذا الجواب الواهي الشنيع والى يدرك الضالع
شأو الضليع قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في ان الله باق لذاته الحق ذلك لانه
لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا لتنافي الضروري بين الواجب والممكن وخالفت الاشاعرة في
ذلك وذهبوا الى انه باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره واحتياج البقاء الى
ذاته مع ان ذاته محتاجة الى البقاء فيدور وان قام بغيره كان وصف الشئ حالا في غيره ولان غيره محدث
فان قام البقاء بذاته كان مجردا وابقاؤه بقاؤه باق لاستناع تطرق العدم الى صفاته وذاته فلا يلزم ان يكون محلا
للحوادث فيكون له بقاء آخر ويتسلسل انتهى قال الناصب اقول قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره في هذا الفصل قوله لو احتاج
في بقائه الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته موجب الامكان ومن كان صفاته
عين ذاته لم يكن ممكنا قوله ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست
غيره مغايرة كلية كما سبق قوله احتياج البقاء الى ذاته وذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور قلنا
منع الدور لعدم احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان معا كما سبق فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات
الى البدل بل هما متحققان معا قوله فبقاؤه باق قلنا مسلم فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كالاتصاف
الوجود بالوجود قوله ولانه يتسلسل قلنا التسلسل مندفع بما سبق من ان بقاء البقاء نفس البقاء قوله صفاته تعالى باقية فلو
بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى قلنا قد سبق ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون بقاء صفة
الذات وبقي الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى واقول فلا يخفى لكل وهن تلك الاجوبة
وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط واما ما اجاب به ههنا اولا من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته
يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة على المقدمة الكلية العقلية القطعية
فلا يستحق الا الاعراض على ان ظاهر ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان يقتضي
ان لو وجب لو احتاج الى شئ ... ايضا لا يكون ذلك موجبا لامكانه لان الكل ناش
من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب به ههنا ثانيا بقوله قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة
ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فمردود بما سبق مرارا في التمهيد نظير قول من ضل منه الحمار وانشا
للناصب الجهمي هذا مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به ثالثا من جواز كون البقاء قائما
بذاته من غير احتياج الذات اليه فهو كلام ناش عن اثبات وجودات متعددة وتشخصات متعددة وعلوم
متعددة من غير حاجة له اليها وبالجملة ليس في ذلك سوى اثبات فضل نزه العقلاء من الحكماء الاجرام
الفلكية عنها لنزهها فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف ببقاء

قال الناصب

هو عين ذلك البقاء اه ففيه ان المتنازع فيه بيننا وبينكم هو انه هل يجوز ان يكون شيء باقيا بالبقاء الذي
هو عين ذاته ام لا فاذا جوزنا ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عينه انه جاز ان يكون بقاؤه نفسه ايضا كذلك
فانه لم يثبت بيان ما استدل به شيخكم الاشعري من ان الواجب باق فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر
في المواقف وشرح التجريد وايضا الاشاعرة انما ذهبوا الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها لزعمهم ان القول بالعينية
راجعة الى النفي المحض وان يكون مؤدى ذلك انه تعالى عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك كما صرح به شارح
العقايد وهذا المحذور الذي حملهم الى القول بزيادة الصفات آت في البقاء وبقائه ايضا فكيف جوزوا انكارهم
للعينية واعترفوا به ههنا قايلين بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المص ههنا
الزامي لهم فان رجعوا عن ذلك واتفقوا فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين واما ما اجاب به خامسا
عما نقله من قول المص ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء اخر ويتسلسل ففيه ان المنقول كلام يلوح
عليه اثار التقوّل لان تفريع لزوم التسلسل على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له ويعضده ايضا كلام المص في كتابه
نهج المسترشدين حيث قال ولان البقاء لو كان زايدا على الذات لزم التسلسل انتهى فالظاهر ان الناصب غيّر
في كلام المص او نقصه كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى الاصل الصحيح من نسخة المص وههنا يتضح حقيقة
الحال واما ما اجاب به سادسا عن لزوم التسلسل بما سبقه فمدفوع بما اسبقناه من لزوم انهدام دليلهم
واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة
للذات ويبقى ببقاء الذات اه ففيه ان من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء فان اريد ببقاء
البقاء ببقاء الذات عينه الذي يبقى به الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زيادة البقاء
على الذات وان اريد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقائين وهو مما لم يقل به احد فتعين ان
يكون بقاء البقاء ببقاء قايم بذاته فيلزم ما ذكره المص من قيام المعنى بالمعنى وايضا هذا البحث
الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها
انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قايم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض والا فالبقاء عند المص
وساير المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وايضا ليس قيام العرض بالعرض
بمستحيل عنده كما صرح به في نهج المسترشدين حيث قال ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة
بالحركة ولا بد من الانتهاء الى محل جوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة الالزام والله اعلم بحقايق المرام
قال المص رفع الله درجته خاتمة يشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا الحكم ضروري
لا يقبل التشكيك وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام بل هي تتجدد كل آن
يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى جسم ما من الفلك سماؤه وعنصرها
بسيطها ومركبها وناطقها وغير ناطقها ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي

شاهدته حال فتح العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا ينكر
ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان الآن وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى آخرها ولولا
جزموا بالتبدل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الجسم عند النظام مركب من مجموع
اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين لما سنذكر بعد هذا فالجسم ايضا يكون كذلك عنده والحق
ان ضرورية موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض دعتنا الى الحكم بان الاعراض لا تبقى زمانين
وليست هذه الضرورة حاصلة في الاجسام لجواز قيام البقاء بالجسم واما ما ذهب اليه النظام ان الجسم
مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه في عدم صحة البقاء على الاجسام تكون باطلة كما ذكره انتهى واقول
غرض الناصب من ذكر حقيقة الباطل اظهار ان فساد قول النظام ليس لاجل فساد قوله بعدم بقاء الاعراض الذي
هو مبني حكمه على عدم بقاء الاجسام بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة من الاعراض لان ما شاركه فيه الاشعري
بعده من القول بعدم بقاء الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض
بالعرض هذا محصل مرامه ويتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ المحققون ان
البقاء امر اعتباري كما مر واعترف به صاحب المواقف ايضا وقد مر ايضا جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطوء
بالحركة والدليل المذكور في المواقف وغيره لاثبات بقاء الاعراض مدخول كما سيجيء وما وضحه فيكون النظام والاشاعرة
مشتركين في شطر من الفساد غاية الامر ان يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشية
كلامه في هذا المقام من ان دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع عدم تحلله وورود البدل في محل المنع
فمدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء الاصلية التي تقوم بها التشخصات البدنية وهي باقية من اول العمر الى آخره
كما صرح به في بحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة
الحار الغريزي كما ذكر في علم الطب تأمل قال المص رفع الله درجته الحكم الثاني في صحة بقاء الاعراض ذهبت
الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون
وحصول في مكان وحيوة وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز ان يوجد آنين بل يجب
عدمه في الآن الثاني من آن وجوده وهذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل
من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير واي
حكم اجلى عند العقل من هذا واظهر منه ثم انه يلزم منه محالات الاول ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل
آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم لا بد في تحقق كونه
انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها من مشخصاته ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد
نفسه باقية لا يتغير في كل آن ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائي القضايا الحسية عند
بعض الاعتبارات ابلغ من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء جميع المشاهدات آنين من الزمان فلينظر المقلد

الحق في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده وعرض على عقله حكمه بها وهل يقوم حكمه ببقائه وبقاء
المشاهدات عن اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان قد خرجه عن ادراك فساد هذه المقالة
فقد قلد من لا يستحق التقليد والله قد انتهاه الى ركن شديد وان لم يخرج هذا عن ذلك فقد غشه وخفى
عنه مذهبه وقال عم من غشنا فليس منا الثاني انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة وعدم التغير كما تقدم
الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم يجب ان يخلفه سواد آخر
بل جاز ان يحصل عقيبه بياض او حمرة او غير ذلك وان لا يحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن
دوامه يدل على وجوب بقائه الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس
يجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره في الحس وهذا الدليل لا يختص لانتقاضه
بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام ايضا لكن الشك في ذلك من وجوه السفسطة
الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق
بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى وجوب الوجود فليستغني عن المؤثر
فينسد باب اثبات الصانع تعالى بل ويجوز انتقال واجب الوجود من الوجوب الى الامتناع وهو ضروري
البطلان واذا تقرر ذلك فنقول الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني والا
لزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء وقد احتجوا
بوجهين الاول البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا يستند الى ذاته والا لكان
ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط
بعدم الضد الاول عنه فلو علل ذلك العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه لان شرطه الجوهر لا غير وهو باق والكلام
في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء عرضا زائدا على الذات سلمنا لكن نمنع
امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض وعن الثاني انه لم لا يعدم لذاته
في الزمان الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا باعراض لا يبقى فاذا
انقطع وجودها عدم سلمنا لكن مستند الى الفاعل ونمنع انحصار اثره في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا
لكن يعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس وبالجملة فلا استناد الا الى
على نقيض الضروري باطل كما شبه السوفسطائية فانها لا تنتج لما كانت الاستدلالات في مقابلة الضروريات
قال الناصح خفضه الله اقول ذهب الاشعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين
فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل
من الآحاد المتقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها
بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج

الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك
علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى
المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا
واستدلوا على هذا المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم
قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة
والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكره هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة والجواب
ان لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الذي في
الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال متواردة على الاتصال فمن قال انه امثال متواردة
كان ينبغي على ما يزعمه هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوسات وكذا جاهل الشقيقة اذا حكم بان الشخص
ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس وقد صرنا نقول هذا من هذيان السوفسطائية
وليت هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلق فيه وهو جاهل
بمعنى السفسطة ثم انه قال ان لا حكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين
هو الذي شاهدته قبل طبقها فنقول حكم العقل ههنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس لانه
كان يحسب المثل عين الاول كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل
جليا بواسطة غلط الحس فمن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر الضرورة ثم ذكر خمسة محالات ترد على مذهبهم
الاول ان الانسان ونحوه يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل
لا بد في انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا يتبدل في
كل آن ومخالفه هذا سفسطة والجواب ان الاشخاص في الوجود الخارجي يتمايزون بهوياتها لا بمشخصاتها
كما يشاهد رائيه فالهوية الخارجية التي بها الانسان انسان باقية في جميع الازمنة وان توارد عليه الامثال
من الاعراض فهذه المشخصات ليست داخلة في ذاته وهويته العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان
فذات الانسان وهويته المشخصة له باقية في جميع الاحوال وتتوارد عليها الاعراض واي سفسطة في هذا
والطامات والخرافات التي يريد ان يميل بها الخواطر المتنفرة الى مذهبه غير ملتفت اليها الثاني انه
يلزم تكذيب الحس وقد عرفت جوابه الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد
اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر الى آخر الدليل والجواب ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم
لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرى عادته بافاضة المثل بوجود الاستعداد
وان جاز التخلف ولزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا بناء على قاعدة القوم في استناد الاشياء
الى اختيار الفاعل القادر الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في

الحس بجزء ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم مستند الى استمراره في الحس والجواب ان الاصل
بقاء كل موجود مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل وتخلف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فهذا
الحكم ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام واما ما قال ان الشك في ذلك عين السفسطة فقد
مر جوابه الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري الى آخر
الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن الثاني فاذا كانت
ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود
في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء ولم يلزم على هذا التقدير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا استدلال
في غاية الضعف كما هو ديدنه في الاستدلالات المزخرفة ثم ما ذكر من الدليلين الذين احتج بهما الاشاعرة
فاول الدليلين قد ذكرناه وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا وثانيهما
مذهب للشيخ الاشعري وقد استدل عليهما في محله فليراجع ثم ان الدليلين مدخولان بما ذكره وغيره
من الاشياء وقد ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره فاعتراضاته على ذلك
الدليل الثاني منقولة من كتب اصحابنا اسمى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكر في وجه ذهاب الاشاعرة
الى عدم بقاء الاعراض لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا يقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا الى استعمالها لدفع
ذلك الاشكال لجواز ان يكونا فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع الاشكال
المشهور الوارد عليه في تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور بطلانها وايضا الزام انما يقتضي القول بعدم بقاء
الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة
وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان قيام العرض بالعرض ليس بمحال والعدميات بتمامها عند بيان الاشاعرة
لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان دليلهم كما ذكره هذا الرجل مدخول بان الرجل
ثم الرجل هو المص قدس سره صرح بذكره دليلا على ما ادعاه من بقاء الاعراض لظهور انه بديهي لا يحتاج الى
دليل وانما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة مجملا منها التنبيه على ذلك المدعى البديهي لم يتم والحاصل
على ما اشار اليه المص في اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام انه كما ان الحكم ببقاء الاجسام
ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونته ايضا
وما ذكر في صورة الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم ضروري فالمناقشة فيها باحتمال توارد الامثال لا يجدي
طائلا وايضا قد صرح المص في تنقيح ايراده بان التنبيه على ذلك ليس بمجرد حكم الحس والمشاهدة فان
ذلك قد توهمه الناصب من كلامه كيف وقد صرح قدس سره على ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال
هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون الآخر ومنه
اشارة الى ما ذكره صاحب المواقف في تاويل ما نسب الى افلاطون من قدحه في الحسيات وهو ان جزم العقل

بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس من امور ينضم اليه فيلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما يجزم به
من الحسيات لا نعلم ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون
حسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره
في شرحه بان الحسيات والبديهيات هو العمدة في العلوم ومما يقوم به الحجة على الغير اما البديهيات
فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او
مشاهدة انتهى ولا ريب في ان مسئلة بقاء الاعراض مما اشترك فيها جميع العقلاء من الحكماء والامامية والمعتزلة
ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل واما ما ذكر من التمثيل بغلط الحس في ماء
الفوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن
فيه من الجسم واعراضه فان السبب الذي ذكروه في غلط الحس عند توارد الامثال كما في ماء الفوارة هو ان الحس
وان تعلق بكل واحد منهما من حيث خصوصه لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منهما عن غيره فيتخيل الرائي
ان هناك امرا واحدا مستمرا ثم العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يجد في ماء الفوارة انفصال المدد ويحكم
على غلط الحس اذ في ترجيه والنغمات وليس فيما ذهب اليه النظام والاشاعرة من تقضي الاجسام والاعراض
وتجددها وصول مدد واتصاله حتى يتاتى للعقل تجويز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة
وقعوا في ذلك بما قرره الصوفية من الخلق الجديد من غير ان يتاملوا في حقيقة ما ارادوه من ذلك فانهم ارادوا
بذلك ان الماهيات بعدم ويبقى بالعين واستعدادها كذلك الاشياء الظاهرة كلما يبقى بافاضة الله نعم ولو انقطع مدد
الفيض عنها لحظة لانعدمت راسا وليس في ذلك حكم بتقضي المخلوقات وتجددها آنا فآنا كما ذهبوا اليه فتامل
واما رابعا فلان ما اجاب به عن اول المحالات الخمسة التي الزمها المص قدس سره فيتوجه عليه ان شارح المقاصد
قال ان المراد بالعين ان الشخصية اي باعتبار مع التحقق سميت ذاتا وحقيقته فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته
بل ماهيته اي ما يتعقل منه واما باعتبار لا مع التحقق سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد به الوجود
الخارجي انتهى فان اراد الناصب بالهوية في قوله الاشخاص في الوجود الخارجي يتمايزون بهوياتها لا بتشخصاتها
او الماهية بعينه لا مع التحقق ففساده ظاهر وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك بين الموجودات
باتفاق الاشاعرة فكيف يوجب تمايزها وان اراد بها معنى آخر فيبينه اولا ثم ينظر في صحته وفساده وايضا
اذا عرف الناصب التشخصات من كونها مفيدة للتشخص وليس نظيرها مدخلة في مرسى ذلك فقد حكم بها
مع عدم ارتباطها بالاشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان ومما يخفف سفسطة اوردها
اياه اسلافه من الاشاعرة واما خامسا فلان ما اجاب به عن ثاني المحالات اللازمة مدفوع بما تقدم واما
سادسا فلان ما اجاب به عن ثالث المحالات اللازمة مدخول بان حكمه بان منفعل الاستعداد هو التولد
القابل على الجسم دون الفاعل المختار ينافي قاعدة الاشعري من نفي مدخلية شيء سوى قدرته تعالى في

حدوث شيء من الاشياء بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم الارادة سه بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة
انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض انتهى
فظهر ان الناصب لضيق الخناق عليه اضطر في اصطلاح كلام الاشعري الى ضم ما ذهب اليه الفلاسفة مع
تشنيعه على اهل العدل في موافقتهم اتفاقا في بعض المقال مع الفلاسفة وايضا قد مر الكلام على قاعدة اجرا
العادة وبينا ما فيه من القصور والعيب وانه فيما نحن فيه من مظان الترتيب من قبيل الرجم بالغيب واما ما ذكره
من ان لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل آه فان قصد به الايراد على المصنف قدس سره فيتوجه انه لم يقل
بوجوب افاضة المثل وانما القائل به الناصب واصحابه وان قصد به الايراد على اصحابه فهم لم يقولوا بلزوم النوع
ودوامه على انه يمكن حمل كلام المص على تقدير وجود افاضة المثل فيه على الوجوب العادي الزاما فافهم واما
سابعا فلان ما اجاب عن رابع المحالات مدفوع بان الاصل والاستصحاب من المسائل التي اختلف الاصوليون
في كونهما صالحة للتمسك بهما في العلوم الظنية اولا فكيف يجعل حجة فيما يطلب فيه اليقين كما فيما نحن فيه واما ثامنا
فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان امكان الوجود غير امكان البقاء آه مردود بان مراد المص من ان
الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني آه ان الاعراض كانت ممكنة البقاء لذاتها
في الآن الاول اي كان متصفا بهذا الامكان فيه فيجب ان يكون ممكن البقاء في الآن الثاني ولم يرد انها ممكن الوجود
في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني
بان يحاله انما ارتفع امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقا
واما تاسعا فلان ما ذكره من ان ثبوت ما منعه المص من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زايدا
مذهب الاشعري وقد استدل عليهما في محله مجاب بقولنا نعم قد استدل لك الاشاعرة عليهما لكن بما يليق بلحيتهم
ولحية شيخهم وشارب الناصب الذي رزق شرب شيخه في الكودنة والضلالة ومحل ذكر ذلك الاستدلال
كتاب المواقف الذي فيه ما هو آخر كلام القوم واودع فيه جميع ما امكنهم في الذب عن خرافات شيخهم
فليطالع ثمة واما عاشرا فلان قوله وثاني الدليلين مدخول بما ذكره ولغيره من الاشياء آه فيه اعتراف
لصحة كلام المص والحمد لله وليعلم ان هذا الدليل الثاني هو العمدة عند اصحاب الاشعري كما صرح به
صاحب المواقف ومع هذا ظهر انه اسخف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه
مدخول واما ما ذكره من ان تلك الاعتراضات مما ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان
اراد بذلك انهم نقلوها وحرروها في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المص قدس سره فهو مسلم لكن لا يجديه
نفعا وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتايج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانه لم يذكر
في شيء من كتبهم الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زماننا لبعده والكل متاخر عن زمان المص
بسنين كثيرة كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته البحث العاشر في ان القدم والحدوث اعتباريان ذهب

بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قائم
بذات الحادث وكلا القولين باطلان لان القدم لو كان قديما لكان له قدم آخر ويتسلسل وان كان حادثا كان موصوفا
بنقيضه وهو محال ولكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال ولكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان
واما الحدوث فانه ان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو شرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل
والحق ان القدم والحدوث من الصفات الاعتبارية انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا
ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري وما اطلعت على قوله فيه واما قوله لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما
فيكون له قدم آخر ويتسلسل فالجواب عنه انا لا نسلم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم نفسه وايضا جاز ان يكون قدم
القدم امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها **واقول** يتوجه عليه اولا ان المص
لم يقل ان الشيخ الاشعري ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك ولا يلزم ان يكون قول اصحابه
قولا له فان زيادة الوجود قول لاصحابه الاشاعرة وليس قولا له لانه قائل بعينية الوجود في جميع الموجودات
كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب اولا مدخول بما حققه في الشرح الجديد للتجريد و
حاشيته القديمة من ان الصفة القائمة بشيء لا يجوز ان يتصف بصفة هي عينها نعم لو كانت قائمة بالذات
جاز اتصافه بصفة هي عينها كالواجب تعالى فانه عين الوجود القائم بالذات ولهذا كان موجودا بوجود
هو عينه فالقدم لما كانت قائمة بالقديم لم يجز ان يتصف بقدم هو عينه وايضا مدفوع بما سبق من ان
كلام المص الزامي لهم حيث استحالوا عينية الصفات مطلقا بانه يلزم ان يقال العالم لا علم له وقادر لا قدرة له
واسود لا سواد له وهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقال في مقابل كلام المص والزامه
اياهم بما ذكر ان قدم القدم عينه كما لا يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة
لا يستلزم وجود جميعها مردود بما حقق في الكتابين ايضا ان نوع الصفة اذا كان نوعا من الموجودات
الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها عارضا للشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم
لما كان نوعه موجودا كان عند تحققه للقدم موجودا وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد الحقيقة
النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج وبعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه فالبياض مثلا لما كان شانه
الوجود في الخارج لم يجز ان يتصف به الشيء اتصافا يترتب عليه الآثار الا بان يوجد في موصوفه بالوجود
الخارجي والا لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهر البطلان
صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض اجلاء المتاخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه رغما لانف
الناصب الجاهل المتفيهق والحاصل ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف
الموجود بها اتصافا يترتب عليه الآثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا
يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف القديم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه

ثبوت القدم وايضا القائل بثبوت القدم وقيامه بذاته تع يلزمه القول بثبوت قدم القدم ايضا الى الذى
حمله على القول بذلك في القدم وهو انه لو لم يكن ثابتا قائما بالموصوف لما كان اتصافه تع بالقدم حقيقيا موجود
في قدم القدم اذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتصاف القدم به اتصافا حقيقيا ثم لا يخفى ان الناصب لم يتعرض للجواب
عما نسب الى الكرامية لانقراضهم وانكاروا من اهل السنة والجماعة قال المص رفع الله درجته المبحث
الحادي عشر في العدل وفيه مطالب الاول في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب اعلم ان هذا اصل عظيم
يبتنى عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا وبدونه لا يتم شئ من الاديان ولا يمكن ان يعلم
صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى وبئس ما اختاره الانسان
لنفسه مذهبا خرج عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله تع بشرع من الشرايع السابقة واللاحقة ولا يجزم
به على نجاة نبي مرسل او ملك مقرب او مطيع في جميع افعاله او لياء الله وخلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين
وانواع الفساق والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تع بمثل هذه العقائد الفاسدة و
الاراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى قال الناصب خفضه الله تع
اقول عقد هذا المبحث لاثبات العدل الذى ينتسبون اليه هم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار
العبد في الافعال وانه خالق افعاله والا لم يكن تعذيب العبد عدلا عند عدم الاختيار ويقولون بوجوب
اجزاء العاصي وبالحسن والقبح العقليين وغيرها مما يذكره في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا يوجب
عدم متابعة نبي من الانبياء وهذا دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تع نذكر في هذا المبحث كل مقالة
من قولي الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة فانبين بالانصاف ان شاء الله تع واقول سيرى
الناظر ان شاء الله تع قيام البرهان على دعاوى الامامية ومذاهبهم من السمع والعقل ويدل على ان
اهل العدل والتوحيد هم القائلون بما ذكره المص قوله تع شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا
العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام الاية قال صاحب الكشاف
ان قوله لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام
فقد اذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شئ من
الدين وفيه اشارة الى ان من ذهب الى التشبيه او الى ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر
الذى هو محض الجور لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى وللفاضل التفتازاني
في حاشية على الكشاف ههنا كلمات قد الفنا له فيها رسالة منفردة سميناها بانس الوحيد في تفسير اية
العدل والتوحيد قال المص رفع الله درجته قالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان الحسن
والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات يقع عليها وقالت
الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن الشئ البتة ولا بقبحه بل كل ما يقع في الوجود من انواع الشرور

كالظلم والعدوان والعبث والشرك والقتل والالحاد وسب الله تع وسب ملائكته وانبيائه واوليائه
فانه حسن قال الناصب خفضه الله اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في نفسها وان مدركه العقل
ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن
ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق
المدح بالثواب بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب
في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع
فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شئ منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله و
عقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تابعهم من الامامية
عقلي وادراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل العقل بادراكه وفي
ما يستقل فالعقل حاكم هذا مذهب الفريقين فيا معشر العقلاء باي مذهب يلزم ان يكون الظلم والعدوان
والقتل والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من الترهات والطامات حسنا هل الشرع حرم هذه الاشياء
وحكم بقبحه وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء
حتى يلزم ما يقول فعلم ان الرجل كودن طامائي متعصب فتعصب لنفسه لا لله ورسوله والعجب انه
كان لا يتامل ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ما اجهله من رجل متعصب نعوذ بالله
من شر الشيطان وشركه واقول قد اجتمعت الامة على انه تع لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه وكذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تع سواء كانت حسنة او قبيحة
والامامية والمعتزلة من جهة ان ما يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على ان الحسن والقبح عقليان
او شرعيان هذا ملخص المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبيح منه تع والقبيح
اليه فقد جوزوا ان يصدر عنه تع ما يستقبحه العقل وانضح ان انكار الناصب لا يسوى بافلس البقال
وانما هو كالانكار والتاويل الغوية وتدليس لدفع شناعة الناس والا فمعتقدهم نفي العدل كما صرح
شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث قال نظم اگر عدلست در هر با ودر کره چرا قدر نشال من بر الله
اگر درنیخ ودران رخنه هست مجال یردنرا تا غرا الوست اگر پیمبر شد بستان کرد دن چرا غند غر الشبر بهراون
وسيجي تحقيق مسئلة الحسن والقبح في موضعه اللائق ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته
وقالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تع حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور
ولا كذب ولا عبث ولا فاحشة والفواحش والقبائح والكذب والجهل من افعال العباد والله تع منزه
عنها وبرئ منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تع حكمة وصوابا لان الفواحش والقبائح

كلها صادرة عنه تعالى لانه لا من ترغيب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى
لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب وذلك من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا
ترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال ولا بأس من
قولنا لا مؤثر في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد من
مباشرته وكسبه والله تعالى خالق للافعال ولا قبيح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سبق في
مبحث خلق الاعمال فما نسبه اليهم هو افتراء محض ناش من تعصب وغرض فاسد انتهى واقول لما قال
الناصب بانه انما حكموا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه فقد اعترف
بصدوره منه تعالى ما يستقبحه العقل بحكم ويكفي في الدليل على انهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه
الشارح الجديد للتجريد من انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاد ابا اسحق الاسفرايني
الاشعري فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا للاستاد بانهم ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال الاستاد
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فافهم واما ما ذكره من ان الفواحش والقبائح من مباشرة العبد
للافعال الخ فهو كلام مبني على القول بالكسب وسيبطله المصنف قدس سره ونحن نشير اليه ان شاء الله تعالى وكفى
فيه اجمالا ما اشتهر من انه لا معنى محصلا لكسب الاشعري قال المصنف رفع الله درجته وقالت
الامامية نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء
الله تعالى كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد قال الناصب خفضه
الله اقول تقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد
ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب
الرضاء بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب
الرضاء بموت الانبياء وهو باطل بالاجماع والانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية
والكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له و
اتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى ثم انهم قائلون بان التمكين على الشر من اقسام التمكين
بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب انتهى واقول حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب من
الفرق بين القضاء والمقضي ان هيهنا امرين قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول المنفصل عنه
فالقضاء كله خير وعدل وحكمة نرضى به كله والمقضي قسمان منه ما يرضى به ومنه ما لا يرضى به وفيه نظر
اما اولا فلانا لو سلمنا ان القضاء غير المقضي لكن الرضا باحدهما يستلزم الرضاء بالآخر واما ثانيا
فلان ما قيل من ان الرضاء انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي ليس بمرضي مردود بان القائل
رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو

المقضي ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضاء من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضاء به من حيث
المحلية والكسب لبطلان الكسب على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ونقول هيهنا ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى
وقدره وجب الرضاء به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات
باجمعها الى القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله عليه السلام الخير فيما يقضي الله يدل على
ان الرضا بالمقضي من حيث ذاته واجب واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر فاريد بالشر ما لا يلائم الطبع
وان كان مشتملا على مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا عن المصالح فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملائم
للطبع كخلق الحيوانات الموذية والثاني ما يكون مستلزما للفساد كالشرك واللواطة والردة وامثالها و
المنفي عن الله تعالى هو الشر بالمعنى الثاني دون الاول واما ثالثا فلان ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان
الرضا بموت الانبياء عليهم السلام اسخف من دعواه الاجماع على امامة ابي بكر فان موت الانبياء عليهم السلام
غير ملائم لطباع امته من حيث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لا انهم لا يرضون بذلك ويعترضون
به على الله تعالى كيف والعاقل يعلم ان الاصلح بحال الانبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا ووصولهم
الى لقاء ربهم وايضا يمكن ان يكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي آخر ويكون الاصلح بحال النبي الثاني
عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح الذي يهتدي اليها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من
القبيح قبيح مردود بان القبيح هو التمكين من خصوص القبيح لكنه تعالى لم يمكن المكلفين منه فقط بل
مكنهم من الحسن والقبيح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والارادة وخلق لهم الآلات وفعل
الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرائع واقام البراهين لكل مكلف فكانوا كلهم على الشرائط
الموصلة لهم الى الثواب فمن قبل منهم ما عرض له وجعله وصلة الى الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابى
فقد شقي من قبل نفسه وذلك يجري مجرى من اولم وليمة وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول
اذنا عاما وارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى المائدة استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل
صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية والمعتزلة لا يجوز
ان يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة
لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوه وانما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سبه
وشتمه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من
الفعل ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى
خالق كل شيء كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب والمعاصي
ويلوم العباد بالكسب الذميم وهو خالق الاشياء والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر للاعراض وهو
معرض والمعرض مباشر للفعل لا من خلقه وكذا المنع انتهى واقول النص الدال على انه خالق كل شيء مخصوص

بالعقل الحاكم بانه تعالى لم يخل ذاته المقدسة ومعارضة النصوص النقلية كقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين
والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل الفعل نفسه كما سيجيء فيكون المراد انه تعالى خالق
لجميع الافعال المنسوبة اليه ان قيل انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة
فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند الامامية والمعتزلة
كذلك قلنا يجوز ان يكون التمدح بفعل نفسه لكونه اتقن واجل واكبر ذاتا ونفعا فلا حاجة في
افادة التمدح الى العموم واما حديث الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى قال المصنف
رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما يفعل لغرض ومصلحة وانه يمرض
لمصالح العباد ويعوض المولم بحيث ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة يجوز ان يفعل الله شيئا
لغرض من الاغراض ولا لمصلحة ويولم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا في النار
مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا اولا قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة
ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا
ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده
في النار فهو المطاع والحاكم ولا تأثير للعصيان في افعاله بل هو المؤثر المطلق انتهى واقول لا يخفى ان اهل
السنة يشنعون دائما على الامامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل وان وقع تلك الموافقة
على سبيل الاتفاق وههنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه ابدل
الفلاسفة بلفظ الحكماء تبعيدا للاذهان عما كانوا يشنعون به غيرهم من موافقة الفلاسفة ثم
جعل الاشاعرة المتاخرين عن الفلاسفة بالوف سنين متبوعا لهم مع ان ما نسبه اليهم من موافقتهم
للاشاعرة في نفي تعليل افعاله تعالى عن الاغراض افتراء عليهم وانما ذلك شيء فهمه بعض القاصرين
عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه في مواضع منها ما ذكره بعض المتالهين من المتاخرين حيث قال
في خطبة بعض مصنفاته والصلوة على الغاية والمقصود محمد منبع الوجود ثم قال في شرحه ولقائل
ان يقول انكم منعتم الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق وقلتم ان افاضته للرحمة ولوازمه
جودا مطلقا فلا يستلزم لشيء من الاغراض والا لما تحقق معنى الجود كما زعمتموه فكيف اثبتم الغاية و
جعلتموها ههنا العلة في الفيض وذلك ينافي ما زعمتموه ثم اجاب بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا
الغرض المستلزم للاستكمال او لاظهار الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة في افعال الكامل لان فعل الكامل
يجب ان يكون كاملا في حده لاستحالة ان يصدر عن الكامل ما ليس بكامل بل افعاله كلها كاملة
مستلزمة الحكم واغراض وغايات يعجز العقول عن تفصيلها واذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض
بين ما ذكرناه اتفاقا بين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصود الحقيقي منها

هو النشأة المحمدية من حيث ان اتساق الوجود على ترتيبه موديا الى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه
خصايص تلك الوجودات فيمتنع ان يقال انها كلها مقصودة بالعرض لانها كالشروط والاسباب المعدة
لهذه النشأة الخاتمة فلا جرم صح ان يقال انها الغاية والمقصود وهذا دقيق لا يفقهه الا اهل الالباب
لا من قنع بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب وان اراد تخليد عباده فهو المطاع اه ففيه
انه ينتفي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان ما ذكره المتاخرون من الاشاعرة
في بعض المراتب من انا ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له عندهم وانما
ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى قال المصنف رفع الله
درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق
المبطلين ولا يرسل السفهاء والفساق والعصاة وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك قال الناصب خفضه الله
اقول لا حسن ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله لعدم اظهار المعجزة على يد الكذابين لا
لقبحه في العقل ومن يرسل والرسل هم الصادقون ولو شاء تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم
في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انتهى واقول اما ان
الاشاعرة لا حسن ولا قبيح عندهم بالعقل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع كما ستوضحه
ان شاء الله واما قاعدة جريان العادة فقد سبق الكلام في بطلانها مع ان ما بني عليه كالبناء على الهواء والرقم
على الماء ثم لا يخفى ان قول الناصب ولو شاء الله تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم اه صريح في جواز بعث
النبي الكاذب فان قوله من يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب ولم يصرح به استحياء وهو دليل على
تعنتهم فافهم قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله سبحانه وتعالى لم يكلف احدا فوق طاقته
وقالت الاشاعرة لم يكلف الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله ولامهم على ترك ما لم يعطهم
القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله مقطوع اليد الكتابة ومن لا مال له الزكوة ومن لا يقدر على
المشي لزمانة الطيران الى السماء وان يخلق العاطل الزمن المفلوج الاجسام وان يجعل القديم محدثا
والمحدث قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى عباده بالمعجزات ليامرهم بان يجعلوا الجسم اسود ابيض
دفعة واحدة ويامرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم الايدي والالات وان يكتبوا في الهواء بغير دوات
ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرءه كل احد وقالت الامامية ربنا اعدل واحكم من ذلك قال الناصب
خفضه الله اقول تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل اذ
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا والحال انهم لا يبالون بتاويله فان الله تعالى
اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال وفوق طاقته
لانه ان امن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان

سالا يطاق على مراتب اوسطها ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء والامثلة التى ذكرها الرجل الطامانى فهذا يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفناك معنى هذا التجويز بما سبق انتهى **واقول** قد تبين ان الوجوب الذى ذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته كما دل عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة وغيره لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهمه الاشاعرة ولا يخفى بذلك المعنى ما يجب القول به لقيام الدليل عليه كما عرفت واما قوله ان يفعل ما يشاء فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء يتوجه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح ايضا وهو ظاهر فلا يدل على صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلام من عند نفسه من غير الاشارة الى الاية فلا التفات اليه اصلا واما قوله والحال انهم لا بد ان يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب او فرعون وبان لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وحيث ذلك فان شبهة اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب شبهة سخيفة ضعيفة ركيكة قد اجاب عنها المصنف قدس سره في كتابي تهذيب الوصول ونهاية الوصول بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب والوعد بانه سيصلى نارا لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي عليه السلام لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم لنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن اى بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم الى ذلك سلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي عليه السلام فيما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلم ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر به من الايمان لم يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر عينا لان الايمان انما يجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه به وتلخيصه ان الايمان التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نسلم علم ابي لهب به حتى يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب قال عدلي لمجبر اكان فرعون يقدر على الايمان قال لا قيل فعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم بعثه الله اليه قال سخريه واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم يدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزمه ولم يستحي فيما الزمه وقال مجبر لعدلان وكان ظريفا ما دليلك على ان الاستطاعة قبل الفعل قال الهرة والفارة قال انتزئ بي قال ما قلت الا الحق لولا ان الفارة يعلم ان السنور يقدر على اخذها لما هربت منها وسال عدلي مجبرا عن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا قال هذا لا معنى له لان الله المانع

لهم قال فما معنى قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم قال قد فعل ذلك لهم وعذبهم من غير ذنب ولا معنى لهذه الايات قال هذا رد للكتاب قال ابن اصنع اذا كان هذا هو المذهب ويجيء تفصيل الكلام في هذه المسئلة في المطلب الخامس المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية ما اضل الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبس عليهم واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يامرهم الا بسبه ومدح ابليس فيكون من سب الله ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع الشرك مستحقا للثواب والتعظيم ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى اوامره وذم ابليس دائما مستحقا في العقاب المخلد واللعن المؤبد وجوزوا ان يكون فيمن سلف من الامم من لم يبلغنا خبره ولم يكن شريعته الا هذا **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يجري في ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهة في الخلق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما نص عليه في كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل ويامرهم بارشاد الخلائق وما ذكره الرجل الطامانى من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه وهذه الطامات الملقية لقلوب العوام لا ينفع ذلك الرجل وكل ما يشبه من الطامات افتراء بل هم اهل السنة والجماعة والهداية انتهى **واقول** لا يذهب عليك ان قوله ان الله تعالى خالق كل شيء اشارة الى مضمون الاية الموهمة لما قصده الناصب من العموم وقد مر ان عمومها مخصوص بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وبغيره من ادلة العقل والنقل واما قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فهو ليس بقران ولا حديث كما توهمه بعضهم وانما هو كلام ذكره ابو اسحق الاسفرايني الاشعري عند مخاطبته القاضي عبد الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتبس الحديث فلا يعبا به واما قوله ولا يجوزون وجود الالهة في الخلق كالمجوس ففيه ان اهل العدل لم يقولوا بتعدد الخلق ولا بتعدد كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول بتعدد الالهة كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بتعدد الصفات الزائدة وعدم خلق الله تعالى اياها قلبغهم الناصب ذلك وليعلم ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من الكاغذ يحترز عن المطر واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والارشاد نحو ان علينا للهدى وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم في قصة المقتولين ونحو ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم جنات تجري من تحتهم الانهار وبمعنى الفوز

والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم اي لو انجانا لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجانا لنجوتم ونحو والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم وبمعنى الحكم والتسمية نحو فما لكم في المنافقين فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيهم فبعضكم يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم ضلالا وذلك اتريدون ان تسموا مهتديا من سماه الله ضالا وحكم بذلك عليه ومنه قول الشاعر

ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلا وينسبنا الى الكفار واما الضلال ففيه لفظتان ضل واضل اما لفظة ضل فقد يكون لازمة نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك ومنه قوله تعم قالوا اضلوا عنا اي ضاعوا وقوله ضل من تدعون الا اياه اي ضاع وبطل وقد يكون متعدية نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما اذا جهل مكانهما ومن قوله تعم فقد ضل سواء السبيل واما لفظة اضل فيأتي على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وما لا يفارقه قال ابو زيد يقال ضل الطريق ولا يقال اضلها لما كانت لا يفارق مكانها ويقال اضل بعيره ولا يقال ضل عن بعيره لما كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان لا يكون البعير يفارقه مكانه بان يكون مربوطا او محبوسا فيكون كالطريق يقال فيه ضل عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون من ضل اللازمة التي بمعنى ضاع وبطل فتدخل الهمزة للتعدية الى واحد فيقال اضله اي اضاعه وابطله ومنه قوله تعم اضل اعمالهم اي ابطلها وثالثها بمعنى الحكم والتسمية يقال اضل فلان فلانا اي حكم عليه بذلك وسماه به كقوله مصراع ما زال يهدي قومه ويضلنا وكقول الكميت في مدح اهل البيت

شعر وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب

ومنه قوله تعم اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اي وجدته ضالا كما يقال احببته وابخلته اي وجدته كذلك وعليه قوله تعم واضله الله على علم اي وجده وقد يحمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها ان يفعل ما عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازا لاجل ذلك كقوله تعم يضل به كثيرا اي يضل عنده كثير فانه جاز ان يحمل هذه الاية على معنى يحكم فيه بضلالة كثير وعلى ما ذهب اليه الناصبة يجوز ان جعل الله هذا القرآن اضلالا للخلقه وان الحق في خلاف ما جاء به تعالى الله عما يقول الكافرون علوا كبيرا

وسادسها ان يكون من ضل المتعدية وترد الهمزة للتعدية الى مفعول ثان ويصير متعدية الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله تعم اضلونا السبيل وقوله ليضل عن سبيله بالضم وان كاد ليضلنا عن الهتنا ونحو ذلك وهذا هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصب واصحابه وليس في القرآن ولا في السنة شيء يضاف الى الله تعم بهذا المعنى فلا يكون لهم شبهة فيه كما عرفت واعلم ان قول الناصبة ان الله هو المغوي عن الدين المضل عن الرشد المانع عن سواء السبيل وان كل ضلالة هو فاعله باطل مضمحل ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والسمع اما اللغة فلم يرد لفظ اضل بمعنى جعل الضلال فالفظة هدى بمعنى الاهتداء مع ان من حمل غيره على سلوك طريق وجبره لا يقال هداه اليها وكذلك من

حتى خرج من طرف جبر الا يقال اضله عنها واما المعنى فهو لا خلاف بيننا وبين الناصبة ان التكليف لا يصح الا مع البيان والاضلال والاغواء هو التلبيس فلا يصح ان يجامع التكليف وايضا فلو كان الله اضلهم عن الهدى لما امكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ في نحو قوله تعم فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل التلبيس انما يصدر ممن يخرج عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيعون ولا يأخذهم بما لا يذنبون اذ ذلك يؤدي الى ابطال الكتب والرسل والتكليف ويرفع فائدة الامر والنهي ونحو ذلك وايضا فكيف يبني على الاضلال والاغواء ويفعله والعاقل من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب عليه السلام وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح وقال تعم اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفي الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء فسأل ربه عن سبب ذلك فقال فيكم رجل نمام فقال موسى اخبرنا به يا رب لنقتله فقال تعم كيف اعيب خصلة ثم افعلها وقال الشاعر شعر لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وبالجملة فلو نسبت الى بعض المخالفين مثل قولك فعلت كل فساد او ضلال منك وانت اغويت على عبيدي واضللتهم عن الرشد لو انكر ما نسبته مفيظا الى ما نسبت اليه صفات النقص فكيف يضاف الى احكم الحاكمين وارحم الراحمين واما السمع فلنا فيه طريقان احدهما في انه تعم هدى جميع الخلق وارشدهم والثاني في انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول فقال تعم ان علينا للهدى فبين ان عليه ان يهدي الناس وقال تعم هدى للناس وبينات وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فاما يأتينكم مني هدى وقال قد جاءكم بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال او يقول لو ان الله هداني وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا كثير واما طريق الثاني فدليله انه تعالى اضاف الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه ان الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم ولامنينهم ليضلوا عن سبيل الله قد ضلوا واضلوا كثيرا واضلونا السبيلا فازلهما الشيطان عنها واتبعوا ما تتلو الشياطين وزين لهم الشيطان لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثيرة واما حالته لما اراد به من معنى تجويز ارسال الرسل بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقا فقد سبق مرارا منا انه كلام مظلم لا هداية فيه فنذكره لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله

قال المص رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى اراد الطاعات واحبها ورضيها واختارها

ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصي والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها وقال الاشاعرة
قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه واختار ذلك وكره ان يمدحه وقال بعضهم احب وجود الفساد
ورضي بوجود الكفر قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة كما سبق ان الله تعالى
مريد لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات ويرضى بها للعبد ويريد المعاصي بمعنى التقدير لان الله تعالى
مريد للكائنات فلا بد ان يكون كل شيء بتقديره وارادته ولكن لا يرضى بالمعاصي والارادة غير الرضا وهذا الرجل
يحسب ان الارادة هو عين الرضا وهذا باطل واما قوله كره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب
الفساد ويرضى بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خلقت
غرايزهم انتهى واقول قد مر مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجئ في الاستعمال ولم يصطلح عليه سواه احد
من اصحابه ولا غيرهم ممن يعتد بهم مع عدم جدواه واما ما ذكره من ان الارادة غير الرضا فقد قلد
فيه صاحب المواقف حيث قال الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويواخذه به
ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مامورا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضا
اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة انتهى وليس بشيء اما اولا فلانا لا نسلم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض
بل هو ارادة صادقة لما قضى الله تعالى به لا يشوبه في ذلك تردد ولا مزاحمة مراد آخر كما اشير به كلام ابن قيم الحنبلي
في شرح منازل السائرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا بترك الاعتراض اصطلاح منهم
لا معنى لغوي له ومن البين ان القرآن لا ينزل باصطلاح حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة
القرآن مستلزم للارادة او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب
العقل فلا يصح اسناده اليه تعالى وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض الناشي
من الخوف فان ذلك لا يسمى رضاء ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر ان يكون
نوعا من الارادة كما ان العزم يكون نوعا منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون مسبوقا
واما ثالثا فلانا لا نسلم انه تعالى يريد الكفر من الكافر ويعترض عليه لا لانه يريده ولا يرضيه كما زعمه واما
رابعا فلانا لا نسلم ان الرضا مامور به ولم يجئ الامر به وانما جاء الثناء على اصحابه ومدحهم نعم جاء الامر
بالصبر وهو غير الرضا نقل ابن قيم عن القاضي ابي يعلى والباقلاني ومن وافقهما انهم قالوا لم يقم دليل
من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فاين امر الله عباده
او رسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما يروى من الاثر من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي
فليتخذ ربا سوائي فقد قال ابن القيم انه اسرائيلي ليس يصح عن نبينا عليه السلام وايضا فقد ذهب
بعضهم الى انه من جملة الاحوال التي ليست بمكتسبة وانه موهبة محضة فكيف يومر به وليس مقدورا
ولو سلم بناء على عدم ملائمته ظاهر مدح الله تعالى اهله والثناء عليهم فنقول عدم اتحاد الرضا والارادة ينافي

قول الاشعري وقدماء اصحابه ما نقله ابن قيم وابن هشام في المسائل حيث قالا ان هؤلاء يقولون
ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة لا معنى لارادة الله تعالى امرا لا يرضاه ولا يحبه وان
كيف لا يشاؤه ويكونه وكيف يجتمع ارادته له وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلام القوم ولقد ظهر بما نقلنا
ان الفرق بين الارادة والرضا مما تفرد به المتاخرون ممن ينتحل مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف
واقرانه دون المتقدمين عليهم وكلام المصنف المتقدمين فافهم قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية
قد اراد النبي عليه السلام من الطاعات ما اراده الله تعالى وكره من المعاصي ما كرهه الله تعالى وقالت الاشاعرة
بل قد اراد النبي عليه السلام كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره كثيرا مما اراده الله تعالى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول غرضه من هذا الكلام كما سياتي ان الله تعالى يريد كفر الكافرين والنبي عليه السلام يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة
بين الارادتين واذا لم يكن احدهما يريد الشيء يكون كارها له هكذا زعم وقد علمت ان معنى الارادة من الله تعالى
هاهنا هو التقدير ومعنى الارادة من النبي عليه السلام ميله الى ايمانهم ورضاه به والرضا والميل غير الارادة
بمعنى التقدير فالله تعالى يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدره له في الازل وهكذا والنبي عليه السلام لا يريد كفره بمعنى انه
لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جمع بين ارادة الله تعالى وعدم ارادة النبي عليه السلام ولا محذور فيه نعم لو رضي الله تعالى
بشيء ولم يرض رسوله به او كان الشيء يسخطه كان ذلك محذورا وليس هذا مذهبا لاحد انتهى واقول قد مر مرارا ان الارادة
التقدير من الارادة مخالف لاجماع القوم وليس الا من مخترعاته الذي لم يجد محيصا عن الاشكال الا به وبينا انه مع ذلك
لا يجديه نفعا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله تعالى من الطاعات ما اراده
انبياؤه عليهم السلام وكره ما كرهوه واراد ما كره الشياطين من الطاعات وكره ما ارادوه من الفواحش وقالت
الاشاعرة بل قد اراد الله تعالى ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ما كرهه من كثير من الطاعات ولم يرد ما ارادته
الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما ارادته منها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا يرجع الى معنى
الارادة التي ذكرناها في الفصل السابق وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجعل تشنيعاته ناشية من عدم هذا
الفرق واما قوله كره الله تعالى ما كره الشياطين من الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى واقول قد مر
ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا جدوى له في دفع الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة والرضا
ليس بمرضي فتشنيع المصنف قد صرح للاشاعرة واقع في موقعه واما ما ذكره من ان القول بان الله تعالى يكره ما كره الشياطين
افتراء على الاشاعرة فليس كما زعمه لانهم وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب
شيء على الله تعالى لزوما لا يستريب به وايضا قد سبق في الفصل السابق من الناصب في تقرير كلام المصنف ان الله تعالى
يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي عليه السلام يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين
واذا لم يكن احدهما مريدا لشيء يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما اراده النبي
عليه السلام من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان يكره الله تعالى ما يكرهه الشيطان

كما ذكره المص قدس سره **قال المص** رفع الله درجته قالت الامامية فعل الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه وقالت الاشاعرة فعل الله تعالى بكثير مما كره ونهى عما اراده **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد عرفت فيما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا قبيح بالنسبة اليه فله ان يامر بما شاء وينهى عما شاء فاخذ المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يامر بما يكره وينهى عما يريد وقد عرفت جوابه ان المراد بهذا عدم وجوب شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعا فهو محال عادة وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند مناظرة فيما سياتي انتهى **واقول** العادة لا يمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان جريانها ليس بواجب على الله تعالى عندهم والا لزمهم الوقوع فيما هربوا عنه كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته هذه خلاصة اقاويل الفريقين في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد يضاهي قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها من التحرك والسكون وانه لم يزل ولا يزال حيا قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى اشياء يعلم بها ويقدر ويحيى وانه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم ولم يكن آمرا ولا ناهيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه الخلق ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل آمرا وناهيا ولا يزال قبل خلق خلقه ولا يستفيد بذلك شيئا ولا يفيد غيره ولا يزال آمرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر دائما بدوام ذاته وهذه المقالة في الامر والنهي ودوامها مقالة الاشعرية ايضا وقالت الاشاعرة ان الله سميع قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات بذوات قديمة ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه ولولاها لم يكن قادرا عالما حيا تعالى الله عن ذلك انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول اكثر ما في هذا الفصل قد جاء به فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب وما لم يذكره من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون بقدمهما فالجواب انهم لما قالوا بالكلام النفساني وانه صفة لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما اشتمل على الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم ان يكون آمرا وناهيا بالفعل قبل وجود الخطاب والمخاطبين حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث يتعلق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم به امرا وناهيا وهذا فرع لاثبات الكلام النفساني فاي غرابة في هذا الكلام انتهى **واقول** قد سبق دفع اجوبة الناصب على وجه لا مزيد عليه وبحيث لا ينطرق الريب اليه واما ما ذكره هاهنا من الجواب وزعم ان كلام المص في قوله وانه لم يزل امرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفساني فباطل بل يبتني على ما ذكروه في اصول الفقه جواز الامر المعدوم وعلى تقدير البناء على ما ذكروه في الكلام نقول ان كلامه صريح في ان الامر والنهي والآمر والناهي موجود في الازل لكن تعلق الامر والنهي بالمامور والمنهي انما هو عند وجودهما واهليتهما للتكليف ولولا ادعاؤهم ذلك لما

احتاجوا الى اثبات الكلام النفسي والحكم بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري فان اتصافه تعالى بكونه آمرا وناهيا بالقوة حاصل على تقدير عدم اثبات الكلام النفسي ايضا كما لا يخفى **قال المص** رفع الله تعالى درجته قالت الامامية ان انبياء الله تعالى وائمته منزهون عن المعاصي وعما يستخف وينفرون بتعظيم اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله تعالى بمودتهم وجعلها اجر الرسالة فقال الله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوزت الاشاعرة عليهم الكبائر **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى واما سائر الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر على الانبياء الى الاشاعرة افتراء محض واما ما ذكره من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم ليس بعداوة الصحابة كما زعم الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم في المتابعة وذكرهم بالتفخيم واعتقاد قربهم من الله ومن رسوله وهذه الخصلة اتصف بها اهل السنة والجماعة انتهى **واقول** فيه نظر وسيجيء في مسئلة النبوة ان اهل السنة انما جوزوا عصمة الانبياء عن الكبائر بعد البعثة واجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة المذكورة الى قوله والعصمة من الكفر واما من غيره مما سنذكره فمن موجبات النبوة منها ثم قال وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من الله كيا الله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهور النسب والمحج في ذلك قضية السمع وموجب العقل التجويز والتوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم فيجب توقيرهم ويندفع النفرة عنهم وهذا بعض اهل الظواهر انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي عليه السلام ما يقرب من كلام ابن همام ثم قال في مبحث الامامة نقول نفيه لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام وابنها عصمة الانبياء فقد تقدم ما فيه انتهى فافهم ما فيه واما ما نسبه الى الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق التقية فنسبوا اليهم ولو فرض صدق فرقة لكن متى لا يعبا به من فرق الشيعة فالامامية الذين هم

المجتهدون المحققون خلفاً عن سلف وعلومهم مقتبسة عن مشكاة النبوة والولاية مبرؤون عن ذلك وتصانيف
علمائهم خالية عنه وانما الذي يمكن فيه انه كان التقية جايزة وربما وجبت وعرفوها بانها اظهار موافقة
اهل الخلاف فيما يدينون به خوفاً وقد استثنوا منها اول زمان الدعوة وكذا وطي المنكوحة على خلاف
مذهب اهل الحق فلا يحل باطناً وكذا التصرف في المال المظنون عنه ولو اقتضت التقية اخذه الى
غيره لكن كيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام تقية مع قولهم بحجية العقل اعتناء
بتتبع ادلته فهم اولى بوجدان الدليل الذي ذكره الناصب نقلاً عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على
الانبياء عليهم السلام وسيجيء لهذا المقام مزيد تاييد وتفصيل في مبحث عصمة النبي والامام عليهما
السلام بل الدليل المذكور ماخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم
ليس عداوة الصحابة فمردود بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به اطلاق كلامه
بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من اهل بيت النبي عليه السلام ولا ريب في ان حق
تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امر الله تعالى به في محكم
كتابه من مودة ذوي القربى وما ثبت من شكايتهم عليهم السلام عنهم على ما سيذكره المص في مسئلة الامامة
وقد اشار اليه ايضاً الشيخ العارف الرباني محي الدين الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان
رجلاً قال لامير المؤمنين ع انا احبك واتولى عثمان فقال له اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان
تبصر ولعمري ما ودك من توالي ضدك ولا احبك من صوب غاصبك ولا اكرمك مكرم من هضمك
ولا عظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك متفضل اعاديك ولا اهتدى اليك متفضل سواك النهار
فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل   تود عدوي ثم تزعم انني   صديقك ان الراي عنك لعازب

قال المص رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه الى المقالتين ويلمح المذهبين وينصف
في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الاباء والمشايخ الاخذين بالاهواء وغرتهم
الحيوة الدنيا بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره غداً في القيامة اني قلدت شيخي الفلاني
ووجدت اباءي واجدادي على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم تبرء المتبعون من
اتباعهم ويفرون من اشياعهم وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه ولكن اين الاذان السامعة والقلوب
الواعية وهل يشك العاقل في الصحيح من المقالتين وان مقالة الامامية هي احسن الاقاويل واشبهها
بالدين وان القائلين بها هم الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب فالامامية هم الذين قبلوا هداية الله
واهتدوا بها وهم اولوا الالباب ولينصف العاقل من نفسه انه لو جاء مشرك وطلب شرح وصول
دين المسلمين في العدل والتوحيد رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان الاولى ان يقال

له حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه انه من ديننا ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب
وانا نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبايح والفواحش لا يقع منه ولا يعاقب الناس على فعل يفعله
فيهم ولا يقدرون على دفعه عنهم ولا يتمكنون من امتثال امره بل يخلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم
عليهما ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه او يقال ليس في افعاله حكمة وصواب
وانه امر بالسفه والفاحشة ولا يرضى بقضاء الله تعالى وانه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل
الاولى ان نقول من ديننا ان الله لا يكلف الناس ما لا يقدرون عليه ولا يطيقون او نقول انه يكلف
الناس ما لا يطيقون ويعاقبهم ويلومهم على ترك ما لا يقدرون على فعله وهل الاولى ان نقول انه
يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضيها او نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي
ويكره ان يمدح ويطاع ويعذب الناس لم كانوا كما اراد ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان يقول
له انه تعالى لا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها او نقول انه يشبهها وهل الاولى ان
نقول ان الله يعلم ويقدر ويحيى ويدرك لذاته او نقول انه لا يدرك ويحيى ولا يقدر ولا يعلم
الا بذوات قديمة لولاها لم يكن قادراً ولا عالماً ولا غير ذلك من الصفات وهل الاولى ان نقول انه الخالق
للخلق امرهم ونهاهم او نقول انه لم يزل في القدم ولا يزال بعد افنائهم طول الابد يقول اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة لا يخل بذلك احد وهل الاولى ان نقول انه منزه عن تخيل رؤيته والاحاطة
بكنه ذاته او نقول يرى بالعين في جهة من الجهات له اعضاء وصورة او يرى بالعين لا في جهة وهل الاولى
ان نقول ان انبياءه وائمته منزهون عن كل قبيح وسخيف او نقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة
عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة كسرقة درهم وكذب فاحش ويداومون على ذلك مع
انه محل وحيه وحفظة شرعه وان النجاة يحصل بامتثال اوامرهم القولية والفعلية فاذا
عرفت انه لا ينبغي ان يذكر لهذا السائل عن دين الاسلام الا مذهب الامامية دون قول غيرهم عرفت عظم
منافعهم في الاسلام ونعلم ايضاً زيادة تقصيرهم لانه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة الا
من امير المؤمنين ع واولاده واخذ كان جميع العلماء يستندون اليه على ما ياتي فكيف لا يجب تعظيم الائمة
والاعتراف بعلو منزلتهم فاذا سمعوا شبهة في توحيد الله تعالى او في نفي بعض افعاله انقطعوا
بالكفر فيما هي كل اشغالهم فلا يسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحققوا الجواب عنها ومخالفوهم
اذا سمعوا دلالة قاطعة على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبايح ظل ليله ونهاره مغموماً
مهموماً طالباً لاقامة شبهة يجيب بها حذراً ان يصح عنده ان الله لا يفعل القبيح فاذا
ظفر بادنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من انه لا يفعل القبيح وانواع
الفواحش غير الله تعالى فشتان ما بين الفريقين وبعداً بين المذهبين ولنشرع الان في

تفصيل المسائل وكشف الحق بعون الله تعالى ولطفه قال الناصب خفضه الله تعالى اقول حاصل ما ذكره
في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى الوجدان والدليل في ترجيح مذهب الامامية وان
المرء اذا ترك التقليد ونظر الى المذهبين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ومن هذا
في حال من اراد دخول الاسلام وحاول ان يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب فلا شك ان
معتقدات الامامية ابين واظهر عند العقول واقرب من ساير المذاهب الى التلقي والقبول ونحن ان
شاء الله تعالى في هذا الفصل نحذو حذوه ونجاريه فصلا بفصل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب
التهمة والافتراء ومحافظة شريطة الصدق والانصاف فنقول لو استجار كمشرك في بلاد
الاسلام واراد ان يسمع كلام الله تعالى رجاء ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من
العلماء اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد ليرغب بفهمه الى الملة البيضاء فيا معشر العقلاء هل كان
الاولى ان يقال له حتى يرغب ويتزين الاسلام في قلبه ان الاله الذي يدعوك الى طاعته وعبوديته
هو خالق كل الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في
الخلق والتصرف في الكاينات ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه وارادته وقضائه وقدره اوجد
الكاينات في ازل الآزال وقدر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وايجادهم ثم خلقهم ورزقهم
ورباهم وافعاله جملة حكمة وصواب ولا قبيح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعل في العباد
من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لا يسأل عما يفعل وهم يسألون
وهو منزه عن فعل القبايح اذ لا قبيح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضي هل
الاولى هذا او يقال الاله الذي ندعوك اليه له شركاء في الخلق فانت تخلق افعالك وكل الناس
يخلقون افعالهم وهو الموجود الذي لا تصرف له في الكاينات بالارادة والاختيار بل هو كالنار
اذا صادف الحطب يجب عليه الاحراق والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة
كالدين على رقبته يجب له اداء ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز
بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب واللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليه الاحراق وانه خلق العالم
ولم يجر له قضاء سابق وعلم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء في
الخلق هو يخلق والناس يخلقون وهل الاولى ان يقال له من ديننا انه تعالى حاكم قادر مختار
يكلف الناس كيف ما شاء لانه يتصرف في ملكه فان اراد كلفهم حسب طاقتهم وجاز له ولا يمتنع عليه
ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضله وكرمه لم يكلف الناس فوق الطاقة ولم يقع هذا
او يقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم وليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه
التكليف حسب ما اراد وهل الاولى ان يقال له ان كل ما جرى في العالم فهو بتقديره وارادته ولكن الخير

والطا

والطاعة برضاه ومحبته والشر والمعصية بغير رضاه او نقول الله مغلول اليد فيجب عليه ان يحب
الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فللشر فاعل غيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل الاولى ان يقال له
انه تعالى لا يشبهه الاشياء ولكن له صفات تاخذ معرفتها انت من صفات نفسك غير ان صفات نفسك
حادثة وصفاته تعالى قديمة او نقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان تعرف صفاته من صفات الكمال
وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية حي بحيوة سرمدية متكلم بكلام
ازلي او يقال له انما الصفات مسلوبة وليس له علم ولا قدرة بل ذاته يعلم الاشياء بلا علم فيتحير
ذلك المسكين العاقل كيف يعلم بلا علم والقادر كيف يقدر بلا قدرة وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى
كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب الرسل بذلك الكلام وامر الناس ونهاهم
او يقال له انه خلق الكلام وليس بمتكلم فان خالق الكلام لا يسمى متكلما وانه احدث الامر والنهي
بعد الخلق بلا تقدير وارادة سابقة وهل الاولى ان نقول انه سيرى يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك
شغفه في عبادة ربه رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة ولكن هذه الرؤية بلا كيفية كما سترى وتعلم او يقال
له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الاخرة وهل الاولى ان يقال انبياء الله تعالى عباد مكرمون معصومون
من الكذب والكباير ولكنهم بشر لا يامنون من امكان وقوع الصغاير عنهم فلا تياس انت من عفو الله تعالى
وكرمه ان صدر عنك معصية فانهم اسوة الناس ويمكن ان يقع منهم الذنب فانت لا تقنط من الرحمة
او يقال له الانبياء كالملائكة ويستحيل عليهم الذنب فاذا سمع شيئا من ذنوب الانبياء كما جاء في القرآن وعصى
آدم ربه يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان يقال له ان رسول الله عليه
السلام لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه واقاموا في خدمته وصحبته طول اعمارهم وقاسوا الشدة
والبلايا في اقامة الدين ودفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القرآن واثنى عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم
بعده اقاموا بوظايف الخلافة ونشروا الدين وفتحوا البلاد واظهروا احكام الشريعة واحكموا قواعد الحدود
حتى بقي منهم الدين واخذ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او يقال له ان هذه الاصحاب بعد
رسول الله عليه السلام خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يبق بعد محمد صلى الله عليه وآله وسلم الا
سبعة عشر نفرا فيا معشر العقلاء انظروا الى المذهبين وتاملوا وامعنوا في عقائد الفريقين مثل
الفريقين كالاعمى والاصم والسميع والبصير هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون اما
ما ذكر انه ليس في التوحيد دليل ولا جواب شبهة الا ومن امير المؤمنين علي عليه السلام فان
هذا امر لا يختصون به دوننا بل كلنا ناخذ من العقايد ونتلقى من الادلة فانها ماخوذة من تلك
الحضرة ومن غيره من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سوى كبار الصحابة الذين شهد رسول
الله عليه السلام بعلمهم واجتهادهم وامانتهم وهم يذكرون الاشياء من الائمة ويرجعون كلما ينقلون

عنهم بالف كذبة كالكهنة السامعة لاخبار الغيب ونحن لا نرويه ولا ننقله الا بالاسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة
المعتمدة والحمد لله على ذلك وبه التوفيق انتهى واقول في جميع ما اتى به الناصب المنقول في الفصول الاخر
من تقرير مذهب اهل السنة وتقرير مذهب الامامية تمويهات واطلاقات واجمالات لو كشفنا عنها وفصل
بحكم كل مؤمن ومشرك باولوية مذهب الامامية اما ما ذكره من تقرير مذهب الاشاعرة في الفصل الاول
بقوله هو خالق كل الاشياء فلان فيه اطلاقا ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل حتى ما
يستحسنه العقل فلو قيل لذلك المشرك المستخبر انه خالق لكل الاشياء حتى السرقة والزنا واللواطة
والكذب ونحوها من القبائح والفواحش لا تنقبض طبعه من ذلك واستنكره عقله ولو عدله في جملة
افعال الله تعالى الشرك الذي لتزين ذلك في قلبه ورغبته في تحقيق دين الاسلام وايضا فعندهم
ان القران غير مخلوق وهو شيء فان قالوا ان هذا مما خصه الدليل قلنا كذلك افعال العباد خصها
الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء تلك القبائح والفواحش
لنفر وارتدع وكذا القول في قوله يحكم بما يريد فان ارادة القبائح والحكم بها قبيحة ايضا عند المشرك
ان لم يكن معزولا عن العقل كالناصب واصحابه واما قوله لا شريك له في الخلق ففيه اجمال محل بدلالة الناس
لان المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخلق يفهم من الشركة حقيقتها لا ما قصده الاشاعرة من ان حكم
اهل العدل بكون العبد فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك لله تعالى فانه لو اطلع على هذا المقصود
وعلم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم يحكمون بان العباد انفسهم مخلوقون لله تعالى وان قدرتهم
وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعالى وتصرفهم ليس على وجه المقاهرة والمقابلة مع الباري سبحانه بل لانه
لما كان التكليف ينافيه الجبر خلى بينهم وبين افعالهم لما عد ذلك شركا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب ههنا
وعدم بيانه لما اراده من الشريك الذي نسب القول به الى اهل العدل تضمنا تغرير وتلبيس كما لا يخفى واما قوله
ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه الخ فهو من فضول الكلام لان الامامية انما قالوا بفاعلية العباد
المكلفين لافعالهم لا بفاعليتهم لسائر الجواهر والاعراض والحيوان والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها
فان فاعليته تعالى في خلق الجواهر والاعراض المختصة به امر اتفاقي بين اهل الاسلام واما قوله وافعاله جملة
حكمة وصواب فهو من قبيل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم فان قد ماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك
كما ذكرناه سابقا وانما ذكره بعض المتاخرين منهم لضيق الخناق عليه حين مناظرة اهل العدل واما ما ذكره
من انه لا قبيح في فعله فهو كذب لان قولهم هذا مبني على ما زعموه من ان صدور القبائح الواقعة
في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المستخبر انهم نفوا القبيح بهذا المعنى لاستقبح رايهم ولامهم
في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا
عليه وان ما تضمنه من الاشارة الى ان الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى ايجاب الله تعالى

على نفسه شيئا بمقتضى حكمته بايصال ما وعده من الثواب الى عباده كما دل عليه قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة
فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب انه يرجح مذهب الامامية اذ على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعد
به من الثواب لا على مذهب من ينفي الايجاب ويقول يجوز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات تجري من تحتها الانهار
واما ما ذكره من ان كل ما يفعل في العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه فلا وجه لذكره في
مقررات اهل السنة اذ لا خلاف للامامية في ذلك ولعله لما لم يجد الناصب من مذهب اصحابه شيئا معقولا يرغب
به العاقل ويوجب استمالة المشرك المستخبر الجأه الى ذكر ما اشترك فيه سائر المذاهب واما قوله ولا يتصور منه ظلم
فيه انه كاذب في ذلك فان الاشاعرة قائلون بصدور القبائح عنه تعالى كما مر بيانه وهذا عين الظلم وانما الحاكم بذلك
حقيقة اهل العدل دونهم واما قوله لا يسئل عما يفعل فهم يثبتون به ان الله تعالى مالك الملك وله التصرف في ملكه بما شاء
فلا يسئل عنه فيما يفعل من الحسن والقبيح وفيه ان كونه تعالى مالك الملك انما يلزم منه ان يتصرف في ملكه ابتداء
بما شاء بان يخلق العبد اصم او ابكم او اكمه او يخلق من اصناف الجواهر والاعراض من اصناف الحيوانات والنبات
والمعادن ما شاء واما اذا خلق العبد وكلفه بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الاول وبالعقاب
على الثاني فامتثل العبد وبادر الى الطاعة لا يليق منه تعالى حينئذ التصرف فيه بخلاف ما وعده بان يدخل
هذا العبد في النار ويدخل من عصاه في الجنة كما انه لا يليق منا بعد غرس الاشجار في الاراضي المملوكة
لنا وحصول الثمار منها على الوجه الاتم ان ناخذ فاسا او منشارا ونقطع تلك الاشجار بلا غرض وحكمة ومصلحة
ظاهرة يترجح على ابقاء تلك الاشجار فان ذلك يعد ظلما وسفها وحماقة كما لا يخفى وكذا اذا ملكنا انسانا عبدا سلما
فقتله من غير ان يحدث حدثا فان جميع العقلاء يعدونه ظلما سفيها سفاكا وبهذا ظهر ان الظلم ليس مختص
في التصرف في ملك الغير بغير اذنه هذا وانما معنى قوله تعالى لا يسئل عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انه لما ثبت
حكمته تعالى وعدله في محكمة العقل والنقل فلا وجه لان يسئل عن فعله اذا خفي وجهه كما لا يسئل المريض الطبيب
الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا عن كيفية مناسبة لمزاجه وتاثيره في دفع مرضه واما قوله
ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين الفريقين واما تحقيق مغايرة القضاء والمقضي فقد سبق انه ليس مرضي
فتذكر واما ما ذكره في هذا الفصل في تقرير مذهب الامامية من ان الاله الذي تدعوك اليه شركاء في
الخلق فقد سبق منا بيان ان ذلك لا يستلزم وجود الشريك في الالهية لاستناد الكل اليه واليه يرجع الامر
كله واما قوله وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالاختيار ففيه انه افتراء على الامامية وسائر
اهل العدل لانهم قائلون بان تصرفه تعالى في افعاله المخصوصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض
بارادته واختياره وان افعاله تعالى ينقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمته تقتضي ان لا يخلف وعده ويأتي
بما وعد عبده من الثواب وعدله يقتضي اعطاء العوض لانه لا يجب عليه وانه فيجب ذلك ولا ان غيره اوجب عليه شيئا من ذلك
والوجوب بالمعنى المذكور لا ينفي الاختيار ويسلب الاختيار كما توهمه الاحرف من الناصب ولا يلزم ايضا ان يكون وجوب الثواب

عليه كالدين ولو سلم فنلتزم ان ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء
الدين مجبورا موجبا كذلك لا يكون الله سبحانه في ايصال ما وعده الى عبده مجبورا موجبا واما قوله وليس له
ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب فافترا على الامامية اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف
الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب
التجريد والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع
والاجماع على الشفاعة انتهى واما ثالثا فلم يجر عليه قضاء سابق وعلم متقدم انتهى فهو افتراء بلا امتراء ايضا
لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق افعال العباد واما القضاء بمعنى الايجاب فيخصصونه عندهم
في الافعال الواجبة وبمعنى الاعلام والتبيين صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد و[illegible] له
في تصانيفه ومثلوا للمعنى الاول من الاخيرين بنحو قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا
بينكم الموت وللمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله
الا امرأته قدرناها من الغابرين اي علمنا بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجبات بقضاء الله
تعالى وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضاء والقدر وقد اشار الى هذا مولانا امير المؤمنين عم في حديثه
المشهور المذكور في التجريد وغيره وسنذكره في موضعه اللائق به عنقريب انشاء الله تعالى وبالجملة ان القضاء
والقدر يستعملان في معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد وكل لفظ هذه حاله لا يجوز اطلاقه لا بالنفي
ولا بالاثبات لايهام الخطاء فلا يجوز اطلاق القول بان افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره لايهامه معنى
الخلق والامر الذي قال به المجبرة ولا اطلاق القول بانها ليست من قضاءه وقدره لايهامه نفي العلم والكتابة
والاخبار ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظة هذا سبيلها من المشتركات لا بد فيها
من التقييد بما يزيل الايهام هذا وروي عن الحسن البصري ان من المخالفين قوما يتمردون في دينهم
ويحيلون فيه بزعمهم على القدر ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب والاخذ بالحزم
فاذا امرت احدهم بشيء من امر الاخرة قال لا استطيع قد جفت الاقلام وقضي الامر ولو قلت له لا تتعب
نفسك في طلب الدنيا وتحمل مشاق الاسفار والحر والبرد والمخاطرة فانه سيأتيك ما قدر لك ولا تسق
زرعك ولا تحرثه ولا تعقل بعيرك ولا تغلق باب دارك ولا تلتمس لغنمك راعيا فانه لا يأتيك في
جميع ذلك الا ما قدر لك لانكر ذلك عليك ولما رضي به في امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى
ومن اللطائف ما حكي عن عدلي انه قال لمجبري اذا ناظرتم اهل العدل قلتم بالقدر واذا دخلتم منازلكم
تركتم ذلك لاجل ظني قال وكيف قال اذا كسرت جاريتك كوزا اذيتها وضربتها وشتمتها ونسبتها الى ذنب وصعد
سلام القاري المأذنة فاشرف على بيته فرأى غلامه يفجر بجاريته فبادر يضربهما فقال الغلام القضاء
والقدر ساقانا فقال لعلمك بالقضاء والقدر احب الي من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى ورأى شيخ

باصبهان رجلا يغرى باهله فجعل يضرب امرأته وهي تقول القضاء والقدر فقال يا عدوة الله اتزنين وتعتذرين
بمثل هذا فقالت اه تركت السنة واخذت مذهب ابن عباد الرافضي فتنبه والقى السوط وقبل ما بين عينيها واعتذر
اليها وقال انت سنية حقا وجعل لها كرامة على ذلك واما قوله وله الشركاء في الخلق فتكرار بارد قد مر ما فيه
ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير عقائد الاشاعرة بقوله انه تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس ما شاء لانه يتصرف
في ملكه فهو تكرار لما ذكره في الفصل الاول مع ادنى تغيير في اللفظ وانما ارتكب ذلك ليجلو تلبيس مذهبه من التعقيد
الذي يروج على الناقد البصير واما قوله ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة فالظاهر انه لو سمعه المشرك
المستجير لاصر في الانكار واخذ طريق الفرار ولم يعتمد بعد ذلك على ضمان الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا يسمن
ولا يغني من جوع واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف الناس بحسب
طاقتهم فمن البين انه اقوى في رغبة المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما ما ذكره من انهم
يقولون ليس له التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم واقدارهم وتمكينهم وحياتهم ومماتهم وابقائهم
وافنائهم ونحو ذلك كله من الله تعالى فكيف يصح نسبة نفي تصرفه تعالى في عباده اليهم نعم انهم ينفون تصرفه في
القبائح والفواحش الصادرة من العباد وهذا تنزيه لائق بكماله سبحانه وقد اضافها الله تعالى ورسوله والسلف
من قبلك الى ابليس واعوانه وقد روي عن ابي بكر انه قال في مسألة هذا ما رأى ابو بكر فان يكن صوابا فمن الله
وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه ومثله عن عمر وابن مسعود وهذا نفي لا ينكره الا
مكابر على الحق واما قوله يمتنع التكليف عليه حسبما اراد فليس يتجه على اطلاقه لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف
عباده فيما يليق به حسبما اراد ولا يكلفهم بما لا يليق به من القبائح والفواحش وهذا بعينه التنزيه والتقديس كما
لا يخفى واما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقائد اهل السنة بقوله كل ما جرى في العالم بتقديره وارادته
اه ففيه خلط ظاهر لانهم انما ينفون ارادة الله تعالى للقبائح كما مر لا لسائر ما في العالم ثم انهم انما ينفون التقدير
بالمعنى الشامل لخلق افعال العباد ولا بمعنى خلق افعاله المخصوصة به المتفرد في ايجادها ولا بمعنى الايجاب والاعلام
كما مر بيانه فتذكر واما ما ذكره من ان الخير والطاعة برضاه ومحبته والشر والمعصية بغير رضاه فمتحد
مع مقالة الامامية وانما الفرق في ان الامامية ينفون ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي والاشاعرة
لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ما ذكره من ان الامامية يقولون
انه تعالى مغلول اليد فيجب عليه ان يحب الخير ففيه ان مغلول اليد لا يحب الخير فكيف يقول الامامية
انه تعالى مغلول اليد ثم يفرضون عليه وجوب حب الخير واما قوله ولا يخلق الشر فتكرار لما مر منه عجزا
واضطرارا واما ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال
الله تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له صفات تأخذ معرفتها من صفات نفسك الى آخره ففيه ان القول
بانه تعالى لا يشبه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام واما ما ذكره من معرفته تعالى بصفاته بالقياس الى معرفة

لبعض ما من صفاته فنبه ان معرفة الذات في الواجب والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتايجها وثمراتها وقد
قالت الامامية وساير اهل التوحيد والعدل بحصول تلك النتايج والثمرات من نفس الذات فامكن معرفة
الذات من غير القول بما يؤدي الى الشرك من قيام الصفات القديمة ومغايرتها الذات وبهذا ظهر ان ما نسبه
بعده لكل الى الامامية بقوله او يقال انه لا صفات له آه حز كلام لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس
من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية آه فلانا
شاركون معهم في ذلك غاية الامر انهم يحكمون بان تلك الصفات الازلية عين ذاته بمعنى ان الذات نايب مناب في
صدور نتايجها وثمراتها منه لا انها مغايرة زايدة عليه قائمة به كما قال به اهل السنة ليلزم ما لزمهم من اثبات
قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم للاقانيم الثلثة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول
فلا يعقله المشرك المستجير ايضا وتحيره يطلب بناء دينهم الى التعمية والالغاز وحاشانا ان نجير المؤمن والمشرك ان
لم يشارك الاشاعرة في تلك الشعور فيما قاله الامامية من انه تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا ارادة
زايدة بل عالم بعلم هو عين الذات قادر بقدرة هي عينه مريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض توقفه في الجملة
فنوضحه له بالضوء والمفتاح حتى يصير واضحا له كضوء النهار واما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب
اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال الله تعالى مرئي يوم القيامة لعباده آه فهو تكرار لما ذكره المص سابقا اجمالا
وتفصيلا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد شعف المشرك المستجير بقولهم انه تعالى يرى يوم القيامة بعد ما ذكروا
له انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القايلين به لم يعقلوه الى الآن وانما هو كلام غير معقول المعنى شنّع
عن شنع الورى عليهم باستلزام مذهبهم للحكم بجسميته ثم كما مر نقلا عن صاحب الكشاف ايضا فر هل
الكشف التام الذي قال به الامامية اذون من الرؤية بلا كيف ومن العجايب تشنيع الناصب الشقي على اهل
العدل بنفي الرؤية مع اعتراف امامه الرازي بالعجز عن اثباتها كما ذكره في كتاب الاربعين كما مر والحمد لله تعالى واما ما ذكره
في الفصل السابع من تقرير عقيدة اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون
معصومون من الكذب والكباير فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرنا المص عند تقرير مذهب الامامية
سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزهون عن الكباير مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم
واما قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور سائر الكباير عليهم حتى الكفر وسيجيء ما يزيد ذلك بيانا
في مسئلة النبوة انشاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله ولكنهم بشر لا يامنون وقوع الصغاير عنهم فلا تيأس
انت من فضل الله آه فنبه ان الله تعالى قد بشر المذنبين بعدم اليأس والقنوط من رحمته بقوله ولا تقنطوا
من رحمة الله فاي حاجة في ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام واما في ما ذكره في تقرير مذهب
الامامية من انهم يقولون ان الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب فنبه ان هذا كذب وافتراء
وذلك لان العصمة عندهم ملكة يخلقه الله في المكلف لطفا به بحيث لا يكون له داع الى

ترك طاعة وارتكاب معصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك
الذنب واللازم باطل اتفاقا ويؤيده قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها
آخر الى غير ذلك من النصوص واما ما ذكره من انه اذا سمع المشرك المستجير شيئا من ذنوب الانبياء كما جا
في القرآن وعصى آدم ربه يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا فنبه ان هذا
التردد لازم له سواء قيل بعصمة الانبياء كقول الامامية او بعدمها كقول اهل السنة فانه اذا ارتكز في
طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة فمع الاية المذكورة يحكم بنفي نبوة آدم سواء قال له اهل السنة لا يجب
عصمة النبي او لم يقل له ذلك لكن اذا رجع في تحقيق الآية الى احد من علماء الامامية وقيل له ان المراد بعصيان
آدم في تلك الاية صدور خلاف الاولى منه من الزلات التي هي حسنات عند صدورها عن غيرهم لان حسنات الابرار
سيئات المقربين اطمئن قلبه واندفع تردده واما ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير مذهب اهل السنة
بقوله هل الاولى ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه آه
فنبه اجمال وابهام وحيلة يكشف عنها ما حررها كل من الامامية فيقولان نعم كان من صحبه جماعة على تلك
الاوصاف الحسنة لكن كان فيهم ايضا من كان ينافق في دين الله تعالى وصحبة نبيه ويظهر الاخلاص والطاعة
له طمعا في جاهه ولم يبين الله تعالى احدا منهم في القرآن ولا استقام باسمائهم فلا يجوز الركون الى من ثبت
استقامته بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم على متابعة الكتاب والسنة وعدم ارتداده على عقابه
فنقول كما وقع عن قوم موسى في حياته ويدل حديث الحوض المذكور في البخاري على وقوع ذلك من اصحاب
نبينا بعد وفاته واما ما ذكره من انهم قاموا بعده بوظايف الخلافة ونشروا الدين آه فلعل الامامي يحاج
هناك بقوله ان الثلثة الذين اقاموا بوظايف الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان
النبي صلى الله عليه وآله وسلم فغصبوا الخلافة بعده ممن نص الله تعالى ورسوله عليه بذلك ولهذا تبرا عنهم
الامامية من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي عليه السلام ومنتسبين
الى الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا اعداء له في الحقيقة وانما كانوا يظهرون نشر شعاير الاسلام لما رأوا
انتظام رياستهم الباطلة في ذلك كانوا يخرجون عداوة الاسلام واهله في كل قالب يظن الجاهل انه علم واصلاح
وورع وصلاح وهو غاية الجهل والافساد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدموه
وكم من حصن له قد قلعوا اساسه وخربوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من لواء مرفوع له قد وضعوه
كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين ع في دعاء صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما
اللذين خالفا امرك وانكرا وحيك وجحدا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعطلا احكامك
وابطلا فرايضك والحدا في آياتك وعاديا اولياءك وواليا اعداءك وخربا بلادك وافسدا عبادك
اللهم العنهما واتباعهما واولياءهما واشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد خربا بيت النبوة والحقا سماءه

بارضه وعلق بقلبه وشاخصه بخافضه الى اخر الدعاء الشريف المجرب فى قضاء الحاجات هذا والحق لا يدفع
بمكابرة اهل الزيغ والتغلط وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ولنعم
ما قال بعض العارفين قدس سره نظم كر روند ابجابسی دعوای باطل بكذشت در قضای قاضی دوزخ را
بيدا ست كيت واما ما ذكره فى تقرير مذهب الامامية بقوله او بقال الله هذه الاصحاب بعد رسول الله عليه السلام
خالفوه وكفروه آه ففيه اجمال واخلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبى عليه السلام
بعد وفاته بل بمخالفة الثلثه او الستة او التسعة كما مر نعم قد تابعهم اكثر المهاجرين والانصار فى هذه الغفلة
لما وقعوا فى قلوبهم من الشبه التى ستسمعها فى مسئلة الامامة ثم تنبهوا ورجعوا فتابوا واظهروا الندامة
وتمسكوا بذيل صاحب الحق وفازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين عم ليس مما يختص به
الامامية دونا فهو مما يقولونه بافواههم والله يعلم ما فى صدورهم من بغضه عم باخفاء فضائله وكمالاته
وانكارهم من انهم بمحبته وموالاته والحمد لله الذى رزقنا محبة نبينا المختار واهل بيته الاطهار وصان
مراءى قلوبنا من غبار نقود الاخيار ونسأله ان يحشرنا معهم فى دار القرار وان يعفو بحبهم ما صدر عنا
من الاثام والاوزار قال المص رفع الله درجته المطلب الثانى فى اثبات الحسن والقبح العقليين ذهبت الامامية ومن
تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار فكل عاقل لا يشك فى ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب
وان الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية ومنها ما هو معلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه او قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات
وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا تقتضى العقل بحسن شئ ولا قبحه بل القاضى بذلك هو الشرع
فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان
الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع فى ان هذا
امر ثابت للصفات فى انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثانى ملائمة الغرض ومنافرته
وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلى اى يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث
تعلق المدح بالثواب بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح فى العاجل والثواب
فى الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الاجل يسمى قبيحا وهذا المعنى الثالث محل النزاع فهو
عند الاشاعرة شرعى وذلك لان افعال العباد كلها ليس شئ منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه
ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم
من الامامية كما ذكره هذا الرجل هذا هو المذهب وكثيرا ما يشتبه على الناس احد المعانى الثلثة بالاخر ويحصل
منه الغلط فيحفظ عليه وانما كثرنا ذكر هذا المبحث واعدناه فى هذا الموضع ليتحفظ عليه انتهى واقول

استثناء

استثناء بعض المعانى الثلثة عن محل النزاع من بعض فات متأخرى الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الافحام
وقد انطق الله تعالى الناصب بذلك فيما سيجيئ من المطلب العاشر حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن
العقلى اصلا وناهيك فى ذلك ان كلام ابن الحاجب فى مختصره خال عن ذلك وانما ذكره العضد الايجى فى
شرحه له وفى كتاب المواقف وتابعه نفسه ايضا فيه كما ستبينه وتوضيح ذلك ان هيهنا امران بل اصلان
احدهما ان الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه او قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون
مقتضاهما اولا والثانى ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل
ام لا يقع الا بالشرع فذهب الامامية وسائر اهل العدل الى اثبات الامرين وتلازمهما والاشاعرة الى نفيهما
راسا وجعلوا الافعال كلها سواء فى نفس الامر وانها غير منقسمة فى ذواتها الى حسن وقبيح ولا يميز القبيح
بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة
ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين التسجود للشيطان والتسجود للرحمن فى نفس الامر ولا بين الصدق
والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع وجب هذا وحرم هذا فمعنى حسنه كونه مامورا به من
الشارع لا انه منشأ مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا عنه لا انه منشأ مفسدة وهذا المذهب بعد تصوره
وتصوير لوازمه يجزم العقل ببطلانه وقد دل القرآن على فساده فى غير موضع ويشهد به الفطرة السليمة
وصريح العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم بالشكر
وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى فطرتهم كنسبة الحلو والحامض الى اذواقهم وكنسبة رائحة
المسك ورائحة النتن الى مشامهم وكنسبة الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذلك ما يدركونه بسائر
مشاعرهم الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه وضاره وقد اجاب بعض المتاخرين من
نفاة التحسين والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال والملائمة والمنافرة بحسب
اقتضاء الطباع وقبولها للشئ وانتفاعها به ونفرتها من ضده وانما النزاع فى كون الفعل متعلقا للمدح عاجلا
والثواب والعقاب اجلا وهذا هو الذى نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل
والعقل مقتض له وانت خبير بما فى تحرير كثير من كلامهم بان هذا الجواب مع كونه فرارا واضحا لا ارتباط له بدفع
الاصل الاول اصلا لما مر من التنازع فيه فى هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع وامر به كان سابقا حسنا
ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم وهم يقولون لا بل لما امر به الشارع صار حسنا واثبات حسن الفعل بمعنى النقص
والكمال وموافقة الطبع ومنافرته بل باى معنى كان مناف لذلك كما لا يخفى وقد اعترف بذلك صاحب
المواقف فيما نقلنا عنه الناصب سابقا فى بحث صدق كلامه تعم من قوله واعلم انه لم يظهر لى فرق بين
النفس فى الفعل وبين القبح العقلى فيه فان النفس فى الافعال هو القبح العقلى بعينه فيها وانما يختلف
العبارة انتهى وقد اوضحناه هنالك ورفعنا ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص

بحريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى في الافعال يستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى

المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من الحكيم الكامل النهي

عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب فانكار هذا يكون منا قضا

للاعتراف بذلك وينقدح منه بطلان ما قالوا من انه امر فصار حسنا او نهى عنه فصار قبيحا ويمكن ان ينبه

على ذلك بان من راى من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل يجد من نفسه انه اما بالاحسان الى فاعله

اما بالمدح واما بغيره بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته واذا وجد ذلك من نفسه حكم يقينا بان الجواد

المطلق احق بان يجعل الاحسان اليه ولا سيما بعد امره بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيحصل اليه في الاجل

اما باللذات العقلية والبدنية معا واما باللذات العقلية المحضة واما باللذات البدنية القريبة

واما باعادته الى شكل افضل من الاول وينقدح من ذلك ان الشرع الصحيح والعقل الصحيح في ادراك ما يستقل العقل

بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجة من حجج الله تعالى وسراج منصوب

الهي والحجة الالهية غير واحضة والسراج الالهي لا يصير موجبا للضلالة التي هي ظلمة وما اشتهر من

المخالفات بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس فاما لان الوهم يتصرف في قواعد العقل

واسقطه عن درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع لم يصل اليه منقحا عند

من ظن المخالفة ويحسب ان العقل مخالف لما ورد به الشرع والحال انه ليس معارض بحكم الشرع والعقل فيما يظن

المخالفة فيه ومثل الغزالي هذا بان بيتا يكون فيه الامتعة والاثاث موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج

والثياب والكوز وما يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كل شيء من الاثاث

فيتعثر به ويسقط على وجهه ويقول لاي شيء وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شيء موضوع في مكانه

ولكن هو اعمى ولا يرى الامكنة فيحسب ان الامتعة غير موضوعة في مكانه حتى تعثر به ويقرب منه ما قال الشاعر

عاشق از سطافتی هردم بجائی سر بند عشق خوانش پرده سنداره کر بالیش بدست وهكذا الذي يحسب

ان الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع استقر عنده وباب العقل تفرق فيحسب التناقض

والتنازع واما بواسطة التعصب ومجادلة ارباب العقل مع اصحاب النقل فان بهذا يظهر حقيقة الموافقة

ويرتفع الاختلاف هذا ولما قررناه من تحقيق التلازم بين المعنيين قد اشار صاحب التوضيح لما رد

في مقام المنع حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال

محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم

فانكار الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه

واذا احطت الحاشية بما قررناه يندفع عنه ما اورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح حيث قال

بعد ذكر بعض المناقشات صاحب التوضيح واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى

وانه يحمد عليها او بكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم واداعاء التناقض في كلام الاشعري حيث

جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح

والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم لكلام الاشعري كما قررنا

ولم يدع صاحب التوضيح ان ذلك مستفاد من صريح كلام الاشعري او ظاهره وذلك ظاهر جدا واما المعنى الآخر

الذي استخرجه ايضا من محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذي قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة

كما في المواقف فهو من باب تحسين الطبع وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المصنف قدس سره في النهاية حيث

قال واعلم ان الاشاعرة لما جزموا بنفي القبح بالكلية بان الواقع مستندا الى قدرته تعالى عندهم فهو حسن فيكون

ذلك ما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة عن البشر

غير قبيحة واعتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبائع ومنافرتها ضعيف

فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يجد صريح عقله حاكما بقبحه وايضا من خاطب الجماد

بامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشد قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة عليهم السلام

وقراها بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين تعرفي العقل والطبع انتهى

وايضا لو كان الحسن والقبح عن النفرة والميل الطبيعيين لوجب اختلاف العقلاء في ذلك لانا نجدهم

يختلفون فيما يميل اليه طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق وامثاله وقبح الكذب

ونظائره وايضا لو كان ذلك كذلك لسقط ذم العقلاء عمن فعل قبيحا اذا احتمله لموافقته لغرضه وبالجملة

ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلاثة واستثناء بعضها عن محل النزاع مما استحدثه متاخروا

الاشاعرة وجعلوه منزنا يتجاوزون اليه حين يضطرهم حجة اهل الحق اليه فيقولون ان مثل حسن الاحسان وقبح الظلم

يتحقق باحد المعاني المذكورة لا بالمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام او اغمضوا عنه ترويجا

للمرام على القاصرين من الانام هذا ويدل على هذا الاصل من الادلة التي لم يتعرض لها المصنف في هذا المقام قوله تعالى واذا

فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون

قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا

بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر سبحانه ان فعلهم فاحشة قبل نهيه

عنه وامر باجتنابه والفاحشة هنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء الا بعض قريش ثم قال الله تعالى

ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة في العقل والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي

وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق النهي به لصار معنى الكلام ان الله لا يامر بما ينهى عنه وهذا مما يصان

عن التكلم به احاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فائدة في قوله ان الله لا يامر بما ينهى عنه كما يقتضي

تفسيره به عند الاشاعرة فعلم ان المراد ان الله لا يامر بما يستقبحه بالعقل كما يقتضيه راي الامامية ومن تبعهم

ثم قال ثم قيل المرجع بالقسط والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون من المامور به لا ما هو قسط في نفسه
تحقيقة الكلام قبل مرجح الامر به ثم قال من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق دل على
انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه مناف للحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش
ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك كان حاصل الكلام قل انما حرم ربي
ما حرم وكذلك تحريم الاثم والبغي فكون ذلك فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو شرك في نفسه قبل
النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة من قال الشرك
انما صار شركا قبل ذلك ومعلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة فالظلم ظلم في نفسه قبل النهي
وبعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لا ان هذه الحقائق صارت بالشرع
كذلك نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا الى قبحها فكان قبحها من ذاتها وازدادت قبحا عند العقل بنهي الرب
عنها وذمه لها واخباره ببغضها وبغض فاعلها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة النعم
بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا الى حسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره
بارادة ذلك ومحبة فاعليه بل من اعلام نبوة محمد عليه السلام انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل
لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي
والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ويحل لهم ما يحله ويحرم عليهم
ما يحرمه واي فائدة في هذا واي علم يبقى فيه لنبوته وكلام الله تعالى يصان عن ذلك وان يظن به مثله وانما المدح
والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفا وما ينهى عنه
تشهد قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي
بخلاف دعوة المتغلبين والكاذبين والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم واغراضهم من كل قبيح ومنكر
وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب وقد اسلم لما عرف دعوته صلى الله عليه وسلم عن اي شيء اسلمت وما رايت منه مما دلك
على انه رسول الله فقال ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته امر به ولا احل
شيئا فقال العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته اباحه فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته
وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمطابقة امره لكل ما هو حسن في
العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح
والطيب والخبيث مجرد تعلق الامر والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب ولكان بمنزلة ان يقول
وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء
ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا ان
نفس الامر ظلما نهى عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لا ان هناك امرا ممكنا

مقدورا لو فعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم منهي عنه ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه سبحانه
فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر في المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في مكانين
في آن واحد ونحو ذلك والقرآن صريح في ابطال هذا المذهب ايضا قال تعالى قال قرينه ربنا ما اطغيته ولكن كان
في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام
للعبيد اي لا اواخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه من اجر ما عمله من صالح ولهذا قال قبله وقد قدمت
اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا اخذتكم بعد التقدم فلست بظالم بخلاف
من يواخذ العبد قبل التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي تنزه عنه سبحانه وقال تعالى
ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات ما لم يعمله ولا ينقص
من حسنات ما عمل ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من
وقوعه فائدة وقال تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل المسيء عقاب
ما لم يعمله ولا يمنع المحسن من ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فدل
على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم لكان ظلما وعندهم يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله ويؤولون الآية على انه
سبحانه اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة
الظلم ومعلوم ان الآية لم يقصد بها هذا قطعا ولا اريد بها ولا تحتمله بوجه اذ يؤول معناها الى انه ما كان
ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلام الله يتنزه عن هذا ويتعالى عنه وكذلك
عند هؤلاء ايضا العبث والسدى والباطل كلها هي المستحيلات الممتنعة التي لا تدخل تحت المقدور والله
تعالى قد نزه نفسه عنها اذ نسبه اليها اعداؤه المكذبون لرسله ووعده المنكرون لامره ونهيه فاخبر ان
ذلك يستلزم كون الخلق عبثا وباطلا وحكمته وعزته تابى ذلك قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا اي لغير شيء
لا تامرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر
والعقول ولذلك انكره عليهم انكار منبه لهم على الرجوع الى عقولهم وانهم لو فكروا وابصروا لعلموا انه لا يليق
ولا يحسن منه ان يخلق خلقه عبثا لا لامر ولا لنهي ولا لثواب ولا لعقاب وهذا يدل على ان الامر والنهي
والجزاء مستقر حسنه في العقول والفطر وان من جوز على الله الاخلال به فقد نسبه الى ما لا يليق به
وياباه اسماؤه الحسنى وصفاته العليا وكذلك قوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى اي لا يؤمر
ولا ينهى او لا يثاب ولا يعاقب في ما سلف من زمان فانكر على من يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق به ولهذا
احتج على انه لا يتركه سدى بقوله الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى الى آخر السورة
ولو كان قبحه انما علم بالسمع لكان يستدل عليه بانه خلاف السمع وخلاف ما اعلمنا واخبرنا به ولم يكن انكار تركه
قبيحا في نفسه بل لكونه خلاف ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعالى وما خلقنا

السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا والباطل الذي ظنوه ليس هو الجمع بين النقيضين بل الذي
ظنوه انه لا شرع ولا جزاء ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فاخبر ان خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي
تنزه عنه وذلك هو الحق الذي خلقت به وهو التوحيد وحقه وجزاؤه وجزاء من جحده واشرك به وقال تعالى
ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما
يحكمون فانكر سبحانه هذا الحسبان انكار منبه للعقل على قبحه وانه حكم سيء فالحاكم به مسيء ظالم ولو كان
انما قبح لكونه خلاف ما اخبر به لم يكن الانكار لما اشتمل عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقر
قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هناك حكما سيئا في نفسه ينكر على من حكم به وكذلك قوله تعالى ام نجعل
الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام انكار فدل
على ان هذا قبيح في نفسه منكر تنكره العقول والفطر افتظنون ان ذلك يليق بنا او يحسن منا فعله
فانكره سبحانه انكار منبه للعقول والفطر على قبحه وانه لا يليق بالله نسبته اليه وكذلك انكاره سبحانه
قبح الشرك به في الالهية وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة العقلية
ولو كان انما قبح بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل
ان يامر بالاشراك به وعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا اي فائدة يبقى في تلك الامثال والحجج
والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وانه اقبح القبيح واظلم الظلم واي شيء يصح في العقل اذا لم يكن
فيه علم بقبح الشرك الذاتي وان العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقل وبان الرسل نبهوا الامم
على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وان من لم يتنبه ليست لهم عقول ولا الباب ولا افئدة بل نفى الله
تعالى عنهم السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فاخبر انهم صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا تعقل ولا
تميز بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل ولذلك اعترفوا في النار بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل
وانهم لو رجعوا الى اسماعهم وعقولهم لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا
نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وكم يقول لهم في كتابه افلا تعقلون لعلكم تعقلون ينبههم على ما في
عقولهم من الحسن والقبيح ويحتج عليهم بها ويخبر انه اعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح
وكم في القران من مثل عقلي وحسي ينبه به العقول على حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك
لم يكن لضرب الامثال للعقول معنى ولكان اثبات ذلك بمجرد الامر والنهي دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح
المشهود بالحس والعقل والقران مملوء بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت
ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون
يحتج سبحانه عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح ان يكون
مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين ان قبح

عبادة غيره تعالى مستقر في العقول والشرع نبه العقول وارشدها الى معرفة ما اودع فيها من قبح ذلك
وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله
بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك يملكه ارباب متعاسرون
سيئو الملكة وحال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يصح في العقول استواء حال العبدين وكذلك
حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته للواحد الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى ممثلا لقبح الرياء المبطل
للعمل والمن والاذى المبطل للصدقات بصفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب غبار قد لصق به فاصابه وابل
مطر شديد فازال ما عليه من التراب وتركه صلدا املس لا شيء عليه وهذا المثل في غاية المطابقة لمن فهمه
فالصفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمان والموذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من اثر عمله وصدقته
والوابل المطر الذي به حياة الارض فاذا صادف ارضا قابلة نبت فيها الكلا واذا صادف الصخور والحجارة
الصم لم ينبت فيها شيئا فجاء هذا الوابل الى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقا فازاله فافضى الى حجر
غير قابل للنبات وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والريا مستقر في العقول فلذلك نبهها على
شبهه ومثاله وعكس ذلك قوله مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة
بربوة اصابها وابل فاتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير فلما كان هذه الجنة
التي بموضع عال حيث لا تحجب عنها الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها ضعفي ما يخرج غيرها
الا كانت مستحسنة في العقل والحس فكذلك نفقة من انفق ماله لوجه الله لا للجزاء من الخلق ولا لشكورهم
بثبات من نفسه وقوة على الانفاق لا يخرج النفقة وقلبه يرجف على خروجها ويداه ترتعد ويضعف قلبه
ويخور عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الناس في الانفاق على هذين
القسمين كان مثل نفقة صاحب الاخلاص والتثبيت كمثل الوابل ومثل نفقة الاخر كمثل الطل وهو المطر
الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة اليقين فيه وضعفه افلا تراه سبحانه
نبه العقول على ما فيها من استحسان هذا واستقباح فعل الاول وكذلك قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة
من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها
اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون فنبه سبحانه العقول على قبح
ما فيها من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء بحيث
يخشى عليهم الضيعة وعلى نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش ذريته فيه النخيل والاعناب ومن كل
الثمرات اذا اصابته نار شديدة فاحرقته فنبه العقول على ان قبح المعاصي التي تحرق الطاعات
بعدها كقبح هذا الحال ولهذا فسره ابن عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا فبعث الله اليه الشيطان
فعمل بمعاصي الله حتى احرق اعماله ذكره البخاري في صحيحه افلا تراه نبه العقول على قبح المعصية بعد

الطاعة وضرب لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم بحسن الافعال وقبحها يقولون
ما ثم الا محض المشية لا ان بعض الاعمال يبطل بعضها وليس فيها ما هو قبيح لعينه حتى يشبه بقبيح
وليس فيها ما هو منشأ للمفسدة او مصلحة يكون سببا لهما ولا الطاعة علة غائية هي مقتضية اليها وانما هي
متعلق المشية والارادة والامر والنهي فقط والفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما ترى واجمعوا عند التكلم
بلسان الفقه على بطلانها اذ يتكلمون في العلل والمناسبة الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح الخالصة
والراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك ويقدمون ارجح المصلحتين على مرجوحهما ويدفعون اقوى
المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة
من الافعال ومعرفة رتبتها وكذلك الاطباء لا يصلح لهم علم الطب وعمله الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية
والامزجة وطبايعها ونسبة بعضها الى بعض ومقدار تاثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة
بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يريدون حفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب
وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى والطبايع والخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض
المشية وصرف الارادة المجردة عن الاسباب والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء وحقيقة
الدواء مساوية لحقيقة الغذاء ليس في احدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن الاخر لفسد علم الطب ولبطلت
حكمة الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا اقام الوجود بتقدير
العزيز العليم والكل مربوط بقضائه وقدره ومشية اقداره وتمكينه واعتذر بعض الاشاعرة عن نفيهم
لذلك بان القول بقطع النظر عن تاثير الاسباب في مسبباتها وجعل ذلك تاثير الله تعالى زهد واخلاص
بان لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالق آخر ولا يخفى ان هذا اعتذار فاسد واعتقاد ردي وانما الاخلاص
والفوز والفلاح في الصدق والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من
المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل بما ورد في الكتب المنزلة
واخبار الانبياء من ذكر الاسباب واسناد المسببات اليها ومع ما في القول بخلق الاسباب وتفويض المسببات
اليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك واتقانه لافعاله وبيان احكامها وعجيب صنعها فانه يكون في كل واحد
منها دلالة على قدرته وحكمته من خلقها وخلق تاثيرها وحصول الاحكام في خلقها وفي ترتب هذه المسببات
عنها وكونها اسبابا لها وجعل تلك الاسباب مؤثرة في مسبباتها وحصول تلك المسببات متقنة محكمة
عنها وهذا طريق مستقيم يوصل الى حقيقة توحيده وطريق قدرته ووجوه حكمته يوجب للعبد اذا
تبصر فيه الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق به دونها وانها لا تضر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل
نافعها ضارا ودواءها داء وداءها دواء فالالتفات اليها بالكلية شرك مناف للتوحيد وانكار ان تكون
اسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا نقصان في العقل وتنزيلها

منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية
والمعرفة واثبات التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله اعلم قال المص رفع الله درجته فيما اطلق من جوازه
الاجل الاكبر ولنا علم كل عاقل بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع اولا ومنكر الحكم
الضروري سوفسطائي قال الناصب خفضه الله تعالى في جوابه ان حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
ان اريد بهما صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق
المدح بالثواب او الذم بالعقاب فلا نسلم انه ضروري بل هو متوقف على اعلام الشرع وكيف يدرك تعلق
الثواب وهو من الله تعالى الا بالشرع والاعلام من الشارع انتهى واقول قد تفرد بعض الفضلاء المعاصرين
في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظنا منه انه وجد ثمرة الغراب حيث قال ان الحكم بانا نعلم
بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع والكذب النافع يترتب عليهما الثواب او العقاب في العقبى بحيث لا
العقل لا يستقل في امر الاخرة انتهى وقد دفعناه قبل ذلك في تعليقاتنا على هامش الشرح بان الاستبعاد
انما يتوجه لو اريد الثواب والعقاب بخصوصياتهما المعلومة من عرف الشرع لكون الثواب عطية يستحقه
العبد من الله تعالى دائما في دار الاخرة واما اذا لم يرد به العطاء الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا اذ
بديهة العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم
كما اشرنا اليه سابقا وبعبارة اخرى نقول ان العقل حاكم قطعا بان من فعل ما يوافق امر مولاه الجواد الحكيم
يجزيه خيرا ومن خالفه يجزيه شرا فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا المجمل فهو مكابرة ظاهرة
وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيات كون الثواب بالتخليد في الجنة ونيل الحور والقصور وكون العقاب
بالنار والحيات ونحو ذلك في الاجل قلنا انا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات حتى الاهانة تدفع التقييد
بذلك في بعض العبارات لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين وان علم ذلك من الشرع فقط ونظيره
هاهنا ما وقع عن العلامة الدواني في بحث الوجود من حاشية القديمة عند الكلام على قول الشارح الجديد للتجريد
وما قيل من ان صحة الحكم مطابقة لما في العقل الفعال فان صورة جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات
مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صادق وحق مع انه
لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه انتهى حيث اورد عليه اولا
نقضا اجماليا فقال ان صح هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير
اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار
حركة الفلك باطلا لان كل احد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصوره مقدار حركة الفلك الى غيره لكن
النظائر التي لا تخفى على من خاض في بحار الحكمة ثم ذكر حله وتفصيله فقال الكل اي المستدل ان اتبع
عدم تصور كل واحد من العقلاء العقل اصلا ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر

ومطابق للواقع وان لم يتصور خصوصيته كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان المتصور
بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من
ذاق الحكمة انتهى ومن العجب ان هذا الفاضل المعاصر مع طول ملازمته وسلامته لذلك الشرح والحاشية قد غفل عن
جريان نظير ذلك النقض والحل فيما نحن فيه والعجب من ذلك ان هذا الفاضل انكر علينا استقلال العقل في امر
الا غير مطلقا وسلم استقلاله في بعض احوال المعاد في اوائل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد **قال المص**
رفع الله تعالى درجته الثاني لو خلينا العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من
العقائد كلها بين ان يصدق ويعطى دينارا وبين ان يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يختار الصدق
على الكذب ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما **قال**
الناصب خفضه الله اقول قد سبق جواب هذا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختار
لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انهما عقليان لا انه يختاره لكونه موجبا للثواب والعقاب
وكيف وهو لا يعرف ولا العقاب انتهى **واقول** قد سبق دفعه ايضا حيث بينا سابقا استلزام ذلك المعنى
لما هو محل النزاع وقررنا قبل ذلك بلا فصل ان خصوصيات الثواب والعقاب غير معتبرة وايضا فنحن نكرر مما فصلنا
سابقا من تحقيق الاصلين وان النزاع واقع فيهما ان قول الناصب انه لا نزاع في ان حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما
عقليان لا يصح على اطلاقه لان احد الاصلين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع وامر به هل كان سابقا حسنا
بوجه وجهة ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار
حسنا فلا يجوز عندنا النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به ثم صار حسنا
وكذا الكلام في الظلم والعدل ونحوهما فكيف يقال ههنا ان الصدق والكذب كانا قبل الامر والنهي مشتملين
على الجهة المحسنة والمقبحة بمعنى صفة الكمال والنقص دون الجهة المحسنة المقبحة التي يترتب عليهما
الثواب والعقاب فتامل فانه كاشف عن مغالطة القوم وفرارهم عن الاعتراف بالحق كما هو **قال المص**
رفع الله درجته الثالث لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل فان البراهمة
باسرهم ينكرون الشرائع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه ان البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح
للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لا لتعلق الثواب والعقاب كما مر وكيف يحكمون بالثواب
والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى **واقول** جواب هذا ايضا مثل ما مر في الفصلين السابقين والحاصل ان
حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء وقبحها عقلا يثبت احد جزئي المدعى وهو ان في الفعل قبل ورود
الامر والنهي جهة محسنة وصفة موجبة للحسن وجهة مقبحة واما الجزء الآخر وهو ترتب الثواب فهم يعرفونها
كما يعرفها ارباب الشرائع لان البراهمة وان انكروا النبوات والشرائع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان

لا يعرفوا الثواب والعقاب على الاعمال لغاية الامر انهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام
بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم
قالوا قد دل العقل بان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما يدل عليه عقولهم وقد دلت الدلائل العقلية ان
للعالم صانعا عالما قادرا حكيما وان له على عباده نعما توجب الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا
واذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه واذا انكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا مثلنا فانه ان كان
يامرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وان كان يامرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على
كذبه انتهى فظهر ان قول الناصب انهم لا يعرفونهما انما نشأ من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدعي الفضل والعرفان
والله المستعان **قال المص** رفع الله درجته الرابع الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستاجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات
في دجلة ويبيع متاعا اعطى في بلده عشرة دراهم في بلد آخر يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره في بلده بعشرة دراهم
ايضا وقبح تكليف ما لا يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم
العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما ومن
كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال والضروريات قد لا تحصل لهم انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق
الذم بالعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحة الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص وكلما
يذكر هذا الرجل من الدلائل هو اقامة الدليل على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح
عقليان والنزاع في غير هذين المعنيين انتهى **اقول** قد مر مرارا ما يقوم دفعا لهذا الجواب فتذكر **قال المص**
رفع الله تعالى درجته الخامس لو كان الحسن والقبح باعتبار الشرع لا غير لما قبح من الله تعالى شيء ولو كان كذلك لما قبح
منه اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان اي نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة
لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجز على يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول
جوابه انه لم يقبح من الله شيء قوله لو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين قلنا عدم اظهار
المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري مجرى المحال العادي
بذلك الاظهار قوله وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادي حاكم
باستحالة هذا الاظهار فلا ينسد ذلك الباب انتهى **واقول** قد مر بيان ان قباحة الحكم بعدم قبح صدور
القبائح المعلومة قبحها بالعقل عن الله تعالى وسبق ايضا ان قاعدة جريان العادة مع بطلانها بما مر
لا يفيد المعرفة لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز
تخلف العادة فلا يحصل الجزم بصدق النبي عليه السلام **قال المص** رفع الله تعالى درجته السادس
لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى الامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة

على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة فان شكر المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بها مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينها ومن اداه عقله الى التقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقى اذ علم ان معتقد رئيسه ذلك وان لم يعلم و وقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم ولا يستوعب البلية جميع الناس واكثرهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصي لان المراد بهذا الحسن ان كان تعلق المدح بهذه الاشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر لان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله تعالى على الامر بما اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل وقد زعم انه فلق الشعر في تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيح فبالله من رجل ما اجهله انتهى واقول ما ذكره في منع الملازمة من ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم فانه شنيع مخالف لما تقرر من ان الاشاعرة جعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ لحسن وقبح ولا مصلحة ومفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا وقد صرح بذلك ايضا صاحب المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا انتهى ثم قال وعندنا ان المعنى المتنازع فيه وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد يدركه العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدركه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركه

العقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم اخر رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة او بنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة فيها يقتضيهما و ذهب بعضهم بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يجده العقل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمناسبة الامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقلده الناصب ههنا ينافي حكمهم بان الافعال سواء في نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون منشأ الحسن والقبح لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقية والاعتبارية التي قال بها الامامية والمعتزلة وبعدم الفرق بين سجود الرحمن وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع والجواز عكس القضية في الحسن والقبيح وقبل الامر والنهي فان تكرر هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا يأبى عن ارادة التخصيص بوجه من الوجوه فتوجه هذا واما حديث جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وان كان الناصب قد زعم انه خرق العادة وفلق الشعر في اجراءه ههنا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته السابع لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق فانا لا انظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا يجب علي امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جواب هذا قد مر في بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته له فلا يلزم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى واقول قد سبق منا دفعه هناك ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات الوجوب على المكلفين اذ لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال بقوله حين امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا تثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالسمع وهي لم يثبت

الشرع لا يثبت الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر ولا يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعد علم
كما اذا وجب علينا حكم في نفس الامر مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم نأت به
لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا اثبت الوجوب العقل فانه اذا قال انظر ليظهر لك صدق مقالتي لم يبق له
تركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف ومن المكلف به ما لا يستقل العقل للاهتداء
الى ادراكه فيجب الرجوع فيه الى المؤيد من عند الله تعالى **قال الملخص** رفع الله درجته الثامن لو كان
الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب
فيدور **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول جواب هذا ايضا قد مر فيما سبق وان توقف وجوب المعرفة
على الايجاب ممنوع انتهى **واقول** قد سبق منا ما اسقط منعه المردود الهالك الذي قطع فيه من وادي
الهذيان مسالك فليطالع اوليائه هناك **قال الملخص** رفع الله درجته التاسع الضرورة قاضية بالفرق
بين من احسن اليه دائما ومن اساء اليه دائما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني
ومن تشكك في ذلك فقد كابر مقتضى عقله انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا الحسن
وهذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما عقليان لانهما يرجعان الى الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد يقال
جاز ان يكون هناك عرف عام مبدأ لذلك الجزم المشترك وبالجملة هو من اقامة الدليل في غير محل النزاع والله تعالى
اعلم هذا جملة ما اورده من الدلائل على رأيه العاطل وقد وفقنا الله تعالى لاجوبتها كما يرتضيه اهل الله
اولى الآراء الصائبة ولنا في هذا المبحث تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام فنقول اتفقت كلمة
الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح او المفاسد وما يشتمل على الصفات
الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي النزاع في ان الافعال التي يقتضي الثواب والعقاب هل في
ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح بالثواب وجهة مقبحة صارت سببا للذم بالعقاب اولا
فمن نفى وجود هذين الجهتين في الفعل اما ان يريد من هذا النفي ان اراد عدم هاتين الجهتين في ذوات
الافعال فيرد عليه انك سلمت وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم
بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبح وان
اراد نفي كون هذين الجهتين مقتضيتان للمدح والثواب بلا حكم الشرع باحدهما لان تعيين الثواب
والعقاب للشارع والمصالح والمفاسد التي يدركها العقول لا يقتضي تعيين الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل
عاجز عن ادراك اقسام المصالح والمفاسد في الافعال وترجيح بعضها ببعض حتى يرد الترجيح ويحكم بان هذا الفعل
حسن لاشتماله على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعيينه للشرع
فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مثلا مذهب الخمر كان مباحا في بعض الشرائع فلو كان شربه
حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض الشرائع الاخر هل انسلب حسنه الذاتي فيها وهذا

مما لا يجوز فبقي انه كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن ادراك المصالح
والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة
في زمان آخر فصار حلالا في بعض الازمنة حراما في البعض الآخر فعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي لاشتمال
ذوات الافعال على جهة المصالح والمفاسد بحيث يدركه العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في
الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان يوافق الاشعري ان هاتين
الجهتين في الفعل لا تقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل لعجزه عن ترجيح جهات
المصالح والمفاسد في الافعال وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل به فيسلم في جميع الافعال
بان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب والعقاب فاذن كان النزاع
بين الفريقين مرتفعا فتحفظ بهذا التحقيق وبالله التوفيق **اقول** اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح
خارج عن محل النزاع فقد بينا ما فيه الا انه اختيار للفرار على القرار واختيار لتولي الادبار واما ما ذكره
من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا لبعض اقرانه وقد رد عليه المولى الفاضل
بدر الدين محمد اليمني التستري الحنفي في شرحه على المختصر ايضا بان كون العرف والعادة مدركا للحكم
ممنوع اذ المدرك للحكم اما الشرع او العقل بالاجماع انتهى ووافقه ايضا سيد المحققين قدس سره
في حاشيته على شرح العضدي حيث قال في هذا المقام من حاشيته المتعلقة بما قال الراي المعتزلة ثالثا
واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في ذيل هذا
المقام مما سماه تحقيقا وان كان باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال
الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد والنقص والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم سقيم لان القسم
الاول ايضا مما يقتضي الثواب او العقاب عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة
والمفسدة او النقص والكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب او العقاب ايضا كما لا يخفى وثانيا
ان ما ذكره في الشق الثاني من ترديده اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمد لله
على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده
المعتزلي مردود بما ذكرناه في الفصول السابقة من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا
ان ما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرائع فهو كذب على الشرائع وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال
بل التنبيه على ما هو الحق من دوام حرمة الخمر وان خالف فيه بعض اهل السنة فقد صح عندنا من طريق اهل
البيت عليهم السلام ان الخمر لم تكن حلالا في شيء من الشرائع الخمسة الواردة بحفظ الدين والقتل بغير حق
لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما استبعاده لصيرورة
الخمر حراما في بعض الشرائع بعد ما كان حلالا في بعض آخر فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ على تقدير كون الخمر حلالا

في بعض الشرائع السابقة انما يلزم الانقلاب الذاتي عند الحكم بتحريمه لو قلنا بان حسن الافعال وقبحها لذاتها
واما لو قلنا ان قبحها لما هو اعم من الذات ومن الصفات الاضافية والجهات الاعتبارية فلا كما لا يخفى وقد ظهر
بما قررناه ان ما ذكره الناصب من المحاكمة بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة الى محاكمة الحكمين
ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين عم وبين الفئة الباغية الطاغية الخارجة عن الاسلام
قال المصنف رفع الله تعالى درجته المطلب الثالث في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب
ذهبت الامامية الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم
ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات
وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ومن
فعل القبيح مع الاوصاف الثلثة استحق الذم واللوم وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة
الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح
محتاجا اليه فيصدر عنه لدفع الحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصح صدوره
عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي عليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت
هذه الدواعي فيستحيل القبيح منه تعالى وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبائح باسرها
من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه
ولا واجب عليه واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة
التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح
قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد
ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا مذهب الاشاعرة وما نسبه هذا الرجل المفتري اليهم اخذه
مما فهم ان الله تعالى خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالق القبائح ويعلم ان خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبح بالنسبة
اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرناه غير مرة وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى واقول
قد ابطل الناصب اكثر ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما المعتزلة فمن جهة انما هو قبيح منه تركه وما يجب
عليه يفعله فان ذكره هذا في مقابلة قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قائلون بان الله تعالى لا يترك
ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفينا في اصل المقصود ويبقى الكلام في انهم
يدعون انما هو قبيح في الشاهد بالنسبة اليه ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت مرة
واما قوله قد ابطلنا حكم العقل فقد عرفت بطلانه مع منافاته لما صرح به سابقا في محاكمته المردودة
بمحكومية العقل في الجملة واما قوله خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبيح بالنسبة اليه فقد مر انه مكابرة

صدور وقد مر الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته فلزمهم من ذلك محالات منها امتناع
الجزم بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لا فرق له بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون
جميع الانبياء كذلك وانما يعلم صدقهم لو علمنا انه لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم حينئذ نبوة محمد النبي عليه السلام
ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى لنفسه ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من
الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة محمد عليه السلام ونبوة مسيلمة الكذاب فليحذر العاقل من اتباع
اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ثم يخرج هو الخسران بالخلود في النيران ولا ينفعه غدا
في يوم الحساب انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد مر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به
جزما عاديا ماخوذا من المعجزة وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجري مجرى
المحال العادي فنحن نجزم بعدم رسالة الكذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكذاب
يشيدنا هذا الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند الى العلم العادي لا الى القبح العقلي
الذي يدعيه وما ذكره من الطامات والتشنيع فهو جار على عادته في الزخرفات والترهات انتهى واقول
قد بينا فيما سبق ان قاعدة جريان العادة منهدم عن اساسها مع ان ذلك لا يحتمل جريانها ولهذا ينقضها
الخارق من المعجزات وغيرها فتجويز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما مع ضم العلم بجواز صدور القبيح عن الله
تعالى يمنع الجزم بصدق الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في
الشاهد ولا يقبح بالنسبة اليه فليجز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا يقبح بالنسبة اليه وبعبارة اخرى
اذا صح ان الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه فلم لا يجوز ان ينصب الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل
ويكون الحق عكس ما يقتضيه الادلة فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر دلالة المعجزة صادق وكذا لا يحصل
الثقة بان ما عليه المسلمون من الادلة حق ويقال لهم اليس قد ثبت ان مسيلمة ادعى النبوة وقال له اصحابه
صدقت في انك نبي اليس كلامهم هذا تصديقا له فلا بد من ان يقولوا اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى
وقد صدقه فيهم لا يقولون تصديقه وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة فينطق الاحجار والاشجار بتصديقه
بان يفعل الله تعالى فيه ذلك التصديق فان قالوا ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم قال لا نبي بعدي قيل لهم
ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله تعالى في العباد ولا يقبح بالنسبة اليه وحينئذ
لم يكن محمد صلى الله عليه وآله وسلم اولى بالتصديق من مسيلمة وقد صدقهما الله تعالى على حد واحد قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده الكفر وما
الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم
واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا
والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد

اعتقد ما يوجب الكفر وحصل بالارتداد والخروج عن ملة الاسلام فليتعوذ الجاهل والعاقل من هذه المسائل
المؤدية الى ابلغ انواع الضلالة وليحذر من حصول الموت عند اعتقاده هذه العقيدة فلا يقبل توبته ويخشى من الموت
قبل تفطنه بخطاء نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون لعلى اعمل صالحا فيما تركت فيقال كلا قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول قد مر ان كلما يفهم من الدلايل في غير محل النزاع فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به في سائر كتبهم
انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبايح والارادة غير الرضا وما ذكر من الايات ليس حجة عليهم انما هي حجة على
مجوزي الظلم على الله والرضا بالكفر وهذا الرجل اصم اطروش لا يسمع نداء المنادى وصور عند نفسه مذهبا
وافترى انه مذهب الاشاعرة ويورد عليه الاعتراضات وليس احد من المسلمين قايلا بانه تعالى ظالم وراض
بالكفر تعالى عن ذلك وما يزعم انه يلزم هذه الاشاعرة فهو باطل لان الخلق غير الفعل والعجب انه يحاول ان
يلحق الله تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء لله تعالى في الخلق مثل المجوس وهذا المذهب
اردأ من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا يسمونه اهرمن وهولاء لا يثبتون شركاء لا تحصى
ولا تحصى انهم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون انتهى واقول ثم الاشاعرة يقولون انه تعالى لا يفعل
القبيح لكن بمعنى ان ما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا بالنسبة اليه [illegible] وليس في هذا نفي صدور القبيح عنه [illegible]
بحسب الحقيقة بل بمجرد اللفظ والعبارة فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا
فقد مر انه غير مرضي واما ما ذكره من الايات انما هي حجة على من جوز الظلم على الله تعالى واشار به الى ان الاشاعرة
لا يجوزون ذلك عليه ففيه ان عدم تجويزهم الظلم عليه انما هو بمعنى ان ما نراه ظلما في الشاهد ليس بظلم اذا
صدر عنه [illegible] بل يقولون انه ليس بظلم في نفسه قبل النهي وانما صار كذلك بالشرع وبعد وروده فكل ما يصدر عنه
او امر به ليس بظلم وهذا سفسطة ظاهرة كما مر مرارا واما ما ذكره في دفع لزوم ما الزمه [illegible] على الاشاعرة بان الخلق
غير الفعل فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقايد في دفع تمسك المعتزلة بانه لو كان هو خالق الافعال لكان هو
القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك حيث دفعه بان ذلك جهل عظيم لان المتصف بالشيء
من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وساير الصفات في الاجسام
ولا يتصف بذلك انتهى وفيه ان حكمه بالجهل جهل عظيم لان القيام قد يكون بمعنى الحصول والصدور عن الشيء كما في
اسم الفاعل من الضارب والآكل ونحوهما وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء [illegible] فبالمعنى الاول يتصف الفاعل
بصدور الفعل عنه لانه الفاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا من صدر عنه الضرب
فاذا صدر الضرب عن الله تعالى يلزم صحة اطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية واما ما زعمه من ان ذلك
يستلزم كون خالق السواد اسود مع انه لا يقال له ذلك فخلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين
الفاعل الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع احدهما مكان الآخر
لان الاسود في قولنا اسود زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي يقتضي مغايرته مع الفا[illegible]

والآكل اتصافه بها على قياس كونه اسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور [illegible]
الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا به كون فاعل السواد اسود ومتصفا به كما زعمه
بل فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد صادرا من الله تعالى والفاعل هو زيد فالله تعالى مسود زيد لا اسود
غاية ما في الباب ان عدم اطلاقه عليه [illegible] لعدم الاذن الشرعي لا لانه ليس بمسود حقيقة كما يظهر من كلامه
لا يقال ان الزاني مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به لانا نقول عدم صحة
اتصافه [illegible] بالزنا انما هو لدلالة العقل والشرع على استحالته عليه والكلام في اثباته بحسب اقتضاء اللغة
وهو لازم عليه كما لا يخفى وايضا يلزم على هذا ان لا يوجد زان اصلا اما عدم كون الزاني هو الله تعالى فلما ذكر
انه [illegible] غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الخالق عندكم وكونه مصدرا بمعنى
الكسب لم يثبت بعد [illegible] شرط الفساد واما قوله المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهولاء يثبتون
شركاء لا تحصى ففيه ان الاشاعرة لو نقلوا الى [illegible] لما امكن لهم التخلص عما [illegible] لزوم مشاركتهم للنصارى
في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك بالزامنا شيئا من الشركاء وذلك لظهور انه انما يلزمنا مشاركة
المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشيطان نفسه او ساير العباد انهم ليسوا مخلوقين لله تعالى وقلنا انهم
متفردون مع الباري سبحانه [illegible] ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل عندنا ان ابليس كساير [illegible]
الجن والانس لا يتمكن من [illegible] من الصالحين من الانبياء وغيرهم مع ضعفهم فكيف بجبار السموات والارضين وقد قال
ان كيد الشيطان كان ضعيفا وقال خلق الانسان ضعيفا لكن لما كان [illegible] لتكليف [illegible] خلى الباري تعالى بين الانسان
وشيطانه ليميز الخبيث [illegible] من الطيب وقد نطق بذلك القرآن في قوله تعالى لاحتنكن ذريته الا قليلا
وقوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا
وامثال ذلك وكذا الكلام في تخلية ساير العباد بينهم وبين افعالهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره معه في
الفاعلية لو [illegible] سبحانه على [illegible] والاختيار عنهم [illegible]
القاهرة اما لو قلنا بانه [illegible] قادر على ذلك لكن كراهته [illegible] لايجاد العباد تلك الافعال على سبيل القهر
بل كان في [illegible] من ايقاعها على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال [illegible]
ولو شاء الله لهداكم اجمعين ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها اى على سبيل الجبر والقهر لكن ذلك ينافي التكليف
المنوط بالاختيار والحاصل ان المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم اذا تخلف مراده [illegible] عن المشية القطعية
التي يسميه اهل العدل مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز في التخلف
عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك وارادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم فلا اشكال واما
المجوس فقالوا باصلين احدهما فاعل الخير وهو يزدان [illegible] تارة بالنور واخرهما فاعل الشر وهو اهرمن المعبر
عنه تارة بالظلمة واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه وقدرة العبد ليست اصلا بل فرعا

لقدرة الله تعالى مع ان قدرة العبد ليست فاعلة للشر وحده فقط بل لكل من الخير والشر الصادرين عنه فلا مناسبة
بين القولين عند التحقيق وانما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه
منها ان المجوس قالوا ان للعالم اصلين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا
كما عند الاشاعرة فهم احق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات
واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة الناصبية ومنها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يفعل فعلا ثم يتبرأ منها
ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا
ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر
على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الخير لا يقدر
على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعلقون بهذه الاحكام من مدح وذم وامر ونهي بلا فعل وهو طبع النور والظلمة
والناصبية علقوا ذلك بلا فعل وهو الكذب هذا جزاؤهم بما كسبوا ونصبوا والحمد لله رب العالمين
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه القبيح لجاز
منه الكذب وح ينتفي الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية و
لا يبقى للعبد جزم بصدقه بل ولا ظن به لانه لما وقع منه انواع الكذب والشرور في العالم كيف يحكم بعقل
بصدقه في الوعد والوعيد وينتفي حينئذ فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن
يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب
ولا بالعقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتذر باني
ما عرفت مذهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالاتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يلزم نسبة
المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي الى الحكمة والرياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما ازداد المطيع في
طاعته وزهده ورفضه الامور الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد الى امتثال الاوامر و
اجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه و
طغيانه واسرف في ارتكاب الملاهي المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم
لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه جاز ان يعاقب المطيع لطاعته ولا تنفعه طاعته الا الخسران
والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الآخرة بالعقاب الاليم الشديد والعقاب المؤبد
وجاز ان يثيب العاصي فيحصل بالربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين ومنها انه يلزم تكليف المحال لان
الآثار كلها مستندة اليه تعالى ولا تأثير لقدرة العبد البتة لجميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف
ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى ان يكلف الله تعالى
العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما وان يبتلع جبل ابي قبيس

دفعة ويشرب ماء دجلة في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه
هل يجوز له ان ينسب ربه تبارك وتعالى وتقدس الى مثل هذه التكاليف الممتنعة وهل ينسب ظالم منا
الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء
عليهم السلام لان دليل النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجزة عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه
الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى فلجواز ان يخلق المعجز للاغواء والاضلال
واما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجبت الاستعاذة
منه لانه ح اضر على البشر من ابليس لعنه الله تعالى وكان واجبا على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالشيطان الرجيم
من الله تعالى وهل يرضى عاقل لنفسه المصير الى مقالة تؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين
وتخليص ابليس من اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالين ولنقتصر
في هذا المختصر على هذا القدر انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في
عدم صدور القبيح من الله تعالى وان اجماع المليين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقامه من الدلائل فقد ذكرنا
انه اقامة الدليل في غير محل النزاع فان المدعى شيء واحد وهم يسندونه بالقبح العقلي والاشاعرة يسندونه
الى انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال
العباد على رأي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر
والذوات فالخنزير قبيح والعقرب والحية والحشرات قبائح وهم يتفقون ان الله تعالى يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة
يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم
كما مر غير مرة انتهى **واقول** قد بينا انفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من الاسماء التي لا مسمى لها
والخيالات التي ليس لها حقيقة ليست الا غلطا في اجماع المليين في الحقيقة واما ما ذكره من انهم لو ارادوا من نسبة
فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على رأي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم ايضا ففيه اشتباه ظاهر
وحاشا ان يلزم اهل العدل مثل ذلك لان مرادهم بالقبيح هو القبائح الذي لا يفعله الله تعالى ما يكون منافيا في
نظام الوجود الكبير مصلحة عند العقل وما هو محل النزاع من القبائح والمفاسد الصادرة من العباد كالزنا
واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفعا اصلا في حفظ النظام ولو كانت فيها مصلحة
فهي اقل من مفاسدها بخلاف ما يوجد مستقبحا بالعقل في بادي النظر من افعاله تعالى فانه اذا تأمل فيها العاقل
ربما اطلع على ما فيها من حكم ومصالح لا يحصى فيعود الاستقباح في نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر
عليهما السلام في خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده وعبده للتأديب والزجر عن المنكرات
واليه اشار بقوله اني اعلم ما لا تعلمون وبه يتبين حسن خلق الحشرات والسباع المؤذيات وابليس وذريته وتمكينه
وامامة الانبياء عليهم السلام واما ما ذكره بعض متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشرور

سنلائم من حيث انها ظل المحبة الذاتية الشايعة في الوجود محمودة وعدمها وهو العنة مذمومة من حيث انها ليست
سبب بقاء النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نوع من التجليات الجمالية ايضا محمودة وعند وقوعها
على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للذة الفانية العائدة الى العدم وهكذا جميع
صور العالم فالكل منه واليه من حيث الكمال الاسمي فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل
ولما عليه الشرع ده وده واعلم ايدك الله ان جناية الجبر على الاسلام كثيرة وبليتها على الامة عظيمة لحملهم المعاصي
على الله تعالى وقولهم انه لا يكون الا ما اراده الله وانه لا قدرة للكافر على الخلاص من كفره ولا سبيل للفاسق الى ترك
فسقه وان الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ليعاقبهم عليها وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم
لها وفعلها فيهم ليثيبهم عليها وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد في الازدجار عن
المعصية لانه يرى ان اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يغني بل لا اجتهاد له في الحقيقة ولا حرص لانه مسخر اذ هو غير
فاعل وموجد فيه غير موجد ومخلوق لشيء لا محيد له عنه ومسوق اليه لا انفصال له منه فاي حرف
مع هذا واي جد معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون ونتبرأ مما يعتقدون ومن ثم ما انشد بعض اهل العدل
اشارة الى ما اعتقده هولاء خذلهم الله تعالى شعر سألت المخنث عن فعله علام تخنثت يا مارق
فقال ابتلاني بداء العضال واسلمني القدر السابق ولمت الزناة على فعلهم فقالوا بهذا قضى الخالق
وقلت لآكل مال اليتيم اكلت وانت امرؤ فاسق فقال ولجلج في قوله اكلت واطعمني الرازق وكل
يحيل على ربه وما فيهم احد صادق ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف
وهو ان نقول ان اراد الاشاعرة بقولهم انه لا موثر في الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات
بان يكون موثرا فيها لا بواسطة شيء اخر فهو بعيد عن الصواب وخروج عن الملة الاسلامية واسناد للقبائح
والشرور اليه عم وكل ذلك يستلزم المحال وقول المعتزلة ان ارادوا بكون العبد موجدا لفعله انه
علة تامة لوجود اثره وانقطاع تاثير الله تعالى البتة سواء كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد
عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة يتوقف على قدرته والاته وبالضرورة ليستا منه فلا يكون هو علة
تامة في وجود اثره ثم نقول علة العلة هل هي علة بالحقيقة ام لا فان كان علة العلة حقيقة كان الجميع مستند
الى الله تعالى لكن الامر ليس كذلك بل علة العلة علة على سبيل المجاز لوجوب استناد الاثر الى المباشر القريب
ولما كان العبد مباشرا قريبا لفعله اسندت افعاله الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في وجودها
مثال ذلك ان النحل موجد للعسل ولا يقال ان النحل موجد للحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل
لانه العلة القريبة فيها والنحل اوجد الحلاوة بواسطة العسل فهو علة للعلة لا علة حقيقية وعلى هذا يحمل
الايات الواردة في القران العزيز التي بعضها تدل على اسناد الافعال اليهم وبعضها على اسناد الافعال
الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام الهمام

جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام واختاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسألة انه لا جبر
ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان لقدرة العبد تاثيرا في افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون
مستقلا به بل يخلقها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون مجبورا صرفا
ولا مفوضا تاما بل امر بين الامرين قال المصنف رفع الله تعالى درجته المطلب التاسع في ان الله تعالى يفعل
لغرض قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم
وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد ولا لغاية من الغايات
ولزمهم من ذلك محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض
وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت هذا باطلا والفعل
الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق
ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض
والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم
من الامامية الى وجوب تعليلها ومن دلائل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع
مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من
عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له
على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به
من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه هذا هو الدليل وذكر هذا الرجل
انه يلزم من هذا المذهب محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب التحقيق ان العبث ما كان
خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تع
لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله
حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا
خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة
انتهى اقول قد سبق ان ما نسبه الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نفوا عنه هو الغرض المستلزم للاستكمال
او لاظهار الكمال لا مطلقا وقد ابينا ذلك هناك بكلام بعض الالهيين ونشيد عضده هاهنا بكلام بعض المحققين
حيث قال الفلاسفة ان واجب الوجود تعالى وتقدس جواد مطلق وهو المعطي لمن ينبغي لا لعوض اي لا لطلب
المجازات والتعويض في مقابلة تلك الافاضة بل ولا مع قصد ذلك اذ من كان فاعلا لذلك لا يعد جوادا
بل معاملا ومتاجرا ومستفيدا فلا يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من تنزه فيضه وعطاياه
عن قصد شيء من ذلك وبهذا تنزهت افعاله عن الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرناه حتى قصد لافاضة الكمال لاجل الكمال

اولاظهار الكمال فانه حينئذ لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا كذلك واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو ما اخذه
بعض متاخرى الاشاعرة من ظاهر كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخه الاشعرى مع تشنيعهم على الامامية
والمعتزلة بنوعهم موافقتهم اياهم فى بعض المطالب الكلامية وفيه نظر اذ لا يلزم من فعله تعالى لغرض ان يكون
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مستكملا بوجود ذلك الفعل الا ان الاستكمال عبارة عن حصول الكمال الفعل
لما له ذلك الحصول ولا حصول ههنا متجدد الا بوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو مستجمع لجميع كمالاته من الازل
الى الابد ولا اسباب الكمالات لغيره التى هى صفات واعتبارات لذاته من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له
دائما من غير تجدد بل المتجدد هو تعلقه بافراد المكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال ان لو كان الغرض عائدا
اليه تعالى ونحن لا نقول بذلك بل الغرض اما عائد الى مصلحة العبد والى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان
نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون الغرض عائدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم
الاستكمال فان قيل اولوية عود الغرض الى الغير استكمال له بالغير ومساواته بالنسبة اليه قدح بل فى
الغرضية مع ان تخليد الكفار فى النار واماتة الانبياء وابقاء ابليس افعال لا مصلحة فيها اصلا
قلت لا نم انه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه تعالى لم يصلح لان يكون غرضا
داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وههنا ليس كذلك فانه
بالنسبة الى العبد اولى ولو سلم فنقول الغرض كالاحسان مثلا اولى وارجح من عدمه عنده تعالى بمعنى انه
عالم بارجحية الاحسان فى نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده استكماله تعالى
لان الانفع ارجح فى نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم عدم علمه بكونه انفع فيلزم النقص فيه
وهو تعالى منزه عن النقص هذا والنفع فى التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بايامهم عند
علمهم بتخليد الكفار فى النار كما يفهم من قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا
ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفى اماتة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره
الدنيا وفوزهم برغائب العقبى واتصالهم بحضرة القدس وفى ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث يحاربونه
ويجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب فظهر ان فعله تعالى لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان
راجعا الى المفعول او الى غيره ثم اقول يمكن ان يختلج فى الجواب ان فعله تعالى لغرض عائد اليه يمنع
لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض لجواز ان يكون حصول ذلك الغرض فى هذا الزمان كمالا فلا يلزم
ان يكون الواجب قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون عاريا عن صفة كمال بل اللازم ان يكون عاريا عن شئ لم يكن
كمالا الا فى ذلك الزمان وايضا لا نم ان يكون الاحتياج فى الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان فانه تعالى
محتاج فى صفاته الفعلية الى المخلوقات وايضا لا يجوز ان يكون الواجب تعالى علة تامة لوجود الحادث
والا يلزم قدمه فاحتاج ايجاده الحادث الى آخر وهكذا فيلزم ان يكون كلها حادث مسبوقا بحادث غير متناهية فى

والاحتياج فى فاعليته اليها غير مستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض مستلزما له وايضا
يحتاج الواجب فى ايجاد الغرض الى وجود الحوادث وفى ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعرى وان قال بانه
لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري
بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل فى الاحراق والري لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود المحال له
مدخل فى وجود الغرض ووجود الجزء فى وجود الكل وايضا تعليل افعاله تعالى راجع الى الصفات والكمالات
الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد والخلو عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص خلوه عن الصفات
الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لغائية الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج فى علته
اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بالضرورة انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرناه ويمكن ان يدفع بوجه آخر
وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على المعلوم
يكون سببا للفاعل على الاقدام بالفعل الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهنى الغير الاصيل يكون
باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية فكيف وهم يعنى بهذا انما يلزم استكماله تعالى عن ذلك فى مذهب
الاشاعرة ومن عندهم جائز بل يجوز عن ساير اوصافه الثمانية وعندنا علمه ليست صفة موجودة حتى يلزم
الاستكمال من الغير بل ليس ههنا الا عالمية محضة وذات عالم بعين حقيقته فى القادرية بذاتنا فلا يلزم
علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله من امر خصوصى ما جوزوا استكماله منه لا يقال ان
الاشاعرة انما قالوا بعدم الغرض فى افعاله تعالى لان الغرض عندهم فاعل لفاعلية الفاعل وهم
لا يقولون بفاعل غير الله تعالى لانا نقول لا قائل بان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة
وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى يكون مؤثرا فى الوجود والفاعلية
امر اعتبارى وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض فى افعالنا ايضا ويمكن ان يجاب عن اصل
الشبهة ايضا بان الغرض ان كان عادة باكمال ان النار سبب عادى للاحراق عند الاشاعرة
لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا على نفى تعليل
افعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفى السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث الحقيقى والعادى
فى انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون بحجية
القياس وهى فرع ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض وبحصل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها
وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام والمصالح ظاهر
كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين الآية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك بحيث لا يكون كلامه وفيه التصوير كما ان

على اشتمال الغرض في البعض دلت على الكل لان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك ويا انسان خلقت
الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي وكنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لأعرف واشباهها يدل على
وايضا العقل كاف في الحكم بان المختار لا بد لفعله من غرض والمانع كان النقص فاذا ارتفع النقص بالوجوه
السابقة بقي الحكم صحيحا سديدا بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي لا يصل الشبهة الى ساحته
والصواب الذي لا يرتع حوله خطاء واختلال لكن الاشعري قد سبق على لسانه ذلك المحال لقلة شعوره وفرط
في مخالفة اهل الاعتزال وطمعه بذلك رفعة شانه عند الجهال ثم وقع اصحابه دائرة المقال بعض اضعافه
من الاغاليط والتلبيسات التي وقعوا في الاوهام ان ما ذكره شيخهم كلام دقيق لا يفهم ولا يرام بعد طي مراتب
النقض والابرام والذي يشهد بخلاف ذلك ما ذكره السيد معين الدين الايجي الشافعي في رسالة التي الفها تحقيق مسئلة الكلام
حيث ساق الكلام فيها من تشنيع شيخه الاشعري في تلك المسئلة فقال الاعلم انه مع جلالة قدره يجري الى عقيدة
حدثها بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لقواطع القران وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى
غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تاثر الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا ينكر ذو مسكة
ان خلقه من الممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله مرتوقف على صفة ذاتية كم من الصفات
الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعالى جده ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشئ شوق وانفعال
في ذاته الاقدس كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبني
على قياس لا اساس له يدل على ان ذلك القياس قياس الغائب على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزون ذلك
فتامل فان الفكر فيه طويل والله الهادي للسبيل واما ما ذكره من الجواب الذي سماه تحقيقا فبطلانه ظاهر
لانه مع منافاته لما ذكروه في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة او مقبحة
يصير منشأ للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فائدة ومدخليتها فيه بعد
ذلك الفعل عبثا او في حكم العبث في القبح وان اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها
لا يخرجه عن ذلك ضرورة ان ما لا يكون ملحوظا للفاعل عند ايقاع الفعل ولا سببا في اقدامه عليه في حكم العدم
كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان لا يكون الله تعالى محسنا
الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر
من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات
على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا
لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا لا يوصف مطعم الدابة لتسمينها ليذبحها
بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير
لاجل نفعه لا لغرض اخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان والقصد ولم يصدر النفع

لا لغرض لم يكن كريما ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب الى
العبث في افعاله وانه ليس بجواد ولا محسن ولا رحيم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والاهواء المشوهة للاوهام
انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه منع الملازمة لان خلو الفعل من الغرض لا يستدعي كون الفاعل
غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور الاحسان والرحم
والانعام من الفاعل من غير باعث له بل للافاضة الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة
والغاية لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون
افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه
فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد الاختيار وارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه
بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى اقول ما ذكره في
منع الملازمة منع لمقدمة اثبتها المص بقوله فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا اه وقد اشرنا اليه ايضا في
دفع ما سموه من جوابه الذي سماه تحقيقا وكذا الكلام فيما ذكره في ترديده الاتي من المنع على ان ما ذكره في
هذا الترديد يدفع بان يراد من قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه ارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه فهو عين
القول بالغرض في المعنى لان ارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه مستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومدخليتها
فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع
المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا
فلا يكون خلق العين للابصار ولا خلق الاذن للسمع ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي
وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق الحرارة في النار ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس
والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب وكل هذا مبطل للاغراض والحكم والمصالح ويبطل
علم الطب بالكلية وانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في كل ذلك كله
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة
على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى المخلوقات فانه لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى بل
هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليه المصالح وقبل خلق الاشياء قدرها ودبرها ولكن ليست افعاله محتاجة
الى علة غائية كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري
وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الاثار والمصالح يترتب على افعاله من غير نقص
لاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولو لاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل
هذا هو المطلوب من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم يكن معلومة لله تعالى وقت خلق الاشياء
مثلا اقتضت حكمة خلق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى فعل ان

بخلق الشمس كان بعد هذه المنافع المترتبة على خلقهما وترتب المنافع عليهما من غير احتياج الى حالة باعثة
الى هذا الخلق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة
عليها لا بمعنى غرض الموجب لاثبات النقص له انتهى اقول ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير
مقصودة لله تعالى كما ذكره ثانيا بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة الخ كلام مختل ان اراد به انها مقصودة لله
ملحوظة له عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد انه ملحوظة قبله لكن غير ملحوظة عند الاتيان
بالفعل فهو عبث او في حكم العبث كما مر ايضا واما ما ذكره من انا لو فرضنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل
الاختياري بل هو كذلك للزوم النقص والاحتياج اه فيتوجه عليه ما ذكرناه انفا من انا لا نسلم ان الاحتياج
في الفاعلية الى الغير مطلقا موجب للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى المخلوق فانه انما فاعل لنا
قد ذكرنا هناك ما يدفع ذلك بوجه اخر وهو ما حاصله انه انما يلزم استكماله تعالى عن علمه واحتياجه الى العبد
وهو جائز عند الاشاعرة فتذكر قال الناصب رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم الطامة العظمى والداهية
الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق واحد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم اجمع لان
النبوة انما يتم بمقدمتين احدهما ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان
كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ومع عدم القول باحدهما لا يتم دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجز لا لغرض التصديق
لم يدل على صدق المدعي اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لم يكن لاجل التصديق كان لكل احد ان يدعي النبوة
ويقول ان الله تعالى صدقني لانه خلق هذا المعجز ويكون نسبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وغيره الى هذا المعجز
على السواء ولانه لو خلقه لا للتصديق لزم الاغراء بالجهل لانه دال عليه فان في الشاهد لو ادعى شخص انه رسول
السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان
ذلك ثم تكرر هذا القول من مدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان
الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول ذلك السلطان كذا ههنا اذا ادعى النبي عليه السلام الرسالة وقال
ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا للدعوى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى
عقيب تكرر الدعوى فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا
بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى خلق المعجز على يدي
لاجل تصديقي فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز النبي عليه السلام هذه الدعوى
والمقدمة الثانية وهي ان كل ما صدقه الله تعالى فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال
والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني آدم كيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فيبطل
المقدمة الثانية ايضا فهذا لنفي منهم ومن معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال
النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل

المنصف

المنصف ويخاف ربه ويخشى من الم عقابه ويعرض على عقله هل يجوز كفرا كان الى هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة وهل هؤلاء اعذر في مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم
السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة محمد عليه افضل الصلوات وهؤلاء قد لزمهم انكار
جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق عليه السلام حيث عد اليهود والنصارى
انهم شر الثلاثة ولا يعبد المقلد نفسه فان فساد هذا القول معلوم لكل احد ومع هذا يعتقدونه ايضا
انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول حاصل ما يعقله في هذا الاستدلال ان من هذا الكلام ان
الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فيعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض
والجواب انه ان اراد بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان
اراد ان الله تعالى يخلق المعجزة بالقصد والاختيار وغايته وفائدته تصديق النبي باجراء الله على اقامة المعجزة
فهذا مسلم ويحصل من تصديق الانبياء بغير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة كما قدمنا ثم ان هذا الرجل
يفتري عليهم الدعاوي المخترعات من عند نفسه من غير تفهيم لكلامهم وتامل في غرضهم فانهم يعنون
بنفي الغرض نفي الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعي صادقا
فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدتهم على اختيارها
تنزيه الله تعالى من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك افترى
على الصادق عليه السلام كذبا في حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة
كيف والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس هذه المقالة قد ولد بعد سنين كثيرة من زمان الصادق والاشاعرة
كانوا بعده فكيف ذكرهم الصادق فهم من هذه المقالة فعلم ان الرجل مفترى كذاب مثل كودن حلة وبغداد
لا فلح من رجل سوء انتهى اقول قد عرفت مما سبق ما نطق به الناصب الحمار الجاهل من الترديد بشقيه وبيان كذب
ما ادعاه من موافقة الحكماء مع الاشاعرة في هذه المسألة واما قوله وان كان هذا المدعى باطلا فيكون
غلطا منهم في عقيدته اه ففيه انهم اصروا على تلك العقيدة الباطلة ولم يلتفتوا الى حجج اهل الحق عنادا او
استكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان ان النقص والاحتياج الذي
توهموه غير لازم كما مر وهذا دليل التعنت والجرأة على الله تعالى ورسوله عليه السلام فاذا اصروا فيما
الى انكار جميع الانبياء صح حمل قول الصادق انهم اشر من اليهود والنصارى ثم ما توهمه من ان تاخر الشيخ الاشعري
عن زمان مولانا الصادق عليه السلام ينافي تصديق الحديث الذي رواه المصنف مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص
احدا او جماعة بوصف كلي ان يكون ذلك الواحد المبهم الموصوف به او جميع الجماعات الموصوفة به موجودين عنده
الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون بالايمان في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ونحوه الموجودين
في زمان نزول الاية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر وبالجملة مرجع القضية البارزة في

نزل الله حيث عدهم الناصبة المجبرة وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه المجبرة المتشرين
بالكسب الذي لا محصل له كما مر وسيجيء وان وجدوا بعد زمان مولانا الصادق وكذا الحال في
الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة
والاشاعرة يقولون المراد بها المعتزلة مع ان مبدا ظهور كل من هاتين الفرقتين متاخر عن زمان النبي
صلى الله عليه وسلم باكثر من مائة سنين ولا يخفى ان قصور شعور الناصب عن ادراك هذا المعنى المعلوم
المعهود من اجلى الشهود على انه اجهل وابلد من كوادن اليهود قال المص رفع الله درجته ومنها
انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى قد نص نصا صريحا في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض
وغاية لا عبثا ولعبا قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى افحسبتم
انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا الكلام نص صريح في الغرض
والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله
وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون
وقال الله تعالى ولنبلونكم اخباركم والايات الدالة على الغرض والغاية في افعال الله تعالى اكثر من ان يحصى
فليتق الله المقلد في نفسه ويخشى عقاب ربه وينظر في من يقلده هل يستحق التقليد ام لا ولينظر الى ما قال
ولا ينظر الى من قال وليستعد لجواب رب العالمين حيث قال اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير
فهذا كلام الله تعالى على لسان النذير وهاتيك الادلة العقلية المستندة الى العقل الذي جعله الله تعالى
حجة على بريته وليدخل نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا
ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين ولا يعذر بقصر العمر فهو
طويل على المتفكر لوضوح الادلة وظهورها ولا بعدم المرشد فالرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة
انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد ذكرنا فيما سبق ان ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله
تعالى محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية فقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فالمراد منه ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه كانت هي العبادة لا ان العبادة باعثة له
على الفعل كما في ارباب الارادة الناقصة الحادثة وكذا غيره من نصوص الايات فانها محمولة على الغاية
لا على الغرض انتهى اقول قد بينا فيما سبق ان ما ذكره هو من استلزام اثبات الغرض للنقص مردود
لا يصلح باعثا لتاويل النصوص فالصواب ابقاؤها على ظواهرها قال المص رفع الله تعالى درجته
ومنها انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي عليه الصلوة والسلام باعظم انواع العذاب
واثابة اعظم العاصين له كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لحكمة

الفعل حسنا ولا بترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين
ابليس في الثواب والعقاب فانه لا يثيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان
اذا تجردا عن الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب ولا العقاب دون الآخر
فهل يجوز لعاقل يخاف الله تعالى وعقابه ان يعتقد في الله تعالى مثل هذه العقايد الفاسدة مع ان الواحد
منا لو نسب غيره الى انه يسيء الى من احسن ويحسن الى من اساء قابله بالشتم والسب ولم يرض ذلك فكيف
يليق ان ينسب ربه الى شيء يكرهه ادون الناس لنفسه قال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا
بطلانه اظهر من ان يحتاج الى بيان لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء
والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل من كان افعاله متقنة فلا بد
ان يلاحظ الغاية والحكمة في الافعال لا بد من اثباته بالنسبة اليه سبحانه واذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين
العبد المطيع والعبد العاصي وعندي ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا
هذا النزاع ولم يبينوا محله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة
والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ الغايات واعتراضاتهم واردة
على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان لا بد لها من مبادي مختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة
من مرجح بعضها على بعض والمرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعي الذي بعث الفاعل على الفعل مقدم على
وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور
الفعل عنه الى ذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض وهذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان جرى
هذا على المعتزلة فاعترف بانه سبحانه في افعاله صاحب هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو
لا يقول بهذا قطعا لانه ينفي الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج فكيف يجوز الغرض المؤدي الى الاحتياج
فلا شك انه ينفي هذا من الله تعالى فبقي ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله سبحانه فهو يقول ان الله
تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظه حكمة الله تعالى وراء علمها هي المعرفة
لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصود كالعابث واللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة
فعلم ان النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى انتهى اقول من العجب انه يحكم بان بطلان ما ذكره المص اظهر من
ان يخفى ثم يحكم آخرا بانه صالح للصلح بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار
لم يلاحظ غايات الاشياء الخ فمما يدل على عدم القول بان الفاعل الذي يعبر عن ملاحظته لغايته بمعنى
انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء لا انه يجعل تلك الغاية والمصلحة منشأ وعلة لصدور
ذلك الشيء والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء بمعنى قصده كون تلك الغاية منشأ وعلة لصدور
ذلك الشيء عنه واين هذا من ذاك ومن البين ان مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون ان

بجعل منشأ لصدور الفعل لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي لجواز ان يتصور ذلك
ولا يجعله محلة ومنشأ لصدور الفعل فيجوز استعماله في خلاف ما اقتضته الغاية الكائنة فيه واما
ما ذكره من القطع فهو مبني على تخليطه المذكور فيكون صلحا من غير تراضي الخصمين قال المصنف رفع الله
درجته المطلب الخامس في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي هذا مذهب الامامية
قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت اولا ولم يرد المعاصي سواء وقعت اولا ولم يكره الطاعات
سواء وقعت اولا وخالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى
يريد كل ما وقع في الوجود سواء كان طاعة اولا وسواء امر به اولا وكره كلما لم يقع سواء كان طاعة اولا
وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك والظلم والجور والعدوان وانواع
الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم قال انه محب لها وكل الطاعات التي لم يصدر عن
الكفار مكروهة لله تعالى غير مريد لها وانه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما لا يكره وان الكافر فعل في كفره
ما هو مراد الله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا القول يلزم منه محالات
منها نسبة القبح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة وكراهة الحسن قبيحة وقد بينا انه تعالى منزه عن فعل
القبائح كلها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع
الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه
جملة واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى مريد لجميع
افعاله واما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء
كلها وخالق الشيء بلا اكراه له بالضرورة واما ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز ارادة الله تعالى الشرك
والمعاصي فهو ما استدل الآن المعتزلة والجواب ان الشرك مراد الله تعالى بمعنى انه امر قدره الله تعالى في الازل
للكافر لا انه رضي به وامر الكافر به وهذا من باب التباس الرضى بالارادة واما كون الطاعات التي لم يصدر عن
الكفار مكروهة لله تعالى فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد
عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا وعدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد ونهى
عما يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم وهذا لا يعد من السفه ولا
محذور فيه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به ولكن هذا الانحصار ممنوع
لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم فلا يعد سفها واما ما ذكر من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة
القبيح قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل
المختار اذ لا قبح بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه
مشترك الالزام لان خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى

اقول لا يخفى ان صغرى ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة وانما الله تعالى الخالق لما يكون خيرا خالصا
على شره والقبائح الصادرة من الشاهد لا يليق صدورها عنه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو
مبني على ما اخترعه واصطلحه من جعل الارادة بمعنى التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك
للعوانية من طوائف الشيعة وكونه مستتما لاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد فتذكر
وايضا ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح الشاهدة في
الشاهد صادرة عنه تعالى وان اراد التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر
فهو خارج عن محل النزاع كما عرفت في بحث القضاء والقدر وقد سبق ايضا ان الفرق بين الارادة والرضا
غير مرضي واما ما ذكره بقوله واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الله تعالى مكروهة له تعالى فنظر من تعقيبه
اياه بالترديد الآتي انه في نسخة شيء ذكره المصنف وهو افتراء بلا امتراء لان المصنف لم يذكر ان الطاعات التي لم يصدر عن
الكفار مكروهة لله تعالى بل قال انه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت اولا واين هذا من ذاك مع ان ذلك الترديد
مردود بانه يعلم من شقه الثاني ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من خطب امراة
فاجابته يقال انه رضي بتزويجه مع انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الارادة بمعنى
وتقدير خلق القبيح في نظام العالم الخ ففيه ظاهرا اما اولا فلما مر مرارا من ان الارادة لم يجئ بمعنى التقدير لغة
وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح اي خلق القبيح الواقع في
جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى وان اراد به الاشعار الى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم
وتعليل حسنه في الجملة به فهو مخالف لمذهب الاشعري النافي لتعليل الافعال ولقاعدة الاصلح بنظام الكل
كما ذهب اليه الحكماء والامامية واما ثالثا فلانه لم يتم ما ذكره اخرا بقوله اذ لا قبح بالنسبة اليه تعالى لتتم
المدعى ولنفي المقدمات السابقة ولا يظهر وجه تعليل تلك المقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة
ظهر ان في كلام الناصب خلطا وخبطا وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا ما مر من الصفة المخصصة وح
نقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين بارادة القبيح كما اوعدهم بفعله
في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله ويريدون ان يتحاكموا الى الجبت والطاغوت
الآية مع ان العقلاء يذمون من نهى شخصا عن شيء واتى بمثله بقولهم لا تنه عن خلق وتاتي مثله
عار عليك اذا فعلت عظيم قال المصنف رفع الله درجته ومنها كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث اوجد ما اراده الله
وفعل وفق مراده قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه ان المطيع من اطاع الامر والامر غير الارادة فان الله
هو المقدر للاشياء ومرجح وجوه اتصافها اذا وقع الخلق على وفق الارادة فلا يقال ان الخلق اطاعوه نعم اذا
امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين انتهى اقول قد مر بيان ان الامر مستلزم للارادة وان كون الارادة
بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من مخترعات الناصب وتقدير الله ونحو صانه ومع ذلك لا يسمن ولا

لا يبقى موجود كما لا يخفى قال المصنف رفع الله تعالى درجته ومنها كونه تعالى يأمر بما يكره لانه امر الكافر بالايمان وكرهه
حيث لم يوجد ونهى عما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من فعل ذلك ينسب صاحب الشريعة كل
عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز للعاقل ان ينسب الى ربه ما يتبرأ هو
منه ويتنزه عنه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق المنع من ان الامر بما لا يريده يعد
سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وليس كذلك لان الغرض ليعلم هل
يطيعه ام لا فقد يامر ولا يريد منه الفعل واما ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال
امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلانه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه
في الامر بما لا يريده الامر اقول قد سبق ان ذلك المنع مكابرة وما استند به على كون الامر في تلك الصورة
امرا حقيقة بانه اذا اتى العبد يقال امتثل امر سيده مدفوع بان ذلك لا يكفي في حصول حقيقة الامر بل
لا بد ان يكون ذلك المامور مرادا ولو كفى صورة الامر وصدق الامتثال في ذلك لزم ان يكون الخبر
المراد به الامر اتفاقا كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الاية خبرا حقيقة لانه اذا سمعه
المخاطب يحكم بانه كلام خبري مشتمل على النسبة التامة وبطلانه ظاهر قال المصنف رفع الله تعالى
درجته ومنها مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ان الله لا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا
يرضه لكم والله لا يحب الفساد الى غير ذلك من الايات فترى لا يخرج بمخالفتهم هؤلاء القرآن العزيز وما دل
العقل عليه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد يستعمل لفظ الارادة ويراد به الرضا والاستحسان
ويقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد اريد من الارادة الرضا اي نفي
الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة وهذا عين المذهب واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح او مبدأ
الترجيح فلا يقابله الكراهة وهو معنى آخر وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا انتهى اقول
قد مر ان الارادة يتضمن الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى التقدير فقد مر انه من مصطلحات
الناصب ولا يجديه الا العذاب الواصب وعطف الترجيح على التقدير خلط وتلبيس لا يخفى على الطالب
والراغب قال المصنف رفع الله تعالى درجته ومنها مخالفة المحسوس وهو اسناد افعال العباد الى تحقق
الدواعي وانتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبيح جهة صرف
فيثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبيح ثبوت الصارف وانتفاء
الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه تعالى ولا داعي الحكمة لمنافاتها اياه ولا داعي الجهل لاحاطة علمه به فح
يتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فيثبت ارادته للاول وكراهته للثاني
انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف

لا ينافي سبق ارادة الله تعالى للافعال وخلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب والمباشرة فلا يكون
مخالفة للمحسوس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناها
انتهى اقول ان الناصب لم يفهم ان مراد المصنف قدس سره من الداعي ما ذا فان مراد المصنف بالداعي الارادة المفسرة
عنده وعند سائر الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالاصلح على اختلاف العبارتين وح كيف يمكن
ان يتوهم من كلام المصنف انه ادعى ان اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق
ارادة الله تعالى حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام المصنف ان ما ذهب اليه الاشاعرة من انه تعالى يريد
كل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية مخالف لما هو المحسوس من اسناد الافعال الى داعي الارادة المفسرة بالعلم
بالنفع فانه لو كان الباري تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا به يلزم ان يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة
الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية في اصل بعض تلك الموجودات وهي القبائح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة
وعلى هذا لا يمس كلام الناصب سنانا لكلام المصنف اصلا كما لا يخفى ومن حصله بمعنى محصلا لا ارتباط له بكلام المصنف
فمن في صدد الاستفادة واما ما ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين فقد عرفت بطلان ابطاله
ما قررناه انفا قال المصنف رفع الله درجته المطلب السادس في وجوب الرضا بقضاء الله اتفقت الامامية
والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ثم ان الاشاعرة
قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء وهو ان الله تعالى يفعل القبائح
باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح فتكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره والرضا
بالقبيح حرام بالاجماع فيجب ان لا يرضى بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احدى المقدمتين وهي اما
عدم وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه عن فعل القبيح
والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب فلا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء لا جرم كان الرضا
بقضائه وقدره على قول هذه الامامية والمعتزلة واجبا ولا يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله تعالى
ولا في الرضا بالقبائح انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى
مذهب الاشاعرة واما لزوم نسبة فعل القبائح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق وانه غير لازم لان
خلق القبيح ليس فعله ولا قبيح بالنسبة اليه واما قوله فيكون القبائح من قضاء الله تعالى فجوابه ان القبائح
مقضيات لا قضاء والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق ويختار من المقدمتين وجوب الرضا
بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقضي كما عرفته ولم يلزم
خرق اجماع انتهى اقول نعم قد سبق ذلك مع ما تعقبناه من بيان ان خلق القبيح قبيح وانه لا معنى لعدم
قبح القبيح عند صدوره عنه تعالى بالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقضي مما يقضي التامل
على بطلانه ونزيد على ذلك هنا ونقول ان الرضا بالمقضي ايضا بل هو المراد مما اشتهر من وجوب الرضا

بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله تعالى لعبده شيئا وارتضاه فلا يختاره العبد ولا يرضاه كان منافيا
للعبودية وفصل بعض المتاخرين ههنا وقال اختيار الرب لعبده نوعان احدهما اختيار ديني شرعي
فالواجب على العبد ان لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره له سيده قال تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فاختيار العبد خلاف ذلك مناف لايمانه وتسليمه
ورضائه بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وآله نبيا النوع الثاني اختيار كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصائب
التي يبتلي عبده بها فهذا لا يضره فراره منها الى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها وليس في ذلك منازعة للربوبية
وان كان فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون مستحبا وتارة يكون مباحا
مستوي الطرفين وتارة يكون حراما وتارة يكون مكروها واما القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر
المعائب والذنوب فالعبد مامور بسخطه ومنهي عن الرضاء به فنقول **تكميل جميل** ان قال قائل
ما معنى قولكم في القضاء والقدر وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى وقدره كما يقتضيه
ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى ام لا وما معنى الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله
انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ ربا سوائي وما روي عنه
عليه السلام انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره واخبر ان الايمان لا يتم الا به قلنا الواجب في
هذه المسئلة اولا ان نذكر معاني القضاء والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من ذلك
وما لا يتعلق ونجيب عن الروايات الواردة في ذلك بكلام الحق اما القضاء فانه قد جاء بمعنى الاعلام كقوله تعالى
وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي
حكم بذلك في التكليف على خلقه والزمهم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن
واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتاب والاخبار كما قال جل وعلا الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اخبرنا
بذلك وكتبناها في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال تعالى
وقدر فيها اقواتها وجاء بمعنى التبيين لمقادير الاشياء وتفاصيلها واما افعال العباد فيصح ان نقول
فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمها عباده واوجبها وهذا الالزام امر ليس بالجبر
ولا جبر وانه سبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين لها مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها
وفرضها ونفلها واما القول بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق
الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطائع ثوابا على عمله واما افعال الله تعالى
فنقول انها كلها بقدر ونريد انها لا تفاوت فيها ولا خلل وانها كلها بموجب الحكمة مليئة وعلى نسق
الصواب منتظمة اما الخبر الاول ان كان صحيحا فمعنى القضاء فيه هو ما يبتلي ويمتحن به العبد من امراضه
واسقامه ومتاعبه وآلامه ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله الذي يجب على العباد الرضا به

والصبر عليه وهو ما يفعله الله تعالى بعبده لحكمته البالغة التي يقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح
لعبده فيه ولا دخل للمعاصي في القضاء لانه سبحانه لا يقضي على العبد بالمعصية لانها من الباطل الذي
يعاقب عليه وقد قال عز من قائل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على الايجاب للايمان بالقضاء
والقدر خيره وشره فالخير من القضاء والقدر هو ما تميل اليه الطباع وتلتذ به الحواس والشر ضد ذلك
ويتعسر تحمله على النفس في تحمله من الشدة والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون بان الرضا
به واجب ولا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب الرضاء به وتحتم ترك الانكار
لكن لما رأينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به وبذلك علمنا انه ليس من قضاء الله تعالى
وقدره ومما يؤيد هذه المعاني ويوضح هذه المباني ما روي بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام
قال حين قال له شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام ابقضاء من الله وقدره فقال امير
المؤمنين عليه السلام والصلوة والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا
تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له
ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم
مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما
وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائمة من الله لمذنب
ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود
الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى
تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض
وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا
الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقال علامة الفوشجي ظاهر
ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فاراده الشارح بعيد عن التأمل النبي ولا يخفى ان الحديث
منهاج للحق واليقين وقد بين فيه ما هو الحق في مسئلة افعال العباد كمال التبيين وما اورده عليه
العلامة الفوشجي مندفع بان امير المؤمنين عليه السلام في هذا السفر كان على الوجوب فالقضاء والقدر في الحديث
بمعنى الايجاب وذلك لان امره عليه السلام موافق لما امر الله وهو واجب الاتباع وان كان على سبيل الاستحباب والاولوية
فبمعنى الاعلام اذا الامر المقيد للاولوية يتضمنه والاول اظهر ويؤيده قوله عليه السلام هو الامر من الله
وقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ومع قوله عليه السلام لعلك ظننت قضاء لازما اه يفيد سلب الوجوب العقلي
والاضطرار كما يدل عليه ما تقدم عليه في الرواية وما تأخر عنها فتدبر وعند ذلك يندفع التأمل في
التأييد والحمد لله الذي ابدانا بهدايته والصلوة على محمد سيد الورى وآله اعلام الهدى تمت الرسالة

رفع الله درجته المطلب السابع في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله تعالى ذهبت الامامية والمعتزلة
الى ان الله تعالى لا يعذب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة ان الله
لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى
والسب له ولانبيائه ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره وعن ذكر احوال المعاد
ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
ولا تزر وازرة وزر اخرى واى ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه
على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران
الى السماء ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز ان
ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع ان الواحد منا لو قال له انك تعذب عبدك وتعذبه على عدم خروجه في
حوايجك لقابل القايل بالتكذيب ويتبرأ من هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب الى ربه ما يتبرأ هو منه انتهى قال
الناصب خفضه الله اول مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص في كتابه العزيز الله خالق كل شيء
وهو يعذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى
والخلق غير الفعل والمباشرة ثم انه لو عذب عباده بانواع العذاب من غير صدور شيء منهم يجوز له ذلك وليس
هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير ومن تصرف في حقه باي وجه من وجوه التصرف لا يقال
انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى حين حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم
فانهم عبادك جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب والمراد انهم ملك ولك ان تتصرف فيهم كيف شئت ولا ظلم
بالنسبة اليه مهما كيفما يتصرف في عباده هذا هو مذهب الحق الابلج وما سواه بدعة وضلالة كما ستراه وتعلمه
بعد هذا في مبحث خلق الاعمال ان شاء الله تعالى وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب
طامات وكذا ما ذكره من الامثلة فان هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال الخلق
ليست مثل هذه الاعراض لان العبد في الافعال كاسب ومباشر والثواب والعقاب بواسطة المباشرة كما ستعرف
انتهى اقول لا نسلم انه نص في الاية المذكورة جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب اذ الظاهر ان الاضافة
في عبادك للعهد ولهذا لم يقل عبادك وعبيدك فانهم والمراد انهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لك
منكرين لانبيائك وقد دل على عصيانهم وشركهم صدر الاية حيث خاطب الله تعالى فيه عيسى عليه السلام بقوله
واذ قال الله يا عيسى ابن مريم أانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان
اقول ما ليس لي بحق الاية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما اعراض خلقت
ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست من هذه الاعراض فتحقيق بالاعراض وذلك لان التمثيل بها

هو بالنظر الى اتصاف الاعراض المذكورة بمحلية العبد لها ولا ريب في مشاركة الافعال لها في هذا الوصف
فلا يظهر الفرق بين الامرين في جعل المحل بالنسبة الى احدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الاخر
واما المباشرة فان اريد به ايضا معنى المحلية كما يشعر به ظاهر كلام المص بمعنى ان العبد يصير محلا للمباشرة
العصيان والاتصاف به فلا يحصل الفرق ايضا وان اريد به صدور فعل المعصية مثلا عن العبد فقد
لزم الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فافهم قال المصنف
رفع الله تعالى درجته المطلب الثامن في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه
من حيث الحكمة ان يكلف العبد ما لا قدرة له عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه
فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا يكونه في المشرق حال كونه في المغرب
ولا احياء الموتى ولا اعادة ادم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال جبل قاف في خرم الابرة ولا شرب
ماء دجلة في جرعة واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهبت
الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا ما لا يطاق ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك
وانه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من
هذا مع انه غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى قول مذهب الاشاعرة ان
تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع
قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء
فيجوز له التكليف باي وجه اراد والامكان العام العادي افادنا عدم وقوعه وايضا لا يقبح من الله تعالى شيء
اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف ما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا
الرجل من ان المكلف للزمن الطيران الى السماء وامثاله يعد في العقل سفيها وقد مر فيما مضى ابطال الحسن
والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق على مراتب احدها ان يمتنع
الفعل لعلم الله بعدمه او وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة
لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منها قدرة على حدة يتعلق به حال
وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة يتعلق به قطعا والتكليف بهذا
جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكباير بل لا يكون تارك المامور به
عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة الثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب
الحقايق واعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم ان جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف
فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا

لان المراد بهذا بجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب حصول ما لم يمكن بالذات وهذا باطل لثالث انه
لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به
كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا يتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا اذ يكون من جنس ما يتعلق به لكن
يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وسائر المستحيلات العادية فهذا هو محل
النزاع ونحن نقول بالجواز لامكانه الذاتي والمعتزلة يمنعونها للقبح العقلي مع انا قائلون بانه لم يقع
وهذا مثل سائر ما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيره والتجويز العقلي لا يستلزم الوقوع
انتهى اقول فيه نظر من وجوه: اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه
الذاتي دون الوقوعي انما هو مذهب بعض متاخرى الاشاعرة الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب
شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدمي اصحابه وهو الذي قصد المص ان يتكلم عليه هيهنا
فهو الامكان الوقوعي كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول
ان هذا المذهب لائق بمذهب شيخنا لازم له من وجهين اخرين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تاثير
في المقدور وانما هو باختراع الله تعالى فقد كلفنا فعل الغير الاخر ان القاعد عنده غير قادر على القيام
وهو مامور بالقيام وقدرة القيام تقارن القيام انتهى فقول الناصب ثم يتفقون ان التكليف بما لا يطاق
لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء الى اخره يكون كاذبا وسيزيد ذلك وضوحا عن قريب ان شاء الله تعالى
واما ثانيا فلان ما ذكره في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب
بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في
قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر مفصلا واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى
من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف به جائز بل واقع اجماعا الا لم يكن العاصي بكفره و
فسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر آه مما ذكره صاحب المواقف وحاصله على ما صرح به في شرح مختصر
ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور ويمتنع منه الفعل
لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين
هناك ايضا احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع امكان الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع
بغيره من علم او خبر وغيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل المجمع عليه
فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او
عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما وايا ما كان فتعين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري
من كون القدرة مع الفعل وكون الاعمال مخلوقة لله تعالى بانهما ظاهران في استلزامهما كليهما
لكون التكليفات مستحيلة انتهى وقد اجاب المص قدس سره ايضا في كتاب نهاية الوصول

من وجوه

من وجوه شتى فليطالع ثمه واما رابعا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف ان هذا هو محل
النزاع مردود باستلزامه لان يكون كثير من ادلة الاشاعرة هيهنا غير منطبق على محل النزاع كما صرح به صاحب
المواقف ايضا في اخر هذا البحث حيث قال ومما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قال
في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك
ان صاحب المواقف انما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان اكثر ادلة اصحابه للفرار مما
هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة
والا فمحل النزاع عند اصحابه غير مخصوص بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار اليه
هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله للقائل ان يقول ان ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته
فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه اي يجوزون التكليف بالمحال
لذاته ويدل ايضا على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان الامة اختلفوا
في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم
واعدامه ونحوه مما يمتنع تصوره عقلا ولغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجودها او لوجدان الموانع
منها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته
فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في
وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني
اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب المص الى
امتناع الاول وهو المختار على ما مال اليه الغزالي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق
من القصة المذكورة بين العوام في مخاطبة ادريس عليه السلام مع ابليس عليه اللعنة كما اشار اليه
الفناري في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود
لم تصلح ان تكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل
والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذ الولد
محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لنقص يرجع اليه وقد يكون لعدم قبوله لنا
فيه لعدم امكانه لوجوب او امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرائني
ان اول من اخذ منه ذلك ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة
وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله
قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس عليه السلام

اجوبة في سائر كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقد وقع
في مذهبهم وبهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شأن شيخهم الاشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري
في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعبيره وتوبيخه له في متابعته للاشعري حيث قال
واعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة فتوهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى
غايات المطالب ونهايات المطالب ثم لم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع ويتمذهب الى الحسن الاشعري الذي
لا يعرف اي طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف يرتب حدا ولا يقيم برهانا
بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى قال المصنف رفع الله تعالى
درجته المطلب التاسع في ان ارادة النبي عليه السلام موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية
الى ان النبي عليه السلام يريد ما يريده الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة
وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي عليه السلام يريد ما يكرهه الله تعالى ويكره ما يريده لان الله
تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام
اراد منهم الطاعات فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي عليه السلام وان الله تعالى كره من الفاسق
الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي عليه السلام اراد هما منهما فخالفوا بين كراهة الله تعالى وبين كراهة
نبيه عليه السلام نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بان مراد النبي عليه السلام يخالف مراد الله تعالى
وان الله تعالى لا يريد من الطاعات ما يريده انبياؤه عليهم السلام بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي
وانواع الفواحش والفساد انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى لفظ الارادة قد يطلق ويراد به الرضا
والاستحسان ويقابلها السخط والكراهة وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى
لا يقابله الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان
كل ما هو مرضي لله تعالى فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله واما
قوله ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي عليه السلام يريد ما يكرهه الله تعالى ويكره ما
يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات
فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله مخالفة
قط وان اراد ان ارادة الله تعالى بتقدير الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى
ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى يقدره والحاصل انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا
الكتاب امثال هذا والله تعالى يعلم المصلح من المفسد انتهى اقول قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع
مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليها
ترديده المردود وكذا الحال فيما ذكره في الحاشية من ان الملخص ان الله تعالى قد يقدر ما لا يرضى به فلا يرضى

النبي عليه السلام وقد يرضى بما لم يقدره فمن المرضي ايضا له وليس هنا مخالفة اصلا انتهى والحاصل
انه ان اراد بتقدير ما لا يرضى به خلق ما لا يرضى به فهو مردود بما مر وان اراد به ارادة ما لا يرضى به فهو
مدفوع بما سبق من ان الارادة مستلزمة للرضا وان اراد الاعلام والتبيين والكتابة فهو مسلم
لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى قال المصنف رفع الله تعالى درجته المطلب العاشر في انا
فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق
بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل في قلوب الاطفال والمجانين
فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون الآجرة ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون
الآجرة لما استحسن ذم الرامي دون الآجرة بل هو حاصل في البهائم قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر لان حمار
بشر اذا اتيت به الى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت به الى جدول صغير جازه لانه فرق بين
ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه وخالف الاشاعرة في ذلك وذهبوا
الى ان لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك محالات قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان افعال
العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته
بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته
من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولة للعبد فالعبد فاعل وكاسب والله
خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون
مخالفا في انه فاعل او لا كما صدر المفصل بقوله انا فاعلون واعترض الاعتراضات عليه فنحن ايضا نقول انا فاعلون
ولكن هذا الفعل الذي اتصفنا به هل هو مخلوق لنا او خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا واختيارنا
وهذا شيء لا يستبعده العقل فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد
فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله تعالى ودليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى
لقدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على
مقدور واحد لما هو ثابت في محله وهذا دليل لو تأمله المتأمل لعلم ان المدعى حق صريح ولا شك ان الممكن اذا
صادفه القدرة القديمة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى اختيار
مذهب ردي وهو اثبات تعدد الخالقين غير الله تعالى في الوجود وهو خطأ عظيم واستجرا كبير لو تأملوا
قباحته لا تبرؤوا منه كل الارتداع كما سنبين لك ان شاء الله تعالى في اثناء هذه المباحث ثم ان مذهب
المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل

الاستقلال لا ايجاب بل اختيار وهم في اختيار هذا المذهب فرق منها ما اختاره ابو الحسين ومن تبعهم
وذكر هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد لفعله ويزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى
الاستدلال وبيان ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وان الاول مستند
الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل
فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الاباضية انكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة
كما اشتمل عليه اكثر دلائل هذا الرجل في هذا البحث والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير
الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى
تاثيرها في الاختيارية وعدم تاثيرها في غيرها والحاصل انا نرى الفعل الاختياري مع القدرة والفعل
الاضطراري بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تاثيرها
فيه وهذا محل النزاع فتلك التفرقة التي يحكم بها الضرورة لا يجدي للمخالف نفعا ثم ان الدعوى الضرورة في
اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له
بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه ولان التفرقة بالحس بين الفعلين
فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة كل العقلاء الى انكار الضروري
فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة
وانه مع الارادة الجازمة الجامعة لحصول الفعل وبعدها لا يلزم منها انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل
عقيبهما منه وهذا ظاهر للمنصف المتامل فكيف يدعى الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل
من الضرورة في هذا البحث فهو مبطل فيه انتهى اقول اثبات القدرة بدون التاثير من [illegible]
كما مر وسيجيء عنقريب انشاء الله تعالى والتمسك بجريان العادة قد اسبقنا في بيان فساده فلا يحتاج
الى الاعادة واما الكسب فقد اكتسب من السخف والفساد ما اكتسب وزيادة واما ما ذكره بقوله
فنحن ايضا نقول انا فاعلون آه فهو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد
ولو سلم اطلاقهم الفاعل على العباد فانما يتجوزون به عن معنى الكسب والمحلية ولا يريدون به معناه الحقيقي
الذي قصده المصنف هنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من ان الافعال
الذي يظهر صدورها عن العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرة في الحقيقة عن الله تعالى [illegible]
فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهي الظاهر المشاهد لكل احد صدورها عن العباد وارتكاب نسبتها
الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والترجيح في الظلام فكيف لا يكون مستبعدا الا دليل قطعي او اقناعي
ظني قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وبهذا يظهر فساد تمثيله بالاسود فان
السواد قائم عليه بمعنى وقوعه عليه فلا وجه لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بمعنى صدورها عنهم كالاكل

والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل العدل يحكمون بان السواد والبياض ونحوهما من الاعراض فعل الله تعالى والاكل
والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه مشهورا معتمدا عليه
عندهم ولهذا لخصه الناصب بالذكر هنا مردود من وجوه اما الاول فلان شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات
مما لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانيا
فلانه منقوض باتخاذ الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى اتفاقا وما هو جوابكم
عن هذا فهو جوابنا عن ذاك واما ثالثا فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات
فهو ممنوع وغير لازم مما استند لو ابه على ذلك المطلوب بل يجوز ان يكون تعلقها الى البعض بالذات والى البعض
الاخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرحه للطوالع يدل على ذلك حيث قال والحق انتهاء كل الممكنات الموجودة
اليه دليل على انه قادر على الكل وان اريد به تعلقها به على الوجه الاعم فهذا لا ينافي كون افعال العباد
متعلقة لهم بالذات واما رابعا فلانه ان اريد بشمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه
في بيانه لجواز ان لا يكون الامكان علة لتعلقها بالفعل بل لامكان التعلق وفعليته يستند الى ما ينضم
الى الامكان وان اريد به تعلقها بالامكان فذا لا يستلزم التعلقية في جميع الممكنات حتى يلزم اجتماع قدرتين
موثرتين بالفعل في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله تعالى
مشهده علة مصححة لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة للشيء تحققه بالفعل
لجواز ان يكون هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل اخر للاشاعرة وهو ان العبد لو كان موجدا لفعل
نفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه وهو الامكان متحقق في الجسم
والتالي باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل اختاروا مذهبا رديا هو اثبات تعدد الخالقين
فهو كلام مبهم اذا كشف غطاؤه ظهر جودة ما اختاروه وذلك لان الردي اثبات تعدد الخالق القديم
الذي لا يكون مخلوقا لله ابتداء او بواسطة كما يلزم الاشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة
واما اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته وحياته وقدرته وتمكينه وساير صفاته وكمالاته مخلوقة
لله تعالى كما هو شان العبد على راي اهل العدل فلا رداءة فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه
فاعلا للقبايح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره من الجواب فهو مما ذكره صاحب
المواقف وقد ظن الناصب المرتاب انه عين الصواب بل كانه وجد تمرة الغراب وفيه نظر اما اولا فلان محصل
كلام ابي الحسين والمعتزلة ومن وافقهم في هذا المقام دعوى البداهة في مقدمات ثلثة احدها
علية القدرة والاختيار وتاثيرهما والثاني ان العبد فاعل لنحو الصعود الى المنارة بقدرته دون
السقوط منها دون حركته الارتعاشية والثالث انه لو لم تؤثر قدرته في هذا الصعود لم يصعد
لانهم جعلوا الاولى منها نظرية والثانيتين دليلا عليها حتى يتوجه انه دوران غير مفيد للعلية ثم لو جعل

الدوران تنبيها على المقدمة الاولى لكان له وجه وبضعف منع لزوم العلية وما ذكره من ان جماهير
السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل آه مدخول بان ما ذكره السلف
من اهل العدل بصورة الدليل انما هي تنبيهات على المدعى الضروري فتحملها من خالفهم من الاشاعرة
على الاستدلال ليمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها فلا يلزم ما توهمه الناصب من نسبة
كل العقلاء الى انكار الضروري بل اللازم نسبة المعتزلين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا
شانهم في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تاثيرها انما يورث الفرق على تقدير
تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق بشهادة الوجدان بتاثيرها ثم لو كان الفارق وجود قدرة غير
موثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه ايضا ولا شك انه اذا سقط
لم يوثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا بتعلق تلك القدرة والارادة بالصعود دون السقوط لكن
اذا لم يكن لها نحو تاثير في الفعل غير انها مقارنة لمحله فتعلقها وعدم تعلقها انما يفيد في صحة
اطلاق اللفظ دون التغاير في نفس الفعل وكونه اثرا للقدرة مع ان المبديهي هو الثاني وبالجملة
من انصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بان القدرة موثرة في الاولى دون الاخرى واثبات
القدرة بدون التاثير لا يكون له معنى محصل بل غير معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون
الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاستماع وكما ان انكار قدرة العبد مكابرة كذلك
انكار تاثيرها في بعض افعاله مكابرة والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة لان
بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال يصدر منا بتاثير قدرتنا فيها فانكار كون العبد موجدا لافعاله
الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة ويوضحه ان تعلق القدرة بالفعل لا على وجه التاثير
كما اخترعوه وسموه بالكسب امر خفي لا يهتدي اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تاثير لا يظهر وجه
تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودة عنده قلنا من اين يعلم وجودها عنده فان قيل
عن وجودها عنده من الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان
حركة المرتعش حصلت من غير ارادة وحركة المختار حصلت بها والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة
لاحد المقدورين بالوقوع فان قيل اذا كانت الارادة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها
من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصة لاحد مقدوري الله تعالى بالوقوع فان
عادة الله تعالى جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة
اي قدرة العبد عند الاشاعرة صفة يوجد الفعل معها وبعبارة اخرى كيفية وجودية قائمة بالفاعل
موجودة عند الفعل فاذا لم يكن لها تاثير يكون في معرض الخفاء حتى يبرهن على ثبوته ولعمري ان القول
بكسب العبد وان قدرته غير موثرة وانما الموثر قدرة الله سبحانه ثم القول بثواب العبد وعقابه من باب

ان يقال ان احدا قادر على الزنا مثلا اذا كان معه قاهر اخر يكون قدرته اشد من قدرته ولعل له ان
يمنعه من الزنا اذا لم يرتكب الزنا وارتكب صاحبه الزنا صار هذا الشخص الغير المرتكب العاجز عن منع
فاعله مستحقا للرجم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة الغير الموثرة مما لا طائل
تحته لان القدرة صفة موثرة على وفق الارادة فلو لم يكن قدرة العبد موثرة يكون تسميتها قدرة مجرد
اصطلاح ويويده الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم واما ما ذكره العلامة
الدواني في شرحه للعقايد العضدية من ان القدرة لا يستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب وان
الفرق بينها وبين العلم بان القدرة يستلزم هذا ولا يستلزمه العلم فمردود بان هذا انما يتم لو كان للكسب
العبد معنى محصلا معقولا وانما قالوا به عن فرط التعصب والمحوجية كما مر وسيجي ان شاء الله تعالى نعم
يتوجه على العدلية ان الضروري هو الفرق بتاثير القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال
تاثير قدرة العبد بالاختيار كما هو مطلوبهم فليس بضروري بل هو ممنوع لا بد له من دليل لجواز ان يكون
الموثر مجموع القدرتين كما هو مذهب ابي اسحق الاسفرايني او يكون الموثر قدرة العبد فقط على سبيل الايجاب
كما هو مذهب الفلاسفة ويندفع بان المقصود هنا بيان مدخلية قدرة العبد في الجملة في بعض
افعاله ردا لمذهب الاشاعرة لا بيان خصوص المذهب الحق كما لا يخفى على المتامل على ان مذهب الفلاسفة
قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين وما ذهب اليه الاسفرايني مع انه قول بلا دليل ولا دليل
عليه مردود ايضا بانه ان اراد جواز ان يكون متعلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما
موثرا استقلالا فيلزم اجتماع الموثرين على اثر واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع موثرا
واحدا مستقلا في التاثير دون كل واحد منهما بانفراده فيلزم عدم استقلال قدرته تعالى بل احتياجه
الى معاون ومشارك تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وايضا ان كل من سلم العقل آه فهو ايضا
كلام صاحب المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه
فيتوقف تلك الارادة منه على ارادة لها فلما لم يتوقف هي عليها كما يعلم بالوجدان فلا يكون هي صادرة
عنه بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل
عقيب تلك الارادة الجازمة الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع لا بد له على ذلك لا مانع من ان يكون
الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا للعبد ولو قيل ان مع
تلك الارادة المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور يتحقق الفعل ولو لم يكن ايجاد من العبد
فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا لازما لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان
ولو فرض هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد عن تلك الارادة لجاز وقوع محال اخر وهو انفكاك
الفعل ايضا عنها اذ المحال جاز ان يستلزم المحال وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما

وهو لا ينافي كونه مختارا اذ المختار ما يكون فعله بارادته لا ان يكون ارادته ايضا باختياره

[illegible]

فيما نحن فيه اما ان الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا بد له مع الله ايضا الا اذا اشتاق فعل
العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد وهذا مع انه ممنوع
ليس مذكورا في المقدمات ولا لازما منها قال المص رفع الله تعالى درجته منها مكابرة الضرورة فان
العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية
كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض ويفرق بين حركات الحيوان الاختيارية
وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره
كما هو عادته في التكرارات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى والجواب ما سبق انتهى اقول لا تكرار
فيما ذكره المص فان ذكره لدعوى الضرورة سابقا انما كان بعد تقرير مذهب العدلية وذكره لها ههنا
انما هو في بيان ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر واما ما ذكره الناصب
هناك من كلام صاحب المواقف بما زعمه صالحا للجواب عن هذا فقد حققنا عليه ثمه وابطلناه فتذكر
قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها انكار الحكم الضروري بحسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن
ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي
ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وانه يقبح ذمه
ولو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها ولامه كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من
يبالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب ونهب الاموال وقتل الانفس ويمتنع من فعل الخير وان قل وان
من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ونعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا او
قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن ان لو كانا صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر عنه
لم يحسن توجه المدح والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله
على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس وسائر الكفار والظلمة المبالغين في الظلم
بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية
على عقله ويرفض تقليد من يخطي في ذلك ويعتقد ضد الصواب فانه لا يقبل منه غدا يوم
الحساب ويحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم واذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء
للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن
ويقبح ذمه ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان
فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم

نعلم ان الافعال اختيارية ولا يلزم التساوي المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم
على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل واما انه لتاثير
قدرته في الفعل فذلك غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود
المباشرة والكسب في حصول الترتيب المذكور ثم ما ذكر ان المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار
فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها بخلاف الحمد واختلف في الحمد ايضا
واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين
فذلك كذلك لانهم لم يقولوا بالحسن العقلي وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا من
مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع امر به لا لان العقل حكم به كما مر انتهى اقول
الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته
للفعل اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل ولا وعلى الثاني يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق
قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا يورث الفرق ولا تفاوت بين وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن
هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل يتم الملازمات فان تعذيب العبد مثلا بفعل لا يكون منه قبيح
بالضرورة وهذا الفعل لم يجب من قدرة العبد على هذا الفرض فلم يوجد منه ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
وان كان مستلزما فهو مذهب اهل العدل فان مرادهم باستقلال قدرة العبد في التاثير استلزامها
لفعله فان العلة المستقلة يطلق على العلة المستلزمة ايضا وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه و
لا يطابق مذهب الاشاعرة حيث قالوا بمحض مقارنة الفعل لقدرة العبد من تاثيرها فيه واما نسبه
الى المص من انه قال ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك وانما قال المص ان الافعال
الصادرة بغير الاختيار لا يترتب عليها مدح فاعلها وذمه لا انه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الافعال
وكلام المص صريح فيما ذكرناه حيث قال فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه اي الى العبد
لا الى الفعل الصادر بغير اختيار كما توهمه الناصب وما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح
او الذم بنفس تلك الافعال كحسن الوجه وقبحه لا لمحلهما وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه او قبيحه من باب
وصف الشيء بحال متعلقه ولا يقال رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا انما يصح مطلق المدح
ولا يصح المدح والذم الاستحقاقي الاعتراضي فتدبر واما ما ذكره من الترديد فقبيح جدا لظهور ان كلام المص
في بيان ان الاشاعرة لا يحكمون بعقولهم بحسن هذا المدح فهم معزولون عن العقل وهذا يكفي في غرضه
من تقبيح قولهم والتزام الناصب لذلك لا يدفع التقبيح وانما يشهد على قبح التزامه وقلة حيائه
٢ كما لا يخفى على ان في الشق الاول عنه اعترافا بنفي الحسن العقلي اصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا
موافقا لما اختاره متاخروا اصحابه من اثبات الحسن العقلي في الجملة وبالنظر الى بعض المعاني الذي استثنوه

عن محل النزاع فتنعقد على الاشكال كما اشرنا اليه سابقا فتذكر قال الملا رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم منه عدم صحة تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي لانا غير قادرين على ممانعة القديم فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا الفعل للطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون كذلك في افعال العباد ولانه نعم هو يريد منا فعل المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر على ممانعته ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا لا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا لما لا يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى قول هذه الشبهة اضطرب المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم يجترأ احد من المسلمين على اثبات تعدد الخالقين في الوجود والجواب ان تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان قدرته واختياره مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن من الفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى اثبات خالقيته للفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سوال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مسيس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد يكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول هذا يلزمكم في العلم لزوما لا مخلص منه لكم لان ما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله تعالى وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء انتهى اقول تسميته لذلك الدليل شبهة اشتباه نشأ عن القول بالكسب بمعنى المحلية كما صرح به وقد مر بيان فساد القول بالكسب مجملا وسيجي ان شاء الله تعالى مفصلا ويتوجه على ما ذكره في الجواب من ان التكليف باعتبار المحلية الخ من الرد وجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول ان العبد مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه

ان الكسب ان لم يكن بايجاد العبد اياه فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاده اياه ثبت ان العبد فاعل موجد وهو المطلوب وايضا لا اختيار للعبد في المحلية على رأي الاشاعرة كما مر فلا يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول في تقريره ليل المصنف لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن الحسن والقبح شرعيين كما زعمه الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا قبح منه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا والذم باعتبار المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الخ مبني على نفي الاسباب الحقيقية وقد مر ما فيه فتذكر على ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في انفسهما فافهم ذلك الثالث ان ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مسيس النار لا يطابق الممثل اصلا اذ مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه شتى يكابر فيها الاشاعرة لا ريب ان في المثال المذكور لم يقع امر ونهي ووعد ووعيد في فعل الاحراق فلهذا لا يصح السوال عنه وايضا انما لا يسأل عن فعل النار لانه جماد لا شعور له ولا ارادة ولانه ليس سبب للاحراق حقيقة كما توهموا بالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على الافعال كترتب الاحراق على مسيس النار من دون ان يكون له سببية حقيقية كما زعموا لم يكن للبعثة وما يتعلق بها من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذايل ونحو ذلك فائدة اذ لا يظهر فائدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله ويتولى مباشرتها بالاستقلال والرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يقال الخ مع انه لا ارتباط له بكلام المصنف قد عرفت رده وبما سبق من ان التصرف اذا كان بطريق حسن فهو حسن والا فهو قبيح فانا اذا وعدنا عبيدنا بالاعتاق والانعام بفعل ما يورث مشقة عظيمة عليهم وبالسياسة لتركه فتمرد بعضهم على ما اردناه وتركه بعضهم مستقلا بما يلتذ به مما كنا نهينا عنه ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقيادا لامرنا لحكم العقلاء بظلمنا البتة بخلاف ما لو اعتقنا بعض عبيدنا ابتداء وامرنا بعضا آخر بخدمة شاقة لا يتجاوز طاقته فانه لا يعد ظلما واللازم على الاشاعرة نظير الاول دون الثاني وظاهر انه لو لم يجب استقلال العبد في فعله لزم رفع فائدة البعثة وصح السوال لكونه ظلما على التحقيق الخامس ان ما ذكره من ان التكليف والتاديب والبعثة والدعوة قد يكون دواعي العبد الى الفعل الخ معارض بان الانسان مجبول على الفعل سواء بعث اليه نبي اولا فلا حاجة لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي الداعي لهم الى ذلك كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الالزام غير لازم لما سيجي من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له على انه لو لزم ان يكون افعاله تعالى ايضا اضطرارية لجريانه فيه بعينه فما لزمنا في مسئلة علم الله تعالى لزمكم في مسئلة خلقه تعالى للاعمال المعللة بعلمه على ما زعمتم فتدبر قال المصنف رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة

ثم عذبنا عليه وعاقبنا على صدوره منه مع كان ذلك نهاية للجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدي
الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاي عادل سوى الله تعالى واي منصف سواه واي راحم للعباد غيره
واي مجمع للكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم نقصدها بل منه انتهى

قال الناصب خفضه الله تعالى اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية
في العاصي لم استوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم يروى ان
عمرو بن العاص سال ابا موسى الاشعري رضي الله تعالى عنه فقال يخلق في المعصية ثم يعذبني بها فقال
ابو موسى لانه لم يظلمك وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلي في خلق العالم ينبغي ان يكون فيه عاص
ومطيع كالبيت يبنيه حكيم مهندس فانه ينبغي ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة وان لم يكن
البيت مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلي ولم يملا النار
من العصاة وكما لا يستحسن ان يعترض على المهندس انك لم عملت المستراح ولم تجعل البيت كله محل العبادة
ومجلس الانس كذلك لا يحسن ان يقال للخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم لم تجعل العباد كلهم
مطيعين لان النظام الكلي كان تقتضي وجود العريش فالتصرف الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه
مسجدا وبعضه مستراحا هل يقال انه ظلم فكذلك تصرف الحق سبحانه في الموجود باي وجه يتفق
لا يقال انه ظلم ولكن المعترض الاعمى يحسب ان الحلو خص فيه وهو مالك لنفسه والله مالك على
لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذي يعمل حلاوة ويستاجر على العمل رجالا ويستعمل بعض عبيده
الارقاء فاذا اتم العمل اعطى الاجراء اجرتهم ولم يات العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبيد لا شك انه لا يقول
عاقل انه ظلم العبيد وذلك لانه تصرف في حقه بما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبيد فوق طاقته او
قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه تجاوز عن حد ما يملكه من العبيد وهو التصرف حسبما
اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز عن ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان هو المالك المطلق
وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرف له عدلا لا جورا ولا ظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك
المطلق وله التصرف كيفما شاء وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باي وجه تصرف فخذ هذا التحقيق ولا تعد
عن هذا انتهى اقول تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تموية استعاذة الناصب انه لا خلاف بين العلماء في انه
عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه فقالت الاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلا انه متصرف
في ملكه لا في ملك غيره كما مر وقالت العدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يختار الحسن ويخل بالقبيح
لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان يكون على الوجوه القبيحة
ولا ريب في ان التصرف على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا مؤثر الا الله مع الاعتراف
بحدوث الظلم والجور في العالم جاحدون كونه تعالى عادلا في المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا

واما القائلون بان العبيد محدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهون الله تعالى
عما يقولون ويعترفون وجوابهم عما ذكره اهل العدل بانا لا نم ان خالق الظلم والجور ليس بعادل فان خالق
جميع الاشياء ليس بقبيح بالنسبة اليه وانما بعض الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلايق وباعتبار
قيامها بهم مكابرة لسد باب المناظرة ثم ان الناصب لم يجعل عمرو بن العاص هنا شريكا مع ابي موسى
في الدعاء برضاء الله تعالى لانه وافق مذهب اهل الاعتزال وغفل عن كونه من اعداء امير المؤمنين عم
والا لوجه اليه السلام والتحية ايضا واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كنف وكنيف فانما نقل
به العلامة الدواني في بعض رسائله لبيان القول بالاصلح بنظام الكل على ما ذهب اليه الحكماء والامامية
دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والماتريدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهمه
الناصب فان ما اشتمل عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في
نظام مجموع البيت اذ لولاه لتلوث جميع البيت وفرع اهله من الروايح المستقذرة بخلاف ما اشتمل عليه
العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما ترى
لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون مخلا فيها وايضا الكلام في دعواهم حسن مطلق التصرف
من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التي
ينسبه الاشاعرة الى الله تعالى ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير للظلم لا مطابقة له مع المتنازع
فيه لان عدم اعطاء السيد العبيد اجرة في الصورة المذكورة لا يستقبحه العقل لانهم عبيد الله وعليهم
نفقته من المأكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم سوى ذلك مما اعطى الاجراء الاحرار
وان اراد بقوله لم يعطهم شيئا انه لم يعطهم شيئا اصلا لا اجرة ولا قوتا يسد رمقهم كان ظلما وهو
ظاهر واما ما ذكره بقوله نعم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس
يقال انه ظالم اه فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر به لانه يدل على ان مطلق التصرف لا يكون عدلا
كما ادعاه اهل العدل واما تعليل كون ذلك ظلما بانه ليس بمالك على الاطلاق فتعليل وانما العلة في كونه
ظلما انه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما حققنا
ينبغي لاصحاب الناصب نعدهم سريعا عما سماه بالتحقيق وان كان باسم صدقة حقيق والله ولي التوفيق

قال المصنف رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء ما نعلم بالضرورة ثبوته بيانه انا نعلم
بالضرورة ان افعالنا انما يقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف
فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده فانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه
لم يقع وان الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام
ومتى اعتقد ان في الطعام سما امتنع عنه وكذا نعلم من حال غيرنا ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد

به العطشى ولا مانع له من شرب الماء فانه يشرب بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت
الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره عنا وان
اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرتضي
العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته قال الناصب خفضه الله تعالى اقول
قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة
فاذا حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في ساير العاديات
التي يجوز عدم وقوعها عقلا ويتخلف عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان
لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها اقول ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو
عين الدعوى المخالفة للضرورة التي يتكلم المص عليها فان العقل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء
عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يعبر عادتنا جوابا ودفعا لما ذكره المص واما
ما ذكره بقوله بانا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها آه فان اراد به انا كثيرا ما نفعل الاشياء التي نكرهها
قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل
لظهور قبحه وكراهته على العقل بعده فذلك مسلم لكن المص انما ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل مع كراهة
العقل له قبل الفعل واما قوله وليس في انكار هذا الحكم انهما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان المص قد صرح
فادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته مناف للضرورة فهو قد ادعى من منكر بذلك الجواز لكونه منافيا
للضرورة فايراد الناصب عليه بانه ليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة كما ترى ليس فيه طايل ولا
يرجع الى حاصل قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لان
افعالنا انما تقع على الوجه الذي نريده ونقصده ولا يقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة
انا اذا اردنا الحركة يمنة لم يقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة لم تقع الحركة يمنة والحكم بذلك ضروري فلو كانت
الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضروري البطلان
انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال يقع عقيب
ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة
والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان هذه الارادة موثرة
خالقة للفعل والعجب ان هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون
الى انفسهم ولا يتاملون ان هذه الارادة من يخلقه اهم يخلقونه ام الله تعالى يخلقه فالذي خلق الارادة
وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صدورها محلا لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق
الى الفعل فكذا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال وفيه خطر الشرك انتهى اقول ما ذكره

من العجب العجيب من جملة العجب ويدفع تعجبه ما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين
سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل العجب فان اصل الارادة وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن ميلها الى الفعل
من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التي شانها ترجيح الفعل
والترك لكن فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالامر الذي جعلها متعلقا به من العبد كما ان الله تعالى
ويمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة منبعث عن مجرد تصور الملايم واعتقاد
الملايمة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته فلم لا يجوز ان يكون
منبعثا عن ذلك مع امر اختياري كان منشاه العبد وهل هو الا جزاف والتحكم في الامور الاختيارية مما لا يبالي
بارتكابه وكانه لهذا قال شارح المقاصد الحق ان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرتهم
واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على الجاءهم واضطرارهم فلا يلزم من جبرية العبد محالا
لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا في التعيين والترجيح كما توهمه الناصب الحمار وزعم انه قد اخرج
بذلك نفسه عن الوحل وسياتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللايق به ان شاء الله تعالى
قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والايات المتظاهرة فيه
الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت في كتاب الايضاح مخالفة السنة لنص الكتاب العزيز والسنة
بالوجوه التي خالفوا فيها ايات الكتاب العزيز حتى انه لا يمضي آية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة
اوجه وبعضها يزيد على بعض فبعضها يزيد على العشرين ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر في هذا المختصر
على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن ذكرها افضل متاخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي
وهي عشرة الاول الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد فويل للذين كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم
انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اعلم ان النص ما لا يحتمل خلاف
المقصود وكل ما كان كذلك من كتاب الله وخالفه المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل
الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المقصود فالمخالفة له لا يكون كفرا بل هو محل الاجتهاد والترجيح لما هو
الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب والعجب من هذا الرجل انه جمع الايات التي اوردها الامام
الرازي ليدفع عنها احتمال ما يخالف مذهب اهل السنة ثم اتى على الايات كلها ووافق مذهب
السنة لها ودفع عنها ما يحتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة وهذا الرجل ذكر الايات وجعلها
نصوصا موكدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر الامام في تاويل الايات وتطبيقها على مذهب اهل السنة
والجماعة وهذا يدل على غاية حمق الرجل وجهله وتعصبه وعدم فهمه اما كان يستحي من الله في كتابه

وسلطنوه زال العز كمثل من جمع السهام في وقعة حرب وكانت تلك السهام قتلت طايفة من اهل عسكره فاخذت السهام من بطون اصحابه ومن صدورهم واكبادهم ثم يفتخران لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يعلم ان

هذه السهام قتلت احبابه واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الايات دليلا على مذهبهم الباطل من باب اقامة الدليل في غير محل النزاع فانا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة الى الفاعل

ونسبة واضافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود حتى صار به اسود فقوله تعالى فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر الى العبد ولا شك انه

كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم لا شك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير

فنقول الكتابة كسب العبد وخلق الخالق الم يقرا هذا الرجل اخر هذه الاية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون صرح بالكسب وان كتابتهم كسب لهم لا انه

خلق لهم وقس عليه باقي الايات المذكورة انتهى اقول ثم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون حصول التنصيص على المعصوم بمجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القراين الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام

كما يفهم من كلام الناصب موافقا لجماعة زعموا مثله وبنوا عليه الحكم بندور النص في الكتاب والسنة فان هذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان انه بالغ امام الحرمين وغيره

في الرد عليهم بان الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التاويل والاحتمال وهذا وان عز حصوله بوضع الصيغ ردا الى اللغة لكنه كثير مع القراين الحالية والمقالية انتهى وبالجملة ما يحتمل الوجوه بالنظر

الى مفهوم العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك الوجوه والاحتمالات بالنظر الى القراين الظاهرة داخل في النص وحاله انه اذا كان قرانا او حديثا يكون كفرا واما ما ذكره من التعجب فليس من جملة العجب وبدفعه انه لما ادعى

المص نصوصية تلك الايات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم ان التي ذكرها الرازي تاويلات كان تعرض المص لذكرها لغوا مستدركا وكفى في ضعف ارتكاب التاويل بل مائة التاويل بل ليل التاويل ليل الجيم انه بل النصوص

المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التاويلات مرض للايات تضعيف الافعال في غير ما انزلت فيه واحالة لكلام الله وتحريف الكلم عن مواضعها وجعلها تابعا لهوى المذهب واخراج للقران عن ان يكون دليلا للمحققين وحجة

على المبطلين وفتح لباب تاويلات الباطنية الملحدين وما ندري كيف يستجير من يعلم ان رعد الله تعالى حق من لا هذا في القران وفي دين الله المبين واما ما ذكره من المثل ففيه من الخبط ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المص ادعى

ان تلك الايات كانت على مذهبه نصوصا فكانت على صدور الخصم نصولا وهما ايهم اصابة ووصولا فكيف يصدق انه كان قبل ذلك لها في يد الخصم حصولا وانهم جعلوا غيرهم مقتولا على انا لو فرضنا ان الرازي او غيره من اهل

السنة كابروا على نصوص تلك الايات واستدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال اهل العدل بها قتل المص في

ذلك حينئذ مثل قوم من الاقوياء الرماة الخصم من بعيد فقابلهم من الحمق الشديد جماعة كان قسيهم من الضعف في النزع وسهامهم خالية عن الاثر والتاثير فقصر سهامهم عن الوصول الى الصدور والاصلاب ووقعت

قدام هولاء الاقوياء على التراب فالتقط من الاقوياء من كان له من الرماية سهم وافر تلك السهام القاصرة ورماها على رماتها من تلك الجماعة الحمقى الخاسرة حتى قتل تلك السهام اخيارهم والبقية ولوا ادبارهم ثم يفتخر ذلك الملتقط

بانه قتل هولاء بسهامهم ونصولهم واستاصلهم بهما عن اصولهم واما ما ذكره من انا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة ففيه ان الكلام ليس في مطلق النسبة والا فللفعل الى الزمان والمكان ايضا نسبة مع انهما

ليسا فاعلان له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القرآن نسبة الحرف فاعلا وكاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخلق والكسب اصطلاح بين الاشاعرة لا يفيد في مقابلة الخصم على ان الكسب

الذي ينسبونه الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية ونحوها الخالق القدرة اما الله تعالى فلا شئ للعبد واما العبد فيلزم ان يكون بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتبارا في اخراجه

عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال يعم الافعال الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا ينبئ جميع ما ذكره الناصب في تاويل الايات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كفروا

في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر واما الكسب بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فينافي ما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان جوزوا صدور هذين الفعلين

من العبد فليجوزوا صدور الافعال المتنازع فيها منه ايضا من غير احتياج الى تمحل اختراع الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا شك انه يصدر الكتابة من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام

في الخلق والتاثير ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة الغير المؤثرة وحاصل ان هذه الاية صريحة فيما ادعاه المص فدس تحريفا بالة للتاويل لان مفادها اثبات الفعل

لاحد ونفيه عن غيره ففيه اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعالى عبر فيها بالايدي عن الانفس لان اكثر اعمالها بهن ولان العادة قد جرت باضافة الافعال التي يلابسها الانسان الى اليد

وان اكتسبها بجارحة اخرى فجرى خطاب الله تعالى على عادتهم ولان ذكر اليد يحقق ويؤيد اضافة الفعل الى فاعله كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني يداك لا يد غيرك وفوك لا فو سواك بمعنى انت فعلت ذلك لا يمكن ان يفعل احد بجارحتك واما قوله يصرح الله بالكسب في الاية المذكورة فمدخول بما اشرنا اليه سابقا من لفظ الكسب

في الاية بمعنى اخر غير ما اخترعه الاشاعرة لكنهم للفرار عن الجبر اضطروا الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية وتارة الى اتصاف الفعل بالطاعة او المعصية وشئ من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة

كما لا يخفى على من تامل وانصف قال المص رفع الله تعالى درجته الثاني ما ورد في القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى

كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى ليجزي كل نفس
بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم انتهى قال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مدح المؤمن وذم الكافر لكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل بحسنه وجماله
ويمدح اللؤلؤ لصفائها والوعد والوعيد لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يوعد ويخشى الملك ويعرف
الحطب والحشيش والآيات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء ولا يتم النزاع
في هذا الآن هذا مسلم والكلام في ان الاعمال المجزية هل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة للعمل
والكسب الذي يترتب عليه الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء
نعلم ان في الآيات ليس دليل لمذهبه انتهى اقول مدار القول بسببية المحل والاتصاف الحاصل بدون
الاختيار ضروري البطلان وبيّنه عليه بان افعال العباد مما يصح المدح والذم عليه اتفاقا والغرائز
الحاصلة في محلها ليس كذلك لما وقع فيه الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون الشخص طويلا
او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح او الذم لو كان للعبد فعل يصدر عنه
واما تمثيله لذلك بمدح الرجل لحسنه وجماله ومدح اللؤلؤ لصفائها فمردود بان المدح وان عمّ الاختياري
وغيره لكن مدح المؤمن على ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك واذا لا اختيار له فيه فينتفي المدح من
تلك الحيثية وهذا هو مراد المصنف من الاستشهاد بمدح نحو اللؤلؤ يكون خارجا عن البحث كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله تعالى درجته الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين
من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه
والكفر والظلم ليس بحسن وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله
ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا انتهى قال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب جميع المليين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال
المخلوقين فان افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه
الاشياء فالآيات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت
والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت
واقعة فيها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء بماذا يجب وباي شيء يجب فليجب له
اختلاف افعال العباد واما الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان
الكفر مخلوق لا خلق ولو كان مخلوق حسن لوجب ان لا يكون في الوجود قبيح وهو يبطل بكثرة المؤذيات

والقبائح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجيء واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما
الا بالحق على ان الكفر ليس مخلوقا لله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الآية انا خلقنا السموات والارض ملتبسين
بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث كما قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما
الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بكون كل مخلوق حقا لافاد ان الكفر حق واني يفهم
هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما افهم ذلك الاعرابي الجاف الجلي الراجل ذلك المعنى من كلام الله تعالى انتهى
اقول قد مر بيان ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة لان
الكسب بما لزمه باطل ويجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في ساير
الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من
مخلوقات الله تعالى تفاوت واختلاف ايضا وهذا مع مخالفته لنص الآية مناف ايضا لما قاله سابقا من ان افعال
الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه فهم من نفي الاختلاف الواقع في الآية نفي الاختلاف
بحسب الانواع والاشخاص ونحوها ولهذا وقع في ورطة مخالفة القرآن ومناقضة نفسه وليس كذلك بل المراد من
التفاوت والاختلاف المنفي في الآية عدم التناسب والنظام بحيث يقول الناظر لم لو كان كذا لكانت
احسن كذا في تفسير النيسابوري ومن البيّن ان اكثر افعال الانسان بهذه الحيثية واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق لا خلق
ففيه قادح في استدلال المصنف بالآية لانها كما قصد المصنف انما تدل على حسن المخلوق لا الخلق لان الحسن المفهوم من قوله
احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل شيء خلقه بالخلق المفهوم من خلق الماضي في قوله خلقه ولا ريب في ان
الشيء الذي خلقه الله تعالى هو مخلوقه لا خلقه قوله ولو كان مخلوق حسنا الخ قلنا بطلان اللازم ممنوع
قوله لكثرة المؤذيات والقبائح المتحققة قلنا هذا مع كونه منافيا لانكاره سابقا كون القبائح صادرة من الله
مردود بانه ان اراد من المؤذيات والقبائح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كخلق الحيات والعقارب والسباع
ونحوها فقد بيّنا سابقا انها ليست بقبيحة عند التأمل في خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به
ما يشمل افعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نسلم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول المسئلة واما
ما ذكره من ان معنى الآية انا ما خلقنا السموات والارض الا ملتبسين بالحق والصدق الخ ففيه انه على تقدير
تسليم ان يكون الحق والصدق والجد معنيان متغايران كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للآية الا ان
يكون تلك الاشياء حقا الا ان الحق امر آخر باين لها ملتبسين بها مصاحب لها كالحجر الموضوع بجنب الانسان
وبهذا علم ان قوله واني يفهم هذا المعنى من هذا الكلام دليل على اعوجاج فطرته المرواني وقصوره فيه
عن ادراك واضحات المعاني لم يفهم ان ما ذكره من تفسير الآية هو مضمون كلام المصنف وبعينه ولا يدري
اين يذهب راسه وباي شيء يشتغل وينطق لسانه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من
المجاهرة بالباطل ومعارضتهم الحق باغث ما يكون من الكلام قال المصنف رفع الله تعالى درجته الرابع الآيات

الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال لان من
مذهبهم ان الله تعالى خالق الكفر في الكافر وارادة منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى
وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس
آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج ثم يقول ما منعك عن التصرف في حوائجي قبح منه ذلك وكذا قوله تعالى وماذا
عليهم لو آمنوا ما منعك من ان تسجد وقوله ما منعك اذ رأيتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون
عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق
بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب ابن عباد كيف يأمره بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وقد اراده
ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الكفر ثم يقول كيف
تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم
يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب عنهم الرشد
ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين المباشرين له والانكار
والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب لكنهم
عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كاف في ترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكر ان من مذهبهم
ان الله تعالى خالق الكفر في الكافر وارادة منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ
باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التأثير والخالقية وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم في العلم بعينه وكذا حكم
باقي ما ذكر من الآيات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى
العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق واما ما ذكر من كلمات الصاحب ابن عباد فهو كان رجلا وزيرا منشئا
في الانشاء معتزليا ذكر الكلمات وسجعها على نهج ارباب الترسلات والمراسلات وليس فيه دليل وما احسن
ما قيل في امثال كلامه كلامك يا هذا كبندق فارغ خلي عن المعنى ولكن يقرقع انتهى اقول قد سبق
ان القول بالمحلية والكسب لا محصل له عند العقل ولا يكسب لهم خيرا ولا يصلح وجها لتوجيه الانكار والتوبيخ
من الله تعالى على العباد ولا يكفي في ترتبهما على فعلهم وقد سبق ان ما ظنه من لزوم مثل ذلك علينا في
العلم من قبيل ان بعض الظن اثم وكذا الكلام في باقي ما ذكر من الآيات واما ما ذكره في دفع كلمات الصاحب
عباد رحمه الله تعالى من انه كان رجلا وزيرا منشئا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شيء من الوزارة
وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال
لكن الناصب جعل ذلك وسيلة للفرار عن جوابه ولم يمنعه عنه ما كان له بغضه من اصحابه ثم ما ذكر
انه كان من اهل الاعتزال انما نشأ عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله تعالى شيعيا

اماميا بالغا الى نصابه نشأ في حجر التشيع وارضع من لبانه على رغم انف الناصب واصحابه كما حققه ارباب
التواريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر الشعراني وزعم ان كلام الصاحب خاليا عن المعنى فلينصف اولو الالباب
ان الخالي عن المعنى هو الكسب الذي اضطربوا في تحصيل معناه كما بينا او الكلام المنقول عن الكتاب الذي جل ان
يوصف لفظه الا بالدر المنظوم وكريم معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه
فلا يتقي من الله تعالى ولا يستحيي من الناس ولا يبالي بما اطلق به لسانه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي هو
كلام شيخه الاشعري الخالي عن الشعور اولى به ولا غرو ان الحق ينكره الجهول لاسيما الفضول الذي هو على شفا جرف
مجهول كما قيل شعر الحق ينكره الجهول لانه عدم التصور فيه والتصديقا وهو العدو لكل ما هو جاهل فاذا
تصرم يعود صديقا قال المصنف رفع الله درجته الخامس الآيات التي ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم
وتعليقها بمشيتهم قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم
ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تعالى على من
نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء
ما عبدناهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذه الآيات تدل على ان للعبد مشية وهذا
شيء لا ريب فيه ولا خلاف لنا فيه بل النزاع في ان هذه المشية التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة
اياه او هي موجبة للمباشرة والكسب فاقامة الدليل على وجود المشية في العبد غير نافعة له واما قوله
قد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء
الله ما اشركنا فنقول هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله تعالى
عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل الا ترى الى قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا وما
جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار في الآية الاولى لجعل المشية علة
للذنب وفي الثاني لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحاصل ان الاولى
ارادة الانكار على ذلك الكلام وهو منقول عنهم والثاني من الله تعالى من غير انكار فليتأمل المتأمل ليظهر له
الحق انتهى اقول قد عرفت بيان ان اثبات القدرة والمشية بدون التأثير لا محصل له وان القول بالكسب لا ثمرة له
في دفع الجبر واما ما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى ففيه ان مرجع الآية
اعتقادهم ان مشية الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك ذنبا او غيره غير مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج
والقول بعلية مشيته تعالى وعليته للشرك وجميع افعال العباد مما شارك فيه الاشاعرة مع المشركين وقد
نفاها الله تعالى كما قرره المصنف العلامة ولو حمل مشيته تعالى في الآية علة لنفس الشرك وجعله علة لوصف كونه
ذنبا صرفا للآية عن ظاهرها وابتناء على الكسب بالمعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي
حيث قالا ان حقيقة الكسب صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى بان الصلوة والقتل

مثلا كلام الحركة وتمايزان يكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد واورد عليه ان امتياز المطلق عن
مقيد انه انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من هذين المتمايزين مقدورا بقدرة اخرى
واما ما ذكره انه لولا التاويل الذي ذكره في الاية الاولى لما فرق بينها وبين الاية الثانية فدفعه هين
والفرق بين لان المراد بالمشية في الاية المشية المطلقة يعني ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك ما اشركنا
لكنه لم يشأ ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لم يشأ عدم شرككم لانه تعالى شاء ذلك بالمشية
التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيتكم فارتكبتم بسوء اختياركم
الشرك وتركتم التوحيد والمراد بالمشية في الاية التي ذكرها الناصب المشية الاجبارية الاضطرارية وحاصل
هذه الاية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشية الاجبارية لما امكنهم الشرك لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه
لمنافاته غرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الايتين على هذا ولا تكلف في التاويل كما ترى ونظير هذه الاية
قوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلناكم امة واحدة قال المصنف رفع الله درجته السادس
في الايات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
اجيبوا داعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم
فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم وكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة
اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمى
من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا هنا انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول امر العباد بالمسارعة
في الخيرات من باب التكليف وقد سبق فائدة التكليف وانه ربما يصير داعيا الى اقبال العبد الى الله تعالى
وخلق الثواب والعقاب عقيب التكليف والبعثة وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما انه لا يجب
ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك لا يجب ان يقال لم خلق الثواب والعقاب
عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق ويحكم ما يريد واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة
والمامور به عاجز فالجواب ما سبق انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام في الخلق والتاثير لا
في الكسب والمباشرة انتهى اقول قد سبق ان العبد بطبعه لا يخرج عن الفعل والترك فلا حاجة له
في ذلك الى التكليف فبقي ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المصنف قدس سره
وقد سبق ايضا ان نفي السببية الحقيقية سفسطة لا يلتفت اليها وان المالك على الاطلاق انما يحسن
منه التصرف على الوجه الحسن فاذا تصرف لا على وجه يستحسنه العقل السليم يذم ويحكم عليه بالسفه واما
ما ذكره في الجواب من انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد مر مرارا ونحكم بابطال الكسب باي معنى
كان اثبته الله تعالى قال المصنف رفع الله تعالى درجته السابع الايات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة

به كقوله اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تعالى
خلق الكفر والمعاصي كيف يستعاذ به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو
الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله لكن الالطاف حاصلة كقوله تعالى
اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده
لبغوا في الارض فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق ولا يستعاذ به فان الاستعانة
والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكر لانسد
باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق الاشياء وهذا من الترهات لا يتفوه به عاقل فضلا عن
فاضل انتهى اقول يتوجه عليه ان الخلق بدون كسب العبد لما لم يوجب عنده ثوابا ولا عقابا فلا حاجة الى
الاستعاذة والقول بان الاستعاذة من الخلق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الخلق الى الكسب مردود بان هذه
التادية ان كان بالجبر فيلزم ان يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعاذة
فيه عن الله تعالى فتدبر قال المصنف رفع الله تعالى درجته الثامن الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى
انفسهم كقوله تعالى حكاية عن ادم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين
وعن موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من
بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم فهذه الايات
تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اعتراف الانبياء بكونهم
فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا وفيه التنازع فان كل انسان يعلم انه فاعل للفعل
ولكن الكلام في الخلق والايجاد فليس فيها دليل لمدعاه انتهى اقول يدفعه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
والضرورة قاضية بذلك ايضا وقد مر ابطال ما في احتمال الكسب من الهذر والفساد فلا يتم الا العناد قال المصنف
رفع الله تعالى درجته التاسع الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم
كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم
مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقوله
اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ما يكرهه المعترف له وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله الا ترى
الى قوله تعالى يوم القيمة فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اي كان هذا جزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكل
هذا يدل على ان للعبد كسبا يواخذ يوم القيمة ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا
لفعله وموجدا اياه فليس فيها دلالة على مقصوده انتهى اقول يتوجه عليه ان ما حكم به بديهة العقول

السلبية او البرهان العقلي لا يظهر خلافه في الآخرة للموقف من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من
الآية لا تدل على ارادة ما اخترعوه من الكسب الذي لا محصل له لظهور ان الكسب في الآية ليس بالمعنى الذي
اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو في ذلك مطالب بالبيان ودونه خرط القتاد قال المص
رفع الله تعالى درجته العاشر الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يحصل منهم من التحسر في الآخرة على الكفر وطلب
الرجعة قال الله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون
ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون
من المحسنين انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول التحسر وطلب الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعمال
الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من المليين كالمعتزلة واتباعهم
وليس في هذه الآيات دليل على دعويهم انتهى اقول قد عرفت ان الكسب والاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه
بمعزل عن لغة القرآن واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد الشركاء لله تعالى فهو اولى بالاشعرية المثبتين
للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب وكونه مؤثرا في وصف الطاعات والمعصية
يستلزم ما هو اشد من الشرك الذي توهمه من قول اهل العدل باستناد افعال العباد اليهم كما مر بيانه بل يلزمهم
فيه مشاركة المجوس بل النصارى حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة كما سبق قال المص رفع الله تعالى درجته
هذه الآيات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فاعتقد فضلاؤهم وهل
يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراء ظهوركم الا انا اطعنا الحيوة الدنيا واثرناها
على الآخرة وما اعتقد عوامهم في الانقياد الى قول علمائهم واتباعهم في عقائدهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف
تركتم هذه الآيات وقد جاءكم بها النذير وعمرناكم ما يتذكر فيه من تذكر الا انا قلدنا اباءنا وعلماءنا من غير فحص
ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلائق وبلوغ الحجة الينا فهل يقبل منهم هذين القبيلين وهل يسمع كلام الفريقين
انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت فيما سبق ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد ثبت
في كل الفصول ان استدلاله بالآيات اسناد الافعال خلاف مقصوده فهي نصوص مخالفة لمدعاه والعجب انه
يفتخر ويباهي بانيابها ثم يقول ما اعتقد علماؤهم وعوامهم فنقول ما اعتقد علماؤهم فانهم يقولون يوم القيمة الهنا كنا
نعلم انك لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة فان تعذبنا فنحن عبادك
وان تغفر لنا بفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت واما اعتقد عوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمدا
صلى الله عليه وآله وسلم امرنا بان نكون ملازمين السواد الاعظم فقال عليكم بالسواد الاعظم ورأينا ان في امته
عليه السلام السواد الاعظم كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل اعتقادهم ورأينا ان المعتزلة
ومن تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم ويستعملون التقية ويتبرؤن من كل شاهق الى شاهق وينسبهم
انهم معتزليون او شيعة فيتنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى اقول

قد بينا فيما سبق ان النص ليس ما ترجمه من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة
القرائن الواضحة واما ما ذكره من ان الآيات كانت دالة على خلاف مقصود المص فمبناه في ذلك كما مر على ان
لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الآيات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكذا ما ذكر فيها بلفظ
الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب لم يجئ في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المجلبة والمفارقة
ولا بد له عليه باحدى الدلالات الثلاث باحتمال ارادة الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف مقصود المص محال
لمقصود الله تعالى ايضا فلا يقدح في استدلال المص بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي و
اما ما ذكره الناصب في تقرير عقيدة علمائه فهو مما لا يبيض وجوههم اصحابهم الله تعالى في ذلك ويقول
لهم كيف يصح دعواكم انه لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء مع انكم اثبتم صفات سبعة زائدة قديمة
وانكرتم كونها مخلوقة لي وانكم منسوبون الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن انفسكم الفعل واثبتم الكسب بالمعنى
الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانك ان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك
فيشترك في ربقته اهل الاسلام لا اختصاص له بالاشاعرة واما التصرف كيف شاء فان اريد به انواع الاضافات من النقص
والعقاب الذي يستحقها المكلف في استحسان العقل فصادق لكن لا ينفعه وان اريد به التصرف بالحسن والقبيح
فهو سبحانه منزه عن القبيح فتبرؤ بذلك على وجوه ضراعتهم واما ما ذكره في عقيدة العوام فهو مخدوش بمسموع اذ
يقول الله تعالى لهم في رد ذلك من اين علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم من سواد
الاسلام ولم ما تبعتم وما علمتم ان خروج الشيعة والمعتزلة وتفنيهم انما كان منكم ومن كثرة سوادكم سوق الله تعالى
وجمعكم ولم ما تذكرتم ان اهل الحق كانوا في زمان كل نبي قليلون واهل الباطل كثيرون وانما المعنى بالسواد الاعظم
ما تركه النبي عليه السلام في امته من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصفه في الحديث المشهور بان احدهما اعظم من
الآخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما قرتي اعين المؤمنين ونوري ابصار المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد
ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال لو ان فقيها على
راس الجبل لكان هو الجماعة ويعضده قول بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد او ان يطلع
عليه الا واحد بعد واحد وقال الشاعر شعر خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون فقليل
قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد بطلب من غيره ان يفعل فعلا
فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه ولهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويعظه
ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على
فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستطرفه ويتعجب العقلاء من فعله وهذا كله دليل على انه فعله ويعلم بالضرورة
الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين امره بايجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا
موجدين لافعالنا لما صح ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول الطلب من الغير الفعل ونهيه

عن الفعل الحكم الضروري بانه فاعل للفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد ظهر لنا ان هذا محل النزاع
فان صدور الفعل عن احدنا محسوس ولهذا نطلبه وننكله ونزجره ونعده ونوعده وكل هذه الامور واقعة ليس محل النزاع
الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن نباشره فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانما يتحدان
او متغايران وهذا ليس بضروري ومن ادعى ضرورية هذا فهو مكابر لمقتضى العقل ومخالفة الضرورة فيما ذكر ليس في
محل النزاع فليس له فيه دليل انتهى اقول لما اعترف الناصب بان صدور الفعل عن احدنا محسوس فاحتمال صدوره
عن غيره يكون سفسطة وانكار المحسوسات وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل والتجاوز عن [illegible]
العقل فتامل قال المصنف رفع الله تعالى درجته ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لا خلاف في ان
الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن بعضها كالظلم
والجور ولا يصح ذلك اذا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال له ايت بفعل الايمان والصلوة ولا تات بالكفر والزنا
ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المامور قادرا عليه حتى لو لم يكن
المامور قادرا على المامور به لم يصح ومن امر غيره فان العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل والجنون
ويقولون انك تعلم انه لا يقدر عليه فلم تامره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات مع الكتاب فيبلغ
اليها ما ذكرناه ثم انه لم يخلق الحيوة في تلك الجمادات وبعد ذلك فيها الاجل ثم يقتلها لانها لم تمتثل امر الله ورسوله وذلك معلوم البطلان
ببديهة العقل انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى قول امر الانبياء عباد الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء
لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل بل يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب المباشرة ومختارا
وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت ان الاشاعرة ينفون
اختيار العبد في كسب الفعل ويثبتون كون قدرته مؤثرة في الفعل بسبب جهة موجدة لا بواسطة بين الامرين فكلامه
ذلك لا يلزم الاشاعرة وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى اقول فيه ما مر وستعلم انه لا محصل للكسب
الذي رام به الاشعري مفرا عن الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه على الجبرية سواء بسواء ولا يحصل له من كسبه سوى تطويل
المسافة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة هذيان فكلما ذكره المصنف يلزم الاشاعرة وما لا فرع به
قال المصنف رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا ولا الاستدلال
على العلم باثبات الصانع والاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق الاجماع
للادلة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا
المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة
فسد عليه باب اثبات الصانع وايضا اذا كان الله تعالى خالقا للمعجز من القبايح وغيرها لم يمتنع منه اظهار
المعجز على يد الكاذب ومتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد عليه باب اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وايضا اذا
جاز ان يخلق الله تعالى القبايح جاز ان يكذب في اخباره فلا يبقى وثوق بوعده ووعيده واخباره عن احكام الآخرة

والاحوال الماضية والقرون الخالية وايضا لجزم بخلقه القبايح ان يدعونا اليها وان يبعث علينا ويحث ويرغب
فيها ولو جاز ذلك لكان يكون ما رغب الله تعالى فيه القبايح فيرتفع الثقة بالشرايع ويقع التساهل بها وايضا لجاز منه
ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويسد وجه بذلك العقاب الملزم في دين الاسلام
جاز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى زينه في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله
تعالى صدنا عنه وزين خلافه في اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلالة والكفر
وكون ما خصمهم عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع بان ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا
مستحقين للجواب انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول في هذا الفصل استدل باشياء عجيبة ينبغي ان
تجعل الظرفاء مضحكة لهم منها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال
بصحة النبوة على كون العبد موجدا لافعاله وذكر في وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا وهو انا استدللنا على حدوث
العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد
موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضاحك اما اولا فلانه حصر حدوث العالم
في افعال الانسان ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وساير الاشياء
الحادثة بوجوب وجود المحدث وكان هذا الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا
لان يباحث لدناءة رتبته في العلم ولكن ابتليت بمناظرته فصبرت واما ثانيا فلانه استدل بلزوم عدم
كونه صادقا على كون العبد موجد فعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة
بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون
العبد موجد فعله واين يفهم هذا من الملازمة ثم ادعى لا افضاء الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات
خرافات وهذيانات ولا يتفوه به الا امثاله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه خالقا للقبايح
بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبناه في محاله وجواب
هذا وما ذكر بعده من ترتب الامور المنكرة على خلق القبايح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد
وغيرها انا نجزم بالعلم العادي وبما جرى من عادة الله تعالى انه لم يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كساير
المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا فكل ما ذكره من لزوم خلق
تزيين الكفر في القلوب عوض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من اعتقاد الحقيقة يمكن ان يكون كفرا وباطلا
فلا يستحقون الجواب فجوابه ان جميع هؤلاء لا يقع عادة كساير العاديات ونحن نجزم بعدمه وقوعه وان جاز
عقلا اجيب لم يجب عليه تعالى شيء ولا قبيح بالنسبة اليه انتهى اقول يناسب ما اطرء الناصب من الضحك
على المصنف قدس سره قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون و[illegible] الآن سر قوله تعالى
فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من ان المصنف حصر حدوث العالم في افعال الانسان

خطائك بانه من اين فهم هذا الحصر في قول المص افعالنا مع ان استعماله لتغليب الغائب على الشاهد قرينة ظاهرة على انه اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سواء كان انسانا او حيوانا عجما وعلى تقدير ان يكون المراد افعال الانسان لان المكلفين فلا يقتضي الحصر ايضا لانه لو رجع ذلك لدل بمفهوم اللقب الضعيف مع ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن وجه للتخصيص بالذكر ظاهر وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر يجوز ان يكون لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وعدم المستند لو بحال المكلفين على حال الواجب من لا تدبيرهم على الموجودات الثور والحمار وغيرهما من الحيوانات العجم وبهذا يظهر فساد قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الاشياء الحادثة اه وذلك لما اشرنا اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلال الله تعالى من الحوادث على احتياجهم الى الله بل هذا الفرض الكلام ولا استدلال الملائكة بها على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا كما فرضه الناصب الهالك فمن الذي يستدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا دليل على انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية وتمرغه في المراتع الحيوانية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المص استدل بلزوم عدم كونه تعالى صادقا على كون العبد موجد فعله ولم يذكر الملازمة اه ففيه ان المص ذكر بيان الملازمة لذلك بتمهيد هذا بقوله وايضا اذا جاز ان يخلق الله القبائح جاز ان يكذب في اخباره واذا لم يعلم الناصب كما هو ذلك بمجرد ان التفريع على غير ترتيب اللف فلا لوم على المص فيه من قبيل ما قيل شعر على نحت القوافي من معادنها فما علي اذا لم يفهم البقر واما ما ذكره ثالثا من انه استدل المص بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجد فعله واين يفهم هذه الملازمة اه ففيه ان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من له ادنى فهم من العوام يفهم بقرينة محل النزاع ان المراد هو ان العبد موجد لفعله دون الله تعالى وقد صرح المص به ايضا في عنوان الدعوى وفي اثنائها بان كثيرا من اللوازم المذكورة سابقا وانما اجمل هنا رعاية للاختصار اعتمادا على السياق والسباق ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة التي الزمه المص على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة وقد بينا لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجحود على ما هو الا بالحمار والجمار واما ما ذكره في جواب باقي كلمات المص وبنى فيه على العلم العادي وعلى انه لا يجب على الله تعالى شيء ولا قبح بالنسبة اليه فقد تقدم فيما مر ما يغنيك عن الاعادة والله ولي الافادة **قال المص** رفع الله تعالى درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها الاخر حتى يكون افعاله كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه الترهات واني يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم والعبث من افعال العباد ولا قبح بالنسبة اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل محذور نشأ من عدم هذا الفرق الا ترى ان الله خالق

السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم والعبث هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الهلاك انتهى ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح في افعال الانسان ويدعي ان لا قبيح والشر في الوجود الا افعال الانسان وذلك باطل فان القبائح غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله فاذا قال بانها مخلوقة فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك كلها لعالم معه ولحشرها فاذن يلزم ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى **اقول** قد تقدم ايضا بيان قبح ما قالوا ان لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما ذكره هنا في بيان الفرق من تمويه المظلم عين ما نقلناه سابقا عن شارح العقائد ويتوجه عليه ما اوردناه ثمه وحاصله ان خلق الله تعالى السواد في الاجسام وصدوره عنه انما يقتضي اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب مسود الله تعالى ووجه حال الكلامي الذي يحق فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على القول بكونه فاعلا خالقا للسواد وبه يندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد ومصدره وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا يتصف سبحانه وتعالى بكونه مسودا او يتصف زيد الذي هو المفعول في الحقيقة بكونه اسود وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والآكل والشارب والزاني والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين جدا بحسب العقل وبحسب فان الظالم مثلا بمعنى فاعل الظلم ومصدره والاسود من يقع عليه السواد ويقوم به لا فاعله ومصدره ولكان في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما عرفناه فالسواد والبياض كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا تلك المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل العدل اليها هذا وما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب ونحوها من الحشرات المؤذية قبيحة واوردها نقضا على اهل العدل فقد عرفت مرارا دفعه بابلاء الفرق بين ما اورده نقضا والزاما وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد **قال المص** رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم الحاق الله تعالى بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله تعالى فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا للافعال كلها ولكل هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات الردية انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ونحن نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا ايضا نشأ له لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء فالسب والشتم له انكانا مخلوقين لله تعالى فيما فعل

العبد والمدية للفعل لا الخلق فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه نعم بالسفهاء نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى قدر في الازل شقاوة الشاتم لله والساب واراد دخوله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار فاي سفه في هذا انتهى اقول استعاذة الناصب الشقي من ذلك كاستعاذة الشيطان لما يفعله من الاغواء والدعوة الى الشر وهو كما اخبر عنه تعالى بقوله وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الآية وقد علم مما ذكرناه قبل ذلك ان ما ذكره الناصب هنا كله سفه وحماقة استحقها بجوزه من اسناده الله تعالى للعبد مما جعله عليه في الازل من الواجب الحتم فان القائل بذلك لا يستحق الا الصفع واللعن والشتم قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواط لجاز ان يبعث رسولا هذا دأبه ولو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى السرقة والزنا واللواط وكل القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له وسب رسوله وعقوق الابوين وذم المحسن ومدح المسيء انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول لو اراد من نفي جواز بعثة الرسل بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله شيء وان اراد نفي هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا وان اراد الوقوع فنحن نمنع هذا لان العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا فهو محال عادة والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفته مرارا ثم انه صدر كلامه بلزوم مخالفة الضرورة واي مخالفة للضرورة في هذا البحث انتهى اقول مختارنا الشق الاول ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب بالمعنى الذي ذهب اليه اهل العدل لا يقبل المنع وثانيا الثاني فنقول العقل السليم اذا لاحظ ذات الله المتصف بجميع صفات الكمال المنزه عن ثبات النقص والاختلال يحكم بامتناع ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم العادي يفيد عدم وقوع هذا انما هو مبني على العلم العادي او على وجدانهم فان العادة كما ذكرنا سابقا لما جاز التخلف فيه فلا يبعد مع ذلك افادة قطعية بنفيه ما نحن فيه من تزلزل العقيدة الدينية وبما قررنا ظهر ان ما ادعاه المص عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فاستفهام الناصب عن ذلك دليل على قلة فهمه او مكابرته وانكاره للضروريات كما هو عادته وعادة اصحابه

قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اشد ضررا من الشيطان لان الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئه الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ولان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله تعالى فانه يضطرهم الى القبائح ولو كان كذلك لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان وان يذم الله تعالى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى

قال الناصب خفضه الله تعالى اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة والاجتراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى يخلق كل شيء والتعذيب مترتب على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لان له غاية وهي دخول الشقي في النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بما شاء ليس بظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بما شاء ليس بظلم ثم ان الله تعالى ان خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو باشره وكسبه فان الله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية في الآفاق والانفس فهذه كلها اللطف من الله تعالى والشيطان يغري بالاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف النافع الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضار المضل ومن اين لزم هذا انتهى اقول قد مر مرارا وسيجيء ايضا ان الكسب لا محصل له وان خلق الكفر قبيح ومن العجب استدلاله على عدم قبح الكفر بانه غاية دخول الشقي في النار فان الكفر لو كان فعل الكافر كما قال به اهل العدل كان اولى بان يجعل ذلك غاية لدخوله في النار كما لا يخفى واما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة لا يجوزها احد من العقلاء اذ فقد الحياء ونفي النفس عن الوفاء واما ما ذكره من ان تصرف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم فمردود لوجه الظلم فيه وان التصرف الكائن على الوجه الحسن حسن والا فقبيح واما ما ذكره من ان الله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية الخ ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا لله تعالى بدون مدخلية للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي ارتكبوه هربا عن الجبر فاي اثر لبعثة الانبياء وبث الدلائل في الهداية واي مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تعالى مبتدئا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ام نجعل المتقين كالفجار انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لا انه يجب على الله تعالى اثابته فالله تعالى متعال عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة المراد به نفي الوجوب على الله وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرناه مرارا فلا يلزم المحذور انتهى اقول ما ذكره هنا مدفوع بما ذكرنا مرارا سيما في الفصلين المتصلين بهذا وبالجملة ان العبد انما يستحق الثواب او العقاب بالكسب لو كان الكسب بالمعنى الذي اراده منه فعلا واثرا صادرا عن العباد وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء الحجة عن الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر في الكافر لزم ان يكون قد خلقه للعقاب في نار جهنم ولو كان

كذلك لم يكن لله عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا يعد نعمة كمن جعل لغيره سما في حلوا وطعمه فانه
لا نعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل على انه منعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا
نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك وايضا قد علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام انه ما من عبد الا
ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا من غرايب الاستدلالات
فان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة والهداية اعظم النعم وارسال الرسل وبث الدلائل العقلية كلها
نعم عظام والكافر استحق دخول النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ثم ما ذكر من
لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة
فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه آثر الكفر وجهه واختاره قلنا في مذهبنا ايضا
كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المعلوم
من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما
عليه وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاستدلالات ترهات ومزخرفات انتهى اقول فدعوى
ان الكسب غير معقول او غير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره من ان ما قاله المص من لزوم عدم كون
الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار ففيه ان المص قدح بالالزام والحجة قال لو كان خلقه
للعقاب في نار جهنم لم يكن لله عليه نعمة اصلا فان نعم الدنيا مع عقاب الاخرة لا تعد نعمة اه فمع تصريح المص
بالالزام كيف يصح ما ذكره الناصب من الالزام واما ما ذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه آثر الكفر آه فلا
ارتباط له بما قبله من الالزام فلا يقوله المص في هذا المقام وانما ذكره الناصب واشتغل بجوابه تزيفا لعنان
تامل الناظر عما في كلامه السابق من الفساد وايقاعه في ذهابه ثم ان ما يتراءى فيه من الفساد ليس سوى
ما استند له هو بقوله فان قال الخ واجاب عنه بقوله قلنا آه مع ان جوابه هذا مبني على الكسب المذكور
كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب على الله ان ينعم على الكافر وهو المعلوم من ضرورة الدين لكان الولى
آه فدليل على سوء فهمه وبعده عن مرتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته ناشية
من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى يلزم من علمنا بداهة او وجوبا شمول نعمة الله تعالى المؤمن
والكافر ان يكون واجبا عليه تعالى انعامه للكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي
عرفته سابقا مما لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله
النار باي وصف كان الكافر آه ففيه ان المص لم يدع وجوب تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يعذب
بالنار مع كفرانه للنعمة بل قال قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله تعالى عليه نعمة آه وذلك
لا يستلزم شمول جميع النعم لشيء من العباد فضلا عن الكافر ثم ما ذكره من الملازمة المدلول عليها
بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان

الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب ان لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم
السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الآخرة وفعل فيه ما يلجئه
الى فعل ما يوجب عذاب الآخرة كخلق الكفر والضلالة فيه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو
المفوت بكفره لنعم الآخرة يكون نعم الدنيا في حقه مستقلة بها فلا يلزم عدم كونه منعما عليه اصلا كما توهمه
الناصب الراسب في العذاب الواصب قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها صحة وصف الله تعالى
بانه ظالم وجائر ومفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا للجائر الا فاعل الجور ولا للمفسد الا
فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الآخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم
سمي ظالما ويلزم ان لا يسمى العبد ظالما ولا سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذه انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول قد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره فالفعل تارة يطلق ويراد به الخلق
كما يقال الله فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعمال وعلى التقديرين فان خالق الشيء لا يكون
موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه لكان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا فخلق الظلم لا يقال انه ظالم
وقد ذكرنا ان الخصم يعرف بين هذين المعنيين ولو عرف لم يستدل بامثال هذا انتهى اقول قد عرفت ان ذلك
الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب المباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع في لغة
ولا قرآن ولا سنة واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء خلقه فمع حقيقة منع للمقدمة
التي استند المص عليها بقوله ولهذا يصح اثبات احدهما حال نفي الآخر بقوله ولانه لما فعل العدل سمي عادلا
فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما فلا يلتفت اليه وايضا يتوجه على ما قدمه ما قدمناه ونزيد عليه ههنا ان تفصيه
لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك الشيء مبني على ان الوصف انما يترتب على الكسب وهو اول المسألة
وبالجملة من لم يثبت عنده للعبد معنى سوى الخلق يتجه عنده ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة
من جهة الخلق والمانع لحجة مكابر لا يلتفت اليه قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم المحال لانه لو كان
هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرتنا ودواعينا اولا والقسمان باطلان اما الاول
فلانه يلزم منه عجزه تعالى لم يحتاج عليه العبد لانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعي
من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع منه عنده ولان القدرة والداعي ان اثرا في المطلوب والا
كان وجودهما كوجود اللون للانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا اثر للون والطول
والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل ما لا داعي له جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا
واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى خلق تلك الافعال من دون قدرهم ودواعيهم حتى
يوجد الكتابة والنساجة المحكمات ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع
شرب الماء من جائع في الغاية الريان في الغاية مع تمكنه من الاكل ويلزم تجويز ان ينقل النملة

للجبال وانه لا يقوى الرجل الشديد القوة على دفع نفسه وان يجوز من الممنوع المقيد العدو ان يعجز
القادر الصحيح من تحريك الانملة وفي هذه زوال الفرق بين القوي والضعيف ومن المعلوم بالضرورة
الفرق بين الزمن والصحيح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نختار القسم الثاني وهو ان
خلقه مع ان افعالنا لا يتوقف على دواعينا وقدرتنا وما ذكر من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره
من المحالات العادية فهو استبعادات والاستبعاد لا يقدح في الجواز العقلي نعم عادة الله تعالى جرت
على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاز وجوده عقلا بدون اليد
والقلم ولكن هو من المحالات العادية كما مر غير مرة وما ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرين
في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة
كالاحراق الذي يقع عقيب مماس النار عادة ولا يقال لا فرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذ لا يجري
العادة بحدوث الاحراق عقيب مماس الماء فكذلك لم يجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون
بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى اقول يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره
المصنف دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من
جريان العادة تشكيك في البديهي وسفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب
وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها
تجويز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك لان في الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او
محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا في الحقيقة فلان يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة
اولى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب والمباشر وخالق
القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبيح بالنسبة اليه كما في خلقه سيما ما هو قبيح بالنسبة
الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى اقول قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي
اخترعه الاشاعرة لم يجئ في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا
حيث لا قبيح بالنسبة اليه فكلام فاسد قبيح ضرورة ان القبيح قبيح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مرارا
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى
لا غير او منهما معا بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل او لا من واحد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه
الظلم حيث فعل الكفر وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد وهذا ابلغ
انواع الظلم والثالث يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو واياه وكيف
يبرئ نفسه من المؤاخذة مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله وايضا
يلزم منه تعجيز الله تعالى اذ لا يتمكن من الفعل بتمامه بل يحتاج الى الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب

وهو ان يكون للعبد تاثير في الفعل واذا جاز استناد اثر اليه جاز استناد الجميع اليه فاي ضرورة تحوج الى
التزام هذه المحالات فما نرى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا الى الله هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها
وتبرأ منها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نختار ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد
كاسب للفعل ومباشر له ولا تاثير لقدرة العبد في الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم
لا يلزم اصلا لانه يتصرف في ما هو ملكه والتصرف في الملك كيفما شاء المالك لا يكون ظلما ثم ان تعذيب العاصي
بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما نرى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم
الى هذه النقائص فنقول انا اخترنا الذي دعانا الى تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك
الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق مثل الرب وهذا ابعد خطأ الشرك وهم يتبرؤن من الشرك
انتهى اقول قد عرفت ان ليس في القول بالكسب الا كسب خطيئة وان التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح
وظلم وبهذا يعلم ايضا خطاء ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب
اذ لا اختيار للعبد في المحلية التي هي احد معاني الكسب على رأي الاشاعرة فلا وجه لاستحقاق المدح
والذم باعتبارها واما ما اخبر به الناصب من الامر الداعي لاصحابه الى تخصيص الخلق بالله تعالى فليس فيه عن
الصحة خبر ولا عين ولا اثر لما مر ان الشرك ومماثلة العبد للرب في الخالقية انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا
بان العباد وافعالهم من مخلوقاته تعالى وان قدرتهم وتمكينهم منه تعالى وان ما يختص بخلقه تعالى من الجواهر الملكوتية
والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يختص العباد بخلقهم له من بعض الاعراض
التي اكثرها يليق بالنفي والاعراض والذم والاعتراض ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تعالى في
خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة موجبا للشرك المهروب عنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية
والتعين والهوية والصفات الزائدة والرؤية على مذهب الخصم موجبا للشرك المهروب عنه فان المشاركة
في هذه المذكورات اصح من ذلك كما لا يخفى على المتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه
يلزم مخالفة القرآن العظيم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل اما الكتاب فانه مملو من اسناد الافعال
الى العبد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله
اني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا تحقق لهذا الشخص البتة وقوله من عمل صالحا
فلنفسه ومن اساء فعليها ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوكم
احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات ام
نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ولا وجود لهولاء
ثم كيف يامر وينهى ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه وقال النبي صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل
ميسر لما خلق له نية المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا

بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به والرضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا
ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق جواب
كل ما استدل به من ايات الكتاب العزيز ثم ان تلك الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال
بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اى عملكم والله خالق كل شىء وهو العبد شىء
فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل وايضا تلك الايات معارضة
بالايات المصرحة بالهداية والضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهى محمولة على خلافها
كما هو الظاهر تهافت فنقول ان الظواهر اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا فى المسائل النقلية ووجب الرجوع
الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد كفانا فيما سلف من الكلام ما يغنى فى اثبات هذا المقصد واما ما استدل
به على تعدد الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فالمراد بالخالقين هناك ما يدعى الكافرون من الاصنام
فكانه يقول لهم تبارك الله الذى هو احسن من اصنامكم الذين تجعلونها خالقين بزعمكم فانهم لا يقدرون
على خلق شىء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب والمراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين
لا انه تعالى ثبت لنفسه شركاء فى الخلق ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى واذا ذكر الله وحده
اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون اقول قد سبق
دفع اجوبة الناصب على التفصيل الذى يرتضيه اصحاب التحصيل فليرجع اليه واما ما ذكره من معارضة تلك الايات
بالايات الدالة على ان جميع افعال الله تعالى بقضاءه وقدره فمردود بان الايات التى استدل بها المصنف من قوله تعالى
تبارك الله احسن الخالقين ونحوها خاص والتى استدل بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام على الخاص كما تقرر فى
الاصول بان يراد من الايات العامة ما عدا افعال العباد فلا معارضة وايضا لما اختلت الادلة العقلية
للاشاعرة وقد اقمنا الدلائل العقلية الدالة على مذهب اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الايات لمطابقتها
العقل وصرف الايات التى تمسك بها الاشاعرة عن ظواهرها لمخالفتها اياه واما ما ذكره فى تأويل قوله تعالى تبارك الله
احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب حفظ ظاهره مع ان كلا من التأويلين الذين ذكرهما واه من نسج
العنكبوت واسخف من تأويلات ملاحدة الصوفية واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب
حالهم ما قال تعالى الخ ففيه ان هذا خروج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من يسمى بالصفاتية القائلين بالصفات
الزائدة المشاركة لذاته تعالى فى القدم واستغنائها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من يسمى باهل العدل
والتوحيد لتنزيههم عن مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى واما المشاركة التى توهمها الناصب من القول بخلق
العباد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا قال المصنف رفع الله درجته المطلب الحادى عشر
فى فسخ شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منها الخروج عن العقيدة
ونحن نذكرهما ونبين ولا لنهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبى عليه السلام الاول قالوا

لو كان العبد فاعلا لشىء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثانى يلزم منه الجبر لان الفاعل الذى
لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل
على الترك حالة الايجاد او لا والثانى يلزم منه ترجيح احد طرفى الممكن على الاخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه
بالنسبة اليه ما فى نفس الامر وبالنسبة الى القادر المرجح كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوى بغير
مرجح وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب لم يمكن حصول المرجح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع
وقوعه حالة التساوى ففى حالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجح فلنفرض
وقوعه فى وقت والراجح فى آخر فترجيح احد الوقتين باحد الامرين لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم
ترجيح احد المتساويين بغير مرجح وينتهى الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب والا
غير مقدوره ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثانى ان كل ما يقع
فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل ما لم يقع فان الله تعالى قد علم فى الازل عدم وقوعه وما علم الله
تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع والا لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو
وقع انقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى قال
الناصب خفضه الله تعالى اقول اول ما ذكره من الدليلين للاشاعرة قد استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح
بجميع مقدماته كما ستراه واضحا ان شاء الله واما الثانى مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام الرازى
على سبيل النقض ولم يجعل من دلائل الائمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض فى شبهة فائدة التكليف والبعثة
بهذا التقرير ثم ان هذا الذى ذكره فى لزوم سقوط التكليف ان لزم القائل بعدم استقلال العبد فى افعاله
فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول انا ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز
انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز انقلاب
ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته
لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا فى مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم فى مسئلة
علم الله بالاشياء قال الامام الرازى ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه
حرفا وقد اجابه شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى اقول الدليل الثانى ايضا مما ذكره صاحب المواقف
وشارح التجريد بعنوان الاستدلال ولم نره فيما وصل الينا كتب فخر الدين الرازى بصورة النقض ولعله
ان صح انه سماه نقضا فقد جرى منه ما قيل ان تحصيل المعارضة نقض بان يقال لو كان دليلكم صحيحا لما صدق
نقيض مدلوله لكن عندنا دليل على صدقه فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا مشاحة فى الاستدلال والظاهر ان
الناصب لما عجز عن فهم ذلك الدليل احتال فى ذلك بتسميته نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوجه على
مقدماته من المنع والنقض وسبيل هذه المجلة لا يذهب الا على من هو مثله فى الجهل باطراف كلام الاقوام

واما ما ذكره من ان ما يلزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسئلة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق وسيجيء
من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلومات واما اذا قلنا انه تابع لها كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى
ثم لا يذهب عليك ان الناصب ادعى ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها
واحدا والظاهر انه اراد اظهار قدرته او قدرة اصحابه على ابداء الوجوه المتعددة في ذلك وان كان تلك الوجوه بعد في
بطن العدم فافهم قال المصنف رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض في
الاول من وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الا
خروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده عنه ويمكن عدمه
فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن
شوائب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل
لا غيرها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومراد نافي
الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر او لا وكل من لا يتمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم
تمكنه عدم الامكان الذاتي لفعله او عدم حصول الشرائط ووجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى
اقول ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من الاختيار قبل الفعل وبعده خروج عن البحث لان
الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل وما لم يتحد اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر
من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل من تحقق الدواعي والارادة الجازمة
من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار
والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة بل يحققه لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة
له وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة ان يكون الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون
لحركة ايجاد وهو المراد وايضا من المقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا
للاختيار لما وجد فاعل مختار اصلا اذ حين الوجوب لا يبقى التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في
الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون آه فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما
يجب بتعلق ارادة العبد به وهو انما يحصل بعد العلم بالنفع باختياره وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق آخر
متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها والحاصل
انا نريد فعلا واحدا والعقل يجد بعد التامل والتفصيل انه قد حصل هنا تعلق الارادة بهذا الفعل
وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد
ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا يوجب الفعل وحيث اخترنا ان التعلق بالاختيار لا يلزم منه الا
ولكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال قال المصنف رفع الله درجته الثاني يجوز ان يترجح الفعل فيوجد

المؤثر او العدم فيعدم ولا ينتهي الرجحان الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر الا الترجيح
من غير مرجح قوله مع ذلك الرجحان لا يمتنع النقيض فليفرض واقعا في وقت فترجيح الفعل في وقت وجوده
يفتقر الى مرجح آخر فهذا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر الى رجحان آخر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح
موجود عند عدم وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل
ولم يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا
فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الآخر فلا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت وينتهي الى
الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل بلا ورود نقض انتهى اقول قد صرح المصنف بان الاول من وجوه النقض هو الحق
اشارة الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكره تكثيرا للاشكال وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المصنف مبني على
ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من جواز رجحان الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب في دفعه مأخوذ من الوجوه
التي ذكرها طائفة اخرى من المتكلمين او الحكماء في رد ذلك ولا يتم شيء من ذلك كما لا يخفى على من طالع هذا
المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة وكان بعض مشايخنا رحمه الله يبالغ في ذلك ويقول
هذا المطلب لا يتم بالاستدلال وان المحقق قدس سره اثبته في التجريد بدعوى البداهة حيث قال ولا يتصور
الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريره ما استدل به
من تقدمه من العقلاء فتوجه عليه ما توجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول للترجيح الى
في جميع اوقاته على العدم فيه ولم يلزم من البيان الا احتياج المرجح الى هذا الترجيح بل انما يحتاج اليه الترجيح في بعض
اوقات المرجح الاول على الوجود في بعض آخر منها واين هذا من ذاك تامل قال المصنف رفع الله درجته الثالث
لم لا يجوز ان يرجح القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة
من المتكلمين ومثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول
احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح المرجح والعطشان يحضره اناءان متساويان من جميع الوجوه
والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا
كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم
ان القدرة لا تصلح للضدين فالمتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا
مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور
عندهم وان فرض للعبد قدرة موجدة حال وجود قدرة الفعل لزمهم الا اجتماع الضدين او تقدم القدرة
على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين يسارعون في تناقض اقوالهم وتعاندها انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول اتفق العقلاء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بمرجح والحكم بديهي بتصور الطرفين

الوضوح لان هو امكان الممكن وتصور المحوّل الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم بديهة العقل
بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تميز الا يرى انك لو خليت الميزان اذا اشاروا
لذا اتجها وقال القائل ترجحت احدهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وجزم ببطلانه بديهة
فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز في طبايع البهائم
ولهذا تنفر من صوت الخشب وما ذكره من الامثلة كالجائع في احد الرغيفين وغيره فانه لا خلاف لحكم البديهي
يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه الجائع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى
كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي باطلة كما يرو حاوية والله اعلم واما قوله في الوجه الرابع
ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة للضدين آه فنقول في جوابه
عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد
واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار فاذا كان المذهب
ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك
فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج
بهذه الحجة فعلم انه من جهله وكودنيته لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وما هو مناف لها ثم ما ذكر انهم ان خالفوا
مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة على الفعل فهذا شيء يخترعه من عند
نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب وقالوا ان القدرة لا يصلح للضدين لان القدرة
عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون صالحا للضدين والا لزم اجتماع النقيضين انظروا معاشر المسلمين الى هذا الشارح
الجلي الذي احتاج مرقعة الحطب من شامي العراق حسب ان هذا الكلام حطبي يثرف كيف اتى بالدليل وجعله جزءا
المحذور الذي فضحه في اخر الزمان واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى الى نعم قد اتفق العقلاء على
ذلك لكن وجه كلام المص مع الاشاعرة المعزولين عن العقل انهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة
بلا داع يختص بها وتمسكوا بما ذكره المص من الامثلة الوجدانية وممن صرح بنسبة ذلك الى الشيخ الاشعري ايضا
سيف الدين الابهري الاشعري في مبحث الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر فليطالع اصحاب الناصب ذلك
فيها ومن العجب ان الناصب شتم القائل بذلك ولم يعلم ان ذلك الشتم يرجع الى شيخه وامامه ولم يتميز من
غاية البهت خلفه من امامه ونظير ذلك النسبة للحديث الذي وضعه المحدثون من الاشاعرة في شأن ابي
بكر وهو فيهم قال رسول الله عليه السلام وضع ابو بكر في كفة ميزان وجميع الناس في كفة اخرى
فترجح الكفة التي كان فيها ابو بكر ولا يلتفت الى ما نقل عن البهلول في رد ذلك من انه لو صح هذا الحديث
لكان في ذلك الميزان عيب البتة لانه كان رافضيا مجنونا لا يصير كلامه حجة على الاشاعرة ثم من هذا القبيل
ايضا قولهم بجواز تفضيل المفضول في باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابي بكر على علي عم مع روايتهم عن النبي

عليه السلام لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين
بل يقول ان تجويزهم تعذيب الله تعالى للانبياء والاولياء المطيعين واكرامه الفساق والاشرار العاصين ايضا
من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فافهم وبالجملة مخالفة صريح العقل
شأن الاشعري واصحابه المعزولين عن العقل فلا وجه لاستدلال الناصب على نفي قولهم بجواز الترجيح بلا
مرجح بكون ذلك مخالفا لاتفاق العقلاء واما ما ذكره في جواب الوجه الرابع فمدفوع بان المص قدس سره لم يمنع
صحة سوق المقدمات المذكورة في الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق شرائط صورتها واستلزامها لما قصده
من نفي الاختيار بل اراد ان مادة المقدمة المذكورة في الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة و
الاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا لا يصح بناء على ما اصّلوه من ان القدرة لا يصلح للضدين لان المتمكن
من الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالقدرة واجراء الترديد
فيه بانه اما ان يتمكن من الترك او لا وهذا نظير ما قيل من ان على تقدير نظرية كل من التصورات والتصديقات
لا يمكن الاستدلال على بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه
وان ادعى بداهة بعضها فقريبا في التقريب والقول بان ما ذكره الناصب من الفرض والترديد يجوز ان يكون
على جهة الزام اهل العدل مخالف لما اشتهر عنهم من كون ذلك الدليل تحقيقيا ولما ذكره الناصب سابقا من انه
دليل صحيح مجمع مقدماته فتأمل فعلم ان الناصب لجهله بقواعد المنطق بل لخروجه عن ذوي النطق وسلكه
المعقولات لم يفرق بين فساد مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو لتسليم
الناصب المقدمة التي ذكرها في قياسه الفاسد فان القياس ربما كان فاسد المقدمات اذا سلمت يلزم منها قول
اخر ولم يفهم ان المص لا يسلم بعض المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكره من ان قول المص ان خالفوا مذهبهم
من تعلقها بالضدين لزمهم الخ شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا ففيه ان كلام المص هنا مع ما
ذكره سابقا يرجع الى ايراد نقض على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كل شق الترديد ملزوما واقعيا او مطابقا
لمذهب المستدل بل يكفي فيه الفرض لان الغرض من الترديد حصر احتمالات الكلام والرد على كل منها
لئلا يرجع الخصم ويقول اني اردت معنى لم تذكره انت ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرت وكذا الكلام في
ما ذكره من نفي الاشاعرة لذلك المذهب فانظروا معاشر المؤمنين العقلاء الى هذا الفضول الهذيان
الكرباسي اصفهان انه لما اعتاد اصلاح فساد زرع شعيره بحمل الزبل من المزابل واستعماله في اصل
السنابل حاول اصلاح ما زرعه شيخه في خبيث ارض تعزيره بحمل ما خرج من مزبلة فمه وبالجملة ضيع
وقد قيل ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فكيف بالزبال الذي انتن منه البر والبحر وبالجملة اي ربط
لمرقعة الحطب اهل الحلة واي نسبة للحطب بالقرآن الخالي عن الاحجار المضلة والمظلة وانما يناسب
ذلك بحالة الحطب التي هي من اقطاعات بعض خلفاء الناصب او خليفة حال الحطاب من سوق المدينة

لاحراقه النار في باب بيت صاحب السكينة وقصد احراق الذين هم ثقلانا اكرم سفينة والحماقة الذي فتح الكتاب
ورفع عنه الامان واوضح سوء عاقبته على اهل الايمان حيث كره من ايران وامانه في النيران اعني خطأ القوم في الاد
ما دل الى النبي وو فقنا للدفع شره الذي اورثه لاهل التقى اعني نسخ كتابه الذي يشهد على سفه العرب بما لا يخفى وفقه
على علماء الازهر قال الشارح رفع الله درجته وفي الثاني من وجهين الاول العلم بالوقوع فلا تؤثر فيه فان التابع
انما يتبع متبوعه ويتأخر عنه بالذات والمؤثر متقدم الثاني ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي فيحصل
الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع
اجتماع النقيضين واذا كان ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له
اذ لا بد في العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما
لا فرق بين فرض الشيء وفرض ما يطابقه مما هو حكاية عنه وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض
المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا الوجوب ولا يلزم من تعلق
علم الله به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحجة اوردها
الامام الرازي على سبيل النقض الاجمالي في بحث التكليف والبعثة وهذا صورة تقريره ما علم الله عدمه من افعال العبد
فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد
والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ
التكليف واخوانه لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم
في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء وقال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على
هذا حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض
عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة
الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال
بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل
للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما
بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف وظهر ان الرجل السارق الحلي سرق هذين الوجهين من
كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل كما ذكر
حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع هذا المحذور
كما ستعلم وجواب الثاني من الوجهين انا لا نسلم ان الفعل الذي يتعلق به علم الواجب في الازل
ممكن بالذات واجب بالغير والمراد حصول الوجوب الذي يتعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات
واجب بالغير والمراد حصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير به الفعل اضطراريا وهو حاصل سواء كان

الوجوب بالذات او بالغير واما جواب شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم
بل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم وان اراد بالتابعية التطابق فلا نسلم
ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم المهندس الذي
يحصل به تقدير بناء البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت
ما قدره المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون
هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات
على النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدره علمه الفعلي في الازل
انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى اقول لا وجه فيما نقله الناصب لظهور خيانته في نقل ذلك
مرارا ولوضوح فلا ينافي ايراد الامام الرازي لذلك على سبيل النقض ايراد غيره من الاشاعرة اياها على طريق الاستدلال
كيف وقد صرح الشارح الجديد للتجريد في بحث العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا بذلك حيث قال ان
الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل
انفكاكهم عنها لاستلزامه خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع
للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم
الدور فاجابوا بانا لا نعني بالتابعية هنا التاخر حتى يلزم الدور بل اصالة موازنه في التطابق واغا جعله الله
تفاصيلهم فليرجع الى موضعه انتهى وبما ذكرناه من كلام شارح التجريد ظهر بطلان ما ذكره الناصب
من ان الامام سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة واما ما ذكره في جواب الاول من الوجهين
فيرد عليه بانه لما كان المفروض انه تعالى انما يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي سيقع فمن اين يحصل في
المعلوم اختلاف يوجب انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني منهما فيرد عليه بانه لو كان الوجوب
اللاحق نافيا لاختيار الفاعل لكان الله تعالى غير مختار فيما وجد من افعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد
وذلك وجوب لاحق فيكون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه وبطلانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك ان مدار
معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشأ
لم يفعله مع قطع النظر عن الامور العارضة الموجبة او المحيلة للطرف الاخر كما في الواجب والامتناع كما حصل
من علمه تعالى بالفعل وانه كخارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب اختياره بالنظر
الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه لشيء من الثواب والعقاب ويوضح ذلك انه اذا كان رجل حمال يعادته
في كل يوم ان ياخذ اجرة معينة على حمل قدر معين من الحجر مثلا من مكان الى مكان فامر سلطان قاهر ان
يوم يحمل شيئا من ذلك الاجرة المقررة او اريد به في تلك المسافة المحدودة بعينها فان قاهرية السلطان
واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار الحمال المذكور في ذلك الفعل لان الغرض انه كان بنفسه كل يطيق

قلبه لم انما لم تنفع اجبار السلطان له فعلا في ذلك الفعل مع ظهور انه لم يمكنه التخلف عن امره تلك السلطان فكما ان
حصول الغرض بالمعنى هيهنا لا يوجب سلب الاختيار لانه امر لاحق كذلك لا ايجاد الثاني من علمه لم يوقع احد
طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره فتدبر واما ما اورده على الجواب المذكور في
المواقف ايضا فكلام مستعمل ماخوذ عن بعض المتاخرين وقد اطال الناصب فيه بما لا طائل تحته لئلا يظهر انتحاله اياه
لكل احد بل افسده حيث قرره بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تامل في الذي التي
نقلناها من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علمه
بانه يبنيه يدل على علمه بخصوصيات البناء قبل ان يصنعه لا نه تعالى الا انا لا نسلم ان علمه بافعال العباد
كذلك وانما يلزم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم وثبت عندنا ذلك بعد والا لم يكن علمه بافعالهم فعليا
فلا مدخل له في وجوب هذه الافعال ان اشاعرة الحاكم صاحب الشبهة وههنا دفع آخر تركناه على في الاقلام الضيق
المقام قال المص رفع الله درجته واما المعارضة في الوجهين فانهما آتيان في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول
في الازل لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك والا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا لا على الفعل
لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان ترجح احد الطرفين على الآخر والا فان لم يترجح لزم وجود الممكن القاعد
من غير مرجح فاذا كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله تعالى لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب
لزم الجبر والا تسلسل ودفع الشارع من غير مرجح كما تقولون انه هنا نقول نحن في حق العبد انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في كتابه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله
قادرا مختارا لا مكان اقامة الدلالة بعينها فيقال لو كان مع موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن
من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره اجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة
اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة
واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى
فظهر الفرق واندفع النقض قال هذا الجواب مرجله تشكيكات امام الناس فخر الدين الرازي وقدوة سلطان
المحققين قدس سره في التجريد بما قرره الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ يقال لم يمكن الترك مع
الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان
توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكر غيره في المدلول مع الاشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقد اشار صاحب
المواقف ايضا الى الجواب المذكور في شرحه لمختصر ابن الحاجب حيث قال في بحث الحسن والقبح منه ان تعلق ارادة
تم قديمة لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين قدس سره في حاشيته بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي
يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم الاثر وان اراد التعلق المعنوي فقد يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق

الحادث الذي به الحدوث ولو قيل بان ارادته تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد
ولا حاجة له الى تعلق آخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه
كما صرح به فيما تقدم انتهى وايضا يتوجه عليه ما قيل من انه لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث
الحادث في زمان معين ودونه كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وايضا على هذا التقدير
كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذكره في حاشية هذا المقام من ان
الكلام الذي ذكره المص نقض سماه معارضة لجهله باداب البحث ففيه ان قضية الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض
بالمعارضة اصطلاح آخر لارباب المناظرة وقد استعمله المحقق الطوسي قدس سره استاد المص رحمه الله تعالى في
شرحه للاشارات فظهر انه جاهل بالاصطلاح غير مطالع لشرح الاشارات او قاصر عن فهم ما فيه من الاشارات
والبشارات قال المص رفع الله درجته ونقول في الثاني ان ما علمه الله تعالى ان وجب ولزم بسبب هذا
الوجوب خروج القادر عن قدرته وادخاله في الموجب لزم في حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال
فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين آتيان في حق الله تعالى وهما ان صحا لزم خروج الواجب تعالى عن كونه قادرا
ويكون موجبا وهذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسئلة وحاصل هذا الكلام
ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر هذا النقض وليس هو من خواصه حتى يتبجح به و
ياخذ في الاتعاد والابراق والطامات والجواب اما عما يرد على الدليل الاول فهو ان فعل الباري يحتاج الى
مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى
مستقلا في الفعل ولو قال قائل اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب
المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب
لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك
الاختيار وتسلسل بل من غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته
فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما عما يرد على الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته
مغاير لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشيء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق الموجودات وكل
واحد من الصفات الثلثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وكل ما يقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف
ومقتضى الارادة الترجيح ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة لا تقاوم صفة الملك
لانها قديمتان حاصلتان معا بخلاف القدرة الحادثة فان العلم القديم يصادمه ومقتضى العلم القديم يبطل عمل
القدرة وهذا ما في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس ثم انجاب تامل فان هذا الجواب
دقيق وبالتامل فيه حقيق واما ما ذكره من لزوم الكفر فمن باب طاماته وترهاته وهذه مسائل جلية بمباحث

الناصر فيه فهو من ضعف رأيه وكثرة تعصبه ينزل لم على الكفر والتفسيق نعوذ بالله من جهل ذلك الفسق انتهى

اقول من البينات ان المص قدس سره متقدم على صاحب المواقف فذكر صاحب المواقف لذلك الدليل لا يدل على ان لا يكون ذلك النقض من خواص المص قدس سره فان ما في المواقف وسائر تصانيف القاضي العضد من التحقيقات والتدقيقات ملتقطة من كلام من تقدمه ومتخرجة عنه وليس له سوى الالتقاط والجمع فقد كان معروفا عن العضد والشيخ على ان المص لم يشعر بان ذلك من خواص افاده الله والتجرى في ذلك غير معلوم من كلام المص والاوجاد والايراد لا يتوقف على كون ذلك من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات اصحابه واما ما اتى به الناصب من الجواب عما يرد على الدليل الاول فقد مر ما يدفعه في الفصل السابق على هذا ونزيد عليه هاهنا ونقول ان ما ذكره في المرتبة الاخيرة المتعلقة بهذا الجواب من قوله قلت لا شك ان اختيار حادث آه مردود بان كون اختيار العبد حادثا مسلم لكن عدم كونه صادرا عنه باختيار وغيره مسلم وبان الاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل وهذا التعلق لا يؤدي ان يتوقف على تعلق آخر يتعلق الى هذا التعلق وهكذا وهذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها كما مر واما ما اتى به من الجواب عما يرد على الدليل الثاني فيتوجه عليه وجوه من الخلل منها منع قوله مقتضى العلم القديم بين القدرة عن ذي القدرة الحادثة فان ذلك انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم المقدور وكان مخالفا لعلمه الله تعالى في الازل وكلتا المقدمتين ممنوعتان مقدوحتان كما مرت الاشارة اليه فظهر ان ما زعمه الناصب الغريق من باب التدقيق حقيق باسم التزييف ودليل على كونه من الجهل في عرق عميق واما ما ذكره من ان لزوم الكفر من باب الطامات آه فلعله اراد به ان اللزوم غير الالتزام فاذا لزم الكفر من الدليل عند الشيعة لا يلزمه الكفر ولا يحكم به عليه وانت خبير بان مراد المص ان هؤلاء من اصحاب الناصب اذا اعترفوا بصحة الدليلين بعد ما اوضحناهم ما يلزم منها يلزمهم الكفر اذ اللزوم ح يقترن بالالتزام ولم يرد انه يلزمهم ذلك مع شعورهم به حتى يكون من باب الطامات كما زعمه فغاية الامر ان يتخلص من الكفر من لم يصل اليه كلام المص قدس سره وايضاحه للزوم ذلك واما الناصب المتوسط في العناد والعصبية فيلزمه التزام كفر اهل الجاهلية بعد اطلاعه على تلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية قال المص رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل اعتقد صحته ويحتج به غدا يوم القيمة وهو يوجب الكفر والالحاد واى عذر لهم عن ذلك ومن الخروج عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا هذه حجتهم ينطق بصريح الكفر على ما تقرر وتلك الاقاويل التي لهم قد عرفت انه يلزم منها نسبة الله الكل خسة ورذيلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر المقلد وينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضلالا وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وفقهم الله لاصابة الصواب انتهى قال الناصب خفضه الله

اقول قد عرفت سابقا فصلناه في دفع اعتراضاته المروقة المنحولة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن فضلاء المعتزلة ومثله مع المعتزلة في تحرير فضلاتهم كمثل الزبال يمر على نجاسة رجل اكل باللبن بعض الاطعمة الرقيقة كما هو يجري في الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص من نجاسته وجعل يمصه ويتلذذ به فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة ويأخذ منها الاعتراضات ويكفر بها سادات العلماء وينسبهم الى قبح انواع الكفر نعوذ بالله من الضلال ونحمده الهادي اقول قد اطلعت على ما ذكرناه في دفع مدافعه المدخولة المموهة التي زينها الشيطان وانه هذيان ما انزل الله من سلطان وانه في اكثرها قد عدل عن الجواب الى تمام الكلام على وفق وصول اصحابه الاشاعرة الى اختيار وضع الدعاوي الاخرى الفاجرة العاجزة عن ترتيبه تلك الاصول الخارجة وتقويته للمقصود على وجه جعل الصبيان ساخرة وما اشبه في اختياره تلك الدعاوي المرتبة على تلك الاصول المموهة الا بالجاهل عن غطى في بيته حوضا على ما رآه خياله في الماء فقبح الموجود ولم ينل المفقود واما تشبيه بالزبال فحاصله كما ذكرناه سابقا التشبيه على اهل الحجج والبرهان وحكم دائما للزبيل الى الارض الخبيثة المحتاج وان الفضلات فهي مشتقة من فضل بن روزبهان وعقائد اهل وصفاته قال المص رفع الله درجته المطلب الثاني عشر في ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه الامور الشنيعة والالزامات الفضيحة والاقوال الهائلة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما شابه ذلك التجاء الى ارتكاب قول توهم هو واتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبا غريبا عجيبا لزمه بسببه انكار العلوم الضرورية كما هو دأبه وعادته فيما تقدم من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال ان الله تعالى موجد الفعل والعبد مكتسب له فاذا طولب بتحقيق الكسب وماهو واي وجه يقتضيه واي حاجة تدعو اليه اضطرب هو واصحابه في تعريفه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى عقيب اختيار العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختياره العدم فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان الله يخلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة او معصية فاصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع انه صادر عن العبد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد مر ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ولما رجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم في التوحيد وتنزيه الله عن الشركاء في الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الاسلام ورعاية احكام التكليف والبعثة والثواب والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف ايجاد الشركاء في الخلق ونحن اذا شاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ ونكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه المنصف وينقاد لصحته المتعسف فنقول يفهم من كلام الشيخ انه ذهب العبد للفعل مقارنة الفعل لقدرته وارادته تارة وفسره بكون العبد محلا للفعل تارة وتحقيقه ان الله تعالى

خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشيا ، وقدرة يتهيأ بها الفعل والترك ومن انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات
عند حدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان في العبد شأن عند حدوث الفعل فاذا تهيأ العبد
بقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو
يوجد لا محالة تتقدم الارادة القديمة الداعية الالهية والقدرة القديمة فاوجد الله بها الفعل لكونهما اتم من
الارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف ويغلبه فخلق
الله تعالى الفعل وكان قبل الايجاد تهيأت صفة اختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية
فاحدثته فبقي للفعل نسبتان نسبة الى العبد وهي ان الفعل كان مقارنا لتهيؤ الارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل
وحصول الفعل عقيب تهيؤ فعبر الشيخ عن هذه النسبة بالكسب لان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة
ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبة الى الله تعالى وهي انه كان مخلوقا لله موجدا لمنه وهذا
معنى كون الفعل مخلوقا لله مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف
هو محل لصفته كالاسود فانه محل السواد فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه
محلا له والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا لليبوسة
المفرطة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب بسبب كونه محلا لليبوسة والحال ان الحطب لم يحصل
بنفسه هذه اليبوسة واي ذنب للحطب وهل هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان ان حسن ذلك حسن ان يقال
لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الثاني فرحم الله قائل ما حققناه
في هذا المقام في مذهب الاشعري انه لا يبقى لكل شبهة فهذا نهاية التوضيح ولكن المعتزلي عمي بصره فعظم ضرر
القاء الشبهة في مهواة غائلة واغتاله الغول في مهمه هائلة ونعم ما قلت شعر ظهر الحق من الاشعري والنور جلي
طلع الشمس ولكن عمي المعتزلي فانظر الى هذا الحلي الجاهل كيف افترى في معنى الكسب وخلط المذاهب والاقوال
كالحمار الواقع في جنة عالية قطوفها دانية والله تعالى يجازيه انتهى اقول قد ظهر بيان ان الاشعري في ذلك على شفا جرف
هار وسيظهر عند انكشاف الغبار انه على متن فرس ام حمار وقد سبق ايضا ما يفيد ان الله تعالى لا يقبل عن
الاشاعرة منه هذا التمويه الذي سموه بالتنزيه وانه لا يلزم العدلية الشرك الذي توهمه الناصب التعصب
وانه لا يتاتى للاشاعرة بذلك رعاية احكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو لا يرى
حقيق لانا نسلم ان اصل القدرة والارادة مخلوقتان في العبد لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجازمة
الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية بيان ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل
يتعلق به الارادة بلا اختيارنا لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء
كف النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد شيئا ومع هذا نابى عن نكف نفسنا
عنه لمانع وحجة وذلك الكف امر اختياري يستند وجوده على تقدير تحققه الى وجود الداعي اليه فان

عدم علة الوجود علة العدم وعدم الداعي الى هذا الداعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدميات
ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستناد عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفسها
ارادية ولا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح تقدم الارادة
القديمة الداعية الالهية اه فمن قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام ويخالف لبديهة عقلاء الانام وايضا يدل
ذلك على ان ارادة الله تعالى اختياره لفعل من الافعال لا يجوز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد عرفت
فيما سبق ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى لقوله تتقدم الارادة القديمة الى ايجاد
الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى تعرض في هذا المقام وهي انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر
الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي
غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده انتهى
ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في العلم من المصلحة فلو علم الله ان في الفعل الفلاني مصلحة
ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبيته ولا نقصه اذ ليس من علمه تم بالمصلحة في
الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هناك المغلوبية نعم لو اختاره تعالى واختار العبد
نقيضه وحصل مختار العبد دون مختاره تعالى للزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره
من ان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد فمدخول بانه
كيف يحمل الكسب الواقع في القرآن على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انه لم يجئ في اللغة التي نزل بها القرآن بشيء من المعاني
التي ذكروها له واما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فالمعنى الجلي المتعارف كما مر وهذا قيل ان مذهب الاشعري من المحال الى
الكسب كالهرب من المطر الى الميزاب اذ قوله به مشتمل على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكابه امرا غير معقول ثم اي دلالة
تقتضيه ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره الاشاعرة دون الفعل بمعناه الحقيقي
المتعارف المحالف وهل هذا الا ادعاء منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد وهو ايجاد ما لم يكن غاية الامر انه اذا
كان ذلك الايجاد بلا آلة كما في فعل الله تعالى يقال انه خلقه واذا كان بآلة كما في فعل العبد يقال فعله وكذا الكلام
في الكسب فانه انما يطلق على فعل العبد لانه يقصد بفعله ايصال النفع اليه او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعالى
منزها عن النفع والضر لا يطلق على فعله الكسب فلا حفظ هذا واما ما ذكره من ان الثواب والعقاب يترتبان على
المحلية كترتب الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للون كدر وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب مع
الفارق لظهور انتفاء القدرة والارادة فيه قوله وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب اه قلنا نعم لا يحسن
قوله وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا هذا امر آخر احد مما خلق قوة الاحراق في الحطب
ربما بينهما ضرها الحطب نحو الاحراق بضم النار اليه والاول ليس بظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من ضرره وجريمة
عظيم من شرع كما لا يخفى والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دون سبحانه واما قوله وان حسن ذلك حسن

ان يقال لم جعل الله الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار فقد فرع بان الله تعالى لم يجعل الكافر محل الكفر وانما جعله محلا للفعل
الشنيعة كما ورد في الحديث المشهور وهو باختياره الشر جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقال لم جعل الله
الكافر محل الكفر لا للتباس الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب اي معنى بزعم لا يوجب خلاصهم عن
الشناعة والملام لما مر وسيجيء اليه الاشارة في كلام المص قدس سره من ان العبد ان استقل بادخال شيء في الوجود
بطل ما قالوا ان قدرة العبد لا يؤثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى وهو مخالف
للضرورة والبرهان وقال البزدوي الحنفي في اصوله وشارحه الحنفي ان افعال العباد وان كان بقضاء الله
وقدره ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكنه فعل وقدر وشاء حصولها ووجودها الى الان العباد بعد خلق
الاختيار فيهم وجعلهم في صورة الفاعلين الكاسبين وهذا جبر بصورة الاختيار واشتغال بصورة الفعل قال
لجبر بمعنى واختيار بصورة فلا يدرك المعنى ولا يشهد الصورة فمن اعتد الصورة فهو جبري ومن يترك المعنى فهو قدري
والحق الجمع بينهما انتهى والانصاف ان الاختيار الصوري والكسب المحلي على تقدير تحصل معناه بصلح لجعله سببا للثواب
لانه تمحض في المال كما اشرنا اليه سابقا اما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لانه اذا لم يكن فاعلا وكان كسبه وجعله
صوريا كان جعله سببا للعقاب وبناء العقاب عليه باعتبار حقيقة الفعل جورا وظلما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
مع انه لا يظهر وجه في تحلق الاختيار في العبد وجعله كاسبا صورة ومسخرة بحسبه فتامل واما وصية الناصب
للناظرين بتفريغ جهدهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهي كالكسب لا حقيقة ولا معنى لانه قد بذل جهده في ابراد السخف
لترويج هذا المطلب السخيف بما يعجز عنه كسب غيره ولا يبلغ اليه احد في سيره واما ما ذكره من البيت فقابلنا ببيتين
ارتجلت في نظيرهما وهما الاشعري عن الشعور بمعزل عوج سلوكه كقاضي الحرل ما كسبه عند المناظر غير ما
دون الشعور بقدر فلكة مغزل فانظروا معاشر الاخوان الى هذا الناصب الشقي كيف بذل جهده وقواه في ترويج ما
الاشعري الذي وافق هواه مع ما علم انه ذلك الشيخ المبهوت الذي ورث الحماقة عن جده ابي موسى وكان عن
العقل والشعور بعيدا فلم يكن له عن الحماقة خلاص الحان لعب به عمرو بن العاص واورده مورد طعن العلم والعام
حتى حكى ان رجلا راى في طريق واحدا من اولاد ابي موسى المذكور يمشي في الارض مرحا متبخترا فقال الرجل
لصاحب كان معه انظر الى هذا الاحمق انه يتبختر في المشي على وجه كانه يظن ان اباه لعب بعمرو بن العاص
وانا اظن ان ذلك الماشي كان ابو الحسن شيخ هذه البهائم والمواشي والله كاشف الغواشي قال المص
رفع الله درجته وهذه الاجوبة فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فاذا جاز صدوره
عن العبد فليجز صدور اصل الفعل منه واي فرق بينهما واي حاجة وضرورة الى التمحل بهذا ليوان ينسب القبائح
باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك وليس يعلمون انا ايضا ولهم
ان في نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا امتنع اسناده الى العبد وكان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن
صحيحا امتنع الاحتجاج به وايضا اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا

الى فاعل الاختيار اما العبد او الله فلا وجه للتخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبا لم يبق فرق بين الاختيار
والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه وايضا
العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداء
من غير تقدم اختيار فلم يتم التخلص بهذا العذر قال الناصب خفضه الله اقول قد علمت معنى الكسب
كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التي نقله عن الاصحاب فما رايناها في كتبهم ولكن ما اورد على تلك الاقوال الجارية
اسامها اورد على القول الاول وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات
وهو يدعي انهما من جملة الافعال واصحابه قائلون بان الارادة مما يخلقه الله تعالى في العبد والعبد بها
يرجح الفعل فالحمد لله الذي انطقه بالحق على رغم منه فانه صار قايلا بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله
تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطراري واما
قوله دليلهم آت في نفس هذا الاختيار وبيانه ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقة لله لانه ممكن وكل
ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار مقدور له تعالى فيكون مخلوقا له فكيف يقال ان الفعل يخلقه الله تعالى
عقيب الاختيار فجوابه ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى اولا في العبد كساير صفاته النفسانية
وكيفياتها المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا ينافي ما ذكره من المحذور لانا نختار ان الدليل صحيح
وليس هو مستندا الى العبد وهو صادر عن الله تعالى واما قوله اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا
لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار الى اخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار صادر
عن الله تعالى لا عن العبد وايضا نختار ان الاختيار ليس موجبا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار و
الاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع وعدمه قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب العبد التوجه نحو تحصيل
الافعال ويخلق الفعل عقيب توجيه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك
فالفرق واضح واما قوله العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول
هذا هو المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد تخلصا باثبات
وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى اقول قد علم ايضا ان معنى الكسب كما ذكره شيخ الناصب
لا محصل له واما الاقوال الباقية فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني
وغيرهما من كتب اهل السنة فليطالع ثمة وسيعرف الناصب بان القول الثاني من هذه الاقوال مذهب
القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة فنعلم ان انكاره لذلك عناد واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات
دون الافعال فسقوطه ظاهر لان ما هو من جملة الصفات هو المريد واطلاق الصفة على الارادة مسامحة
من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحق ايضا فان من طالع
شرح الرجاني ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلا عن

يدعي من غيره في متداولات العلوم والمتواتر واما ما زعمه الناصب المرتاب من ان المص نقل بخلاف
مذهبه في هذا الباب وارتاح بذلك كانه وجد قرة الغراب فمدفوع بما لا نفعه بما اوضحناه سابقا من ان
اصل الارادة مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل العبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون
مكابرة كما ذكره الناصب لو اريد بذلك ان اختيار العبد مثلا فعل اضطر العبد نفسه اليه واما اذا اريد انه
فعل اضطر الله تعالى او غيره العبد اليه بان قاله على سبيل الجبر والقسر فلا واعا انشاء الاهذا التوهم
من مقابلة الاختيار بالجبر والاضطرار ولم يعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الآخر كتعلق التصور
بالتصديق مع كونهما قسمين متقابلين للعلم واما ما ذكره من المرتبتين الآتيتين في الجواب فبناهما على فهم
ان مراد المص من الاختيار والارادة الذي حكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار والارادة وقد علمت ان المراد
الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي
آه فالظاهر انه اراد به ان ما ذكره المص من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه مدعانا
والمراد بالجواز الماخوذ في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي يجامعه العادة وانت خبير بانه اذا سلم
امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار فما المانع
من خروج الامكان الى الفعل وكيف يحصل الامان من الوقوع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار
قال المص رفع الله درجته واما الثاني فلان كون الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في
الخارج او امرا زائدا عليه فان كان الاول كان ايضا من الله فلا يصدر عن العبد شيء البتة فيبطل العذر
وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزائد واذا جاز استناد هذا الفعل الى العبد جاز استناد اصل الفعل
واي ضرورة للخصم في هذا العذر الفاسد التي لا تنهض بالاعتذار واي فارق بين الفعلين وكيف كان
احدهما صادرا عن الله تعالى والآخر صادرا عن العبد وايضا فلم لا يجوز في هذا الوصف فان كان حقا عندهم
امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كونه
موافقا لامر الشريعة وكونه من افعال الامر الشرعية انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة
والا فلا وحينئذ لا يكون الفعل مستندا الى العبد لا في ذاته ولا في شيء من صفاته فينتفي هذا العذر ايضا
كما انتفى عذرهم الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وقد ذم الله تعالى ابليس على مخالفته
امر الله وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل
الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فالمعصية التي نهي عن العبد اذا كان
صادرة منه هو امتنع وصفها فلا يكون معصية فلا يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى
ذم ابليس ومع ابي لهب وغيرهما حيث لم يصدر منهم قبيح ولا معصية من العبد البتة وايضا المعصية قد نهى الله تعالى
عنها اجماعا والقرآن مملوء من المناهي والتوعد عليها وكلما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم الا

مانهي

ما نهى الله تعالى عنه مع انها قد صدرت من ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكل ما صدر عن العبد فهو
مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى لا غير عندهم فيكون حسنا وقد فرضناه قبيحا هف
واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذارهم
بالا يعلمونه وهل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن
الحق الواضح والدليل اللائح والمصير الى القول بما لا يفهمه القائل ولا السامع ولا يدري هل يدفع عنهم ما
التزموا به او لا فان هذا النفع وصف من الصفات والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا لم يعقلوه كيف
يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه قبل خروله في رمسه ولا يبقى للقول المحال ولا يمكن الاعتذار بمثل
هذا المحال انتهى قال الناصب خفضه الله اقول القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب هو مذهب القاضي
ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة بمجموع القدرتين على ان تتعلق
قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف
التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره
وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره هذا مذهب القاضي وهو قريب من مذهب الاصحاب
من الاشاعرة لتسلم الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد في التاثير في اصل الفعل تاثيره في الصفة بلا فرق وهذا
الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه واما باقي ما اورده على معنى الكسب على مذهب القاضي فهي
واردة عليه ونحن نبطله حرفا بحرف فنقول اما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشرع
وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل الى آخر الدليل فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا لامر
الشريعة شيء يرجع الى ذات الفعل وما المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات الفعل
فبطلانه ظاهر وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فسلم لكن لا نسلم عدم جواز اسناده
الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام ثم ما ذكر ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو
حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى
امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن آه فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن
مدرك هذا الحسن والقبح هو الشرع لا العقل وكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة
الى المحل كالمعاصي قوله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة
لله تعالى وكل ما كان من الله بالنسبة كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد ويجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شيء
مما ذكر بتفاصيله واما قوله واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فنقول هذا القول
ان صدر عن الاشاعرة يكون مراد القائل ان هناك شيئا ينسب اليه ارتباط فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لئلا يلزم
بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل في الكلام انتهى اقول لا يخفى

ان القاضي انما عدل عن تفسير شيخه الاشعري الى هذا لما راى فساده لكن فيما ذكره القاضي ايضا ما اوجبنا من ظهور فساد كلام
الاشعري واعتراف الشارح بفساد كلام القاضي شهادة بانه ليس لهم للكسب تفسير محصل ولهذا قال بعضهم انه غير معقول
ولا معلوم كما نقله المص قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال منسوب مذكور في كتب الاشاعرة
آه فنقول نعم مذكور في كتب متاخري الاشاعرة لكنه من تصرفات الامامية لظهور اعراض المعتزلة عنه بكلماتهم زمنا
زمانا ووضوح ان الاشاعرة لا يهتمون بابطال مطالبهم بل هم قاصرون عن امثال هذا التدقيق من الابطال وانما
الله ادله لكم من خواصه حتى يكون وجوده في كتب من تقدمه من الاشاعرة والامامية مكذبا له واما ما ذكره في اول
من جوابه فانحرافه عن الحق ظاهر لان غاية ما يلزم من جواز اسناد صفة الفعل الى العبد ان يكون وصفا له كما
متعلقا كمثل الغلام وهو وصف مجازي لا يصلح لبناء ثواب العبد وعقابه مثلا عليه واما ما ذكره بقوله لحجية
ان الطاعة حسنة آه فمردود بما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح شرعيين وبما مر من تقبيح قولهم بانه لا قبح بالنسبة
اليه تعالى وتنزيههم من مؤاخذة المحل بالقبح المخلوق فيه من الله تعالى واما ما ذكره من ايراد القائل ان هناك شيئا غير
اوصاف الفعل آه ففيه انه اعادة لكلام القائل بعبارة اخرى ويتوجه عليه ما يتوجه على ذلك من انه يتبين ان الاعلام فلا
لبناء المذهب عليه ولا الاحتجاج به على الاقوام وكفى هذا خللا وفسادا في الكلام قال المص رفع الله درجته المطلب الثالث
في ان القدرة متقدمة ذهبت الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل وقالت الاشاعرة
هنا قولا غريبا عجيبا وهو ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك
محالات منها تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعا منا ومنهم فان كان قادرا عليه حال كفره نقض قولهم
من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق وقد نص الله تعالى على
امتناعه فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت والعقل دل عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف حال
كفره لزمهم خرق الاجماع من ان الله تعالى امر بالايمان بل هذا مع انه امرهم في الازل ونهاهم فكيف لا يكون مكلفا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الحادثة مع الفعل وانها توجد حال حدوث
الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل
بل يمتنع وجوده فيه وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضناها انها حالة المسابقة
على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف محال اذ لا يكون المتقدم على الفعل مقارنا له فيستلزم اجتماع
النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم
المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل
محال بالنص فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب هذا دليل الاشاعرة على هذا المدعى واما ما ذكر من لزوم المحال
ان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف
مذهبهم وان لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق فجوابه المختار انه قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق

لان صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة وهذا الشرط
حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له
حال كونه كافرا انتهى اقول قد اجاب اصحابنا عن الدليل الذي نقله عن الاشاعرة اولا بالنقض بالقدرة القديمة
فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل
متقدمة على الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به قلنا فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها
موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قبلية حصول الفعل قبل وقوعه محال لانه
قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل بشرط كونه قبله محال والثاني
ان حصول الفعل في زمان حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول
لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
وحده حتى يلزم امتناعه قبله فيه بل منه مع كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا
دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة
به والمعنى الثاني غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف
كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد محال زمان قيامه اذ يمتنع كونه قائما
وقاعدا وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان ينعدم القيام ويوجد بدله القعود هذا واما ما ذكره في جوابه من الحمل
من ان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة آه فمردود بانه
مبني على ان القدرة متعلقة باحد الطرفين وقد مر ما فيه فتذكر قال المص رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن
القدرة لان الحاجة الى القدرة انما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لان حالة
الوجود هي حالة الاستغناء عن القدرة لان الفعل حالة الوجود يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان مذهبهم
ان القدرة غير مؤثرة البتة لان المؤثر في الموجودات كلها هو الله تعالى فبحثهم عن القدرة ح يكون من باب الفضول
لانه خلاف مذهبهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الحاجة الى القدرة اتصاف العبد بصفة تخرجه
من الاضطرار حتى يصح كونه محلا للثواب والعقاب اذ لو لم يكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لا يتحقق له صرف
الاختيار والله حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا يحصى ولا يلزم من عدم كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه
من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنه فضولا انتهى اقول من البين ان الصفة التي يخرج الاتصاف بها العبد
من الاضطرار في الفعل يجب ان يكون مؤثرا في الفعل والا لكان تعلقها به عبثا وايضا اذا لم يكن القدرة مؤثرة كيف
يتم حدوثه مع الفعل وكيف يتحقق به صورة الاختيار مع ان القول بالصورة لا معنى له وايضا قد مر ان القدرة صفة
تؤثر على وفق الارادة وقال شارح العقائد انها صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها فاذا لم يكن قدرة
العبد مؤثرة لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا يحصى ففيه ان المص لم يقل ان مصلحة

خلق القدرة منحصرة في التأثير حتى يتجه ان يقال يحتمل ان يكون للحكيم في خلقه مصالح اخرى لا يحصى بل الكلام
في ان المصلحة في خلق القدرة في العبد كما يدل عليه مفهومها هو التأثير في الفعل فاذا لم يكن مؤثرة لم يكن حاجة في ذلك
الخلقه ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا لا ينافي اعتداد البحث عنه من جهة اخرى وللمصلحة اخرى وهل
الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقول مثله ان القرطاس مخلوق لمصلحة الكتابة فاذا قيل له ان هذه المصلحة لا تنطبق
في القرطاس فيكون القول بكون ذلك مصلحة خلقه لغوا يجيب بانه يجوز ان يكون في خلق القرطاس مصالح اخرى لا يحصى
وفساده مما لا يخفى هذا ويقال لهم الست تابعين تأثير القدرة في الفعل كما تنفون تأثير الآلة فلا بد من بلى فيقال اذا كان فاقد
الآلة وتأثيرها عندكم بعينه في الترك وجب مثله في فاقد القدرة وتأثيرها فيكون الكافر معذورا في ترك الايمان ويقال
لهم في قولهم بعدم القدرة على الفعل متى يقدر احدنا على الانتقال من الشمس الى الظل ان قلتم يقدر وهو في
الشمس تركتم مذهبكم وان قلتم وهو في الظل فاي حاجة الى القدرة ح فان قالوا يقدر حالة الانتقال قلنا
ليس بين كونه في الشمس وكونه في الظل حالة متى حالة الانتقال ويكون متقدما على احدهما متأخرا عن الاخر ويقال
لهم ما عندكم في رجل قتل نفسه اقدر على قتلها وهو حي فهو الذي نقول او وهو ميت فكيف يقدر الميت على ان يقتل
ثم اذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى اي شيء قدر قال المص رفع الله درجته ومنها الزام حدوث قدرة
الله تعالى او قدم العالم لان القدرة مقارنة للفعل وح يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل
ان يكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون قديما ولان القدم مناف للقدرة لان القدرة انما يتوجه الى ايجاد المعدوم
فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر ومن اعجب الاشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد
والكلام في احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة في الفعل البتة وانه لا مؤثر غير الله فاي فرق بين القدرة واللون
والمقدار وغيرهما بالنسبة الى الفعل اذا كانت غير مؤثرة ولا مصححة للتأثير قال ابو علي بن سينا ان اعليم
لعل القائم لا يقدر على القعود انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حاصل هذا الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل
يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث
مقدوره حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا متعلقة في
الازل بمقدوره انه فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان
ممتنعا في القديمة ايضا واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية في الماهية
للقدرة الحادثة التي يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادث عليه ثم ان القدرة
القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق اخر حال حدوثه تعلقا
موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم اثارها فاندفع الاشكال بحذافيره واما ما ذكر من التعجب
من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل فالحري ان يتعجب من نحته لان القدرة صفة
حادثة في العبد وهي من صفات الكمال فالبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم كونها

مؤثرا في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلا يلاحظ عنها واما قوله انه لا فرق بينها وبين اللون فقد
ابطلنا هذا القول فيما سبق لما بان اللون لا نسبة له الى الفعل والقدرة يخلق مع الفعل ليترتب على خلقها
صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق ويترتب على فعله الثواب والعقاب والتكليف والله اعلم
قال الامام الرازي القدرة يطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي
هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر
ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة ايضا يطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير
ولا شك انها لا يتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل منهما مقدرة اخرى لذلك لاختلاف الشرائط وهذه
القدرة مع الفعل لان وجود المعلول لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا يتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية
فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابي علي بن
سينا حيث قال العل القائم لا يقدر على القعود فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التأثير
وهو قادر بمعنى انه صاحب القوة العضلية انتهى اقول وبالله التوفيق ان جواب شارح المواقف مما ذكره الشارح
الجديد للتجريد مزيفا ايراد عليه وكنت اظنه واردا الى الآن وقد سنح لي عند النظر في هذا المقام انه مردود لان
كلام المص مبني على الزام الاشاعرة بانه انهم لما ذهبوا الى ان صفات الله تعالى موجودات زائدة قائمة به وقد صرحوا
بانها ليست حوالة حقيقة احوال يلزمهم شرك النصارى القائلين بالذوات القديمة فلا بد ان يكون اعراضا لانحصار
الموجود في الجوهر والعرض فالتزام التفرقة بين القدرة الالهية وقدرة العبد بكون احدهما عرضا لا يجوز بقاؤها
دون الاخر تحكم فتصدوا بها الفرار عن الالزام فطرأت اللازم لهم في الحقيقة امران احدهما التحكم البارد والاخر
ما ذكره المص من الالزام الوارد فما قاله الناصب في استفادته من كلام شارح المواقف مع اداء ذلك الى تفويت
مطلوبه وتضعيف مذهبه كمال الحمار الذي اشار اليه الشاعر بقوله شعر ذهب الحمار يستفيد لنفسه قرنا فاب وماله
اذنان واما ما زعمه من ان كلام الرازي يصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد اذ يتوجه عليه ما اعترض به صاحب
المواقف ايضا وحاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القدرة القديمة فليست مستجمعة الشرائط التأثير وان اراد
الحادثة فليست مؤثرة واما ما ذكره من انه يخرج به جواب ابي علي سينا فهو مدخول بما يتصل بذلك من كلام ابي علي
تصريحه فيه بان القدرة ليس الا القوة التي يكون لها التأثير بالقوة ورده على من فسره بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير فكيف
يرد عليه بهذا التفسير وهو الحكيم الاسلامي المتقن للاوضاع والقوانين وقد طلع في ذلك حتى حكم بالعمى على القائل به
من بعض الاوائل والذين وافقوهم من الاشاعرة حيث قال في فصل القوة والفعل والقدرة والعجز من الهيات
الشفاء وقد قال بعض الاوائل وغاريقون منهم ان القوة يكون مع الفعل ولا يتقدم وقال بهذا ايضا
قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول كانه يقول القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن

في جبلته ان يقوم ساما لم يقم فكيف يقوم وان لم يكن في جبلته ان يبحث منه باب فكيف يبحث وهذا القايل
لا محالة غير قوي على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى انتهى وايضا ما اشتهر من ان القدرة
صفة يؤثر على وفق الارادة وكذا التفسير الذي نقلناه سابقا عن شارح العقايد يدفع وقوع اطلاقه على سائر
الشرايط ويشعر بانه اصطلاح جديد وتمحل عنيد كحيل عمرو بن العاص ونكموه المخلوص عن تشنيع الخواص
ولات حين مناص قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع عشر في ان القدرة صالحة للضدين ذهب
جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا مناف لعموم القدرة فان القادر
هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لم يكن الآخر
مقدورا فلم يلزم من مفهوم القادر انه اذا شاء ان يترك ترك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة
ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل قالوا ان القدرة
الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل
بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد
المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق
بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وانا اقول ولعل النزاع لفظي لا على الوجه الذي ذكره الامام الرازي
فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث
الفعل فكل فرد له متعلق والمعتزلة لم يجعلون القدرة مطلقا متعلقة بجميع المقدورات وهذا يجعل كل فرد
ذا تعلق واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا احدث وحصلت منه الفعل بعين
ذلك الفرد يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا يتعلق بالضدين وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع
لفظي تامل واما ما ذكره من انه يوجب عدم كون القادر قادرا لانه اذا لم تصلح القدرة للضدين لا يكون القادر
قادرا على عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا لا قادرا فالجواب عنه ان اريد بكونه مضطرا ان
فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به انه مقدور ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة
سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك كما في
القدرة الابدي ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون
في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره انتهى اقول قد مر ان القول بان القدرة
مع الفعل مهدوم فالبناء عليه يكون مهدوما مذموما واما ما اطرى النفوس به من جعل النزاع لفظيا فاهتة
جدا وهو دليل كونه متفردا فيه وذلك لان مبناه على ما خان الناصب فيه اولا حيث قيد القدرة بالحادثة
وبدل صلاحيتها للضدين بتعلقها بهما فان المسألة على وجه عنون به المص هنا وغيره في غيره هو ان القدرة
صالحة للضدين وقال الناصب عند تقرير المبحث اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق

بالضدين وبدل لعلى ما ذكرناه من ان الكلام في اصل القدرة بلا قيد الوحدة وفي صلاحيتها دون تعلقها كلام
شارح العقايد في مسألة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة
الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة
انتهى وهذا موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين احدهما في المسألة التي نحن فيها وهو ظاهر والثاني
مسألة بقاء الاعراض فان في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم لاقامة بقاء الاعراض كما ذهب
اليه المعتزلة وهو مختار ابي منصور الحقيقي وهذا قلده المتاخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية ومنهم
الزمخشري الحنفي ثم بعد الاطلاع على هذه الخيانة التي ارتكبها الناصب اولا في مقام الاجمال يظهر للناظر فساد ما
فرعه عليه في مقام التفصيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقايد بعد الكلام الذي نقلناه عنه قبيل ذلك
ثم رده عليه والناصب غير ذلك الكلام بتغيير على وفق هواه وترك رده لمخالفته لما اهواه قال الشارح فان
اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم
مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بالترك واما نفس
القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضد قلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام انتهى
واما ما ذكره من الجواب عن الزام المص فمردود من وجهين احدهما ان المص قد استدل على ما ذكره بنا فانه
لعموم القدرة والناصب لم يتعرض له وحرف كلام المص على وجه آخر واعترض عليه بالترديد الذي ذكره وحيث
كان الاعتراض على كلام نفسه فحط الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد والخلل ما لا يحصى
وثانيهما ان ما ذكره من التنوير مظلم وذلك لان من احاط به البناء من جميع جوانبه ان كان تلك الاحاطة المستلزمة
لعدم الانفكاك بفعل نفسه فيصدق عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المضيق فيكون قدرته
صالحة للضدين وان كان باجبار غيره وادخاله اياه في ذلك المضيق بحيث كان مسلوب القدرة عند الايقاع
في ذلك المضيق لا يصدق عليه انه كان قادرا على شيء فلا يصدق عليه انه قادر على الكون في ذلك المضيق لان العقل
انما يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون وعدمه والمفروض خلافه فقوله انه قادر على الكون في
مكانه كذب كما لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك مردود بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال عند الاختلافات
الواقعة بين المعتزلة والاشاعرة في هذه المسألة الاختلاف الثاني الممنوع من جميع اضداد الشيء هل يكون
ممنوعا منه ذلك الشيء وذلك كمن احاطه بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من حركة الى جميع الجهات بل يكون ممنوعا
من السكون في ذلك المكان فالذي ذهب اليه ابو هاشم المنع واستدل على ذلك بثلاثة مسالك الاول انه لو لم يكن الحال
به ممنوعا من السكون مع قدرته عليه متمكنا منه واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون
وقد عدم كل مانع فالتمكن لازم بالضرورة اما بيان انتفاء اللازم فهو ان التمكن من فعل الشيء يستدعي ان
يكون متمكنا من فعله وتركه والمذكور غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه كما لا يخفى انتهى قال المص

رفع الله درجته المطلب الخامس عشر في الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الانسان مريد لافعاله
بل كل قادر فانه مريد لان الارادة صفة تقتضي التخصيص واثبتها النفس الذاتي وخالف الاشاعرة في ذلك
فاثبتوا صفة زايدة عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله وسند الباقي
لا موثر الا الله فاي دليل يدل لهم على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ثبوتها لنا لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر
على الفعل كذا يقدر على الترك فالقدرة صالحة للايجاد والترك وانما يخصص احد المقدورين بالوقوع دون الاخر
بامر غير القدرة الموجدة وغير العلم التابع فالمذهب الذي اختاروه لا نفهم سنة علمهم بالعلم وجوده بالضرورة
بالضرورة وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات ويجحد
الوجدانيات وهل يشك عاقل في انه قادر مريد وانه فرق بين حركاته الاختيارية وحركة الجماد وهل يسوغ
لعاقل ان يجعل مثل هولاء وسايط بينه وبين ربه وهل يتم له المحاجة عند الله تعالى باني اتبعت هولاء ولا يبالي
يومئذ كيف قلدت من يقطع بالضرورة بطلان قوله وهل سمعت تحريم التقليد في الكتاب العزيز مطلقا فكيف
لا يسال هولاء فما يكون جوابه غدا لربه وما علينا الا البلاغ وقد علمنا في هذا الكتاب ليرجع الضال عن ضلاله
ويتم المستقيم على معتقده انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا المطلب لا يتحصل مقصوده من عباراته
الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات صفة الارادة لان اسناد الفعل الى الله وانه
لا موثر الا هو يوجب عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة
والارادة في العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير موثرتين في الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما في العبد كما مر
والله اعلم وما ذكره من الطامات قد ذكرته مرات ومن كثرة التطويل الذي كله حشو حصل له الخجل وما احسن ما قيل في تطويلاته
شعر لقد طولت والتطويل حشو وفيما قلته نفع قليل وقالوا الحشو في الكلام لكن كلامك كله حشو طويل
اقول قد بينا سابقا ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه ولا يتوجه مناقشة اليه فتذكر واما
ما نسبه الى المصنف من الطامات وايراد الحشو في العبارات فهو انما يليق باصحابه الحشوية الملقبين بالحشوية
وحاشا من ان يوجد في كلام المصنف العلامة حشوا والتطويل لا يودي الى طائل كما لا يخفى على منصف عن التعصب
مايل وانما نسبه الناصب الى التطويل لبعده عن فهم كلام اهل التحصيل ولكونه عن المصنف في فزع وعويل مع ان
في شعره المسروق ما لا يخفى من الحشو المردود اما في البيت الاول فلان قوله والتطويل حشو غير صحيح لما حقق من مغايرتهما
في علم المعاني فيكون تطويلا بل حشوا واما في البيت الثاني فلان قوله طويل حشو لا يناسب مقصوده لان المردود
هو التطويل لا مطلق الكلام التطويل وها انا اقول في مقابلة ما انشده من شعره الحشو الذميم مخاطبا اياه
بما يستحقه من الطعن والنثر الاليم شعر اراك على شفا جرف عظيم بما اودعت جوفك من قضيم لعلك
انت لم ترزق ادبيا فكي يعرك حرفا للاديم ان الحشو قد خرب الحشو جلا المعالي كلام من عليم براعته
كوخي من كلام براعته عصا ليد الكليم اما انت الذي اكثرت لحنا وقد تنعق نعيقا كالبهيم وكم

الفت من لفظ ركيك وكم ربت من توهم لا ارهن من بيوت العنكبوت واقربها من قوى العظم الرميم
لتبلغ ما املت من جميع جهل وتحظى لافادة طبع اللئيم تعبد القول من سلف الاولين مراما وردته ذم الملوم كغاية انه
في سالف الدهر حتى يجري الكلام المستقيم كمن يا كلا يجري من غاية الحمق لما فذكان خبرنا في القديم لقد انشد
وانشد اجزاء فذق انت العزيز ابن الكريم جزاء ما جنيت هذا ولكن ستصلي اجلا نار الجحيم لقد هاجت لديك
تعمى تفقدي فقاصر عند الكريم وراح الطبع مع جهل وحمى معاذ الله من غضب الحليم قال المصنف رفع الله درجته
المطلب السادس عشر في المتولد ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا مستند الينا وخالف اهل
السنة في ذلك وتشعبوا في ذلك وذهبوا كل مذهب فذهب معمر الى انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل
بعدها فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال النظام لا فعل للعبد الا
ما يوجد في محل قدرته وما تجاوزها فهو واقع بطبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله
وقد خالفوا الكل لما هو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فانا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر كالكتابة والبنا
والقتل بحيث يحسن المدح والذم ويرتع على الهم بالصدقة وما من كان سببا في حسن مدح الكاتب والبناء الجيدين
في صنعتهما المشتغلين بهما فقد كابر مقتضى عقله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان المعتزلة لما اسندوا
افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجد فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة
المفتاح والمعتمد في ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح
والذم للعبد فلانه محل للفعل ومباشر وكاسب له وكذا ما يترتب على فعله وان احدثه الله تعالى بقدرته فلا يلزم
مخالفة الضرورة كما توهمه انتهى اقول ما اعتمد عليه مبني على ما بيناه مرارا من استناد بعض الممكنات كافعال
الافعال الى العبيد وقدمنا ما بيناه من ابطال القول بالكسب وانه لا يودي الى طائل ولا يرجع الى حاصل
فتذكر واستقم كما امرت قال المصنف رفع الله درجته المطلب السابع عشر في التكليف لا خلاف بين المسلمين
في ان الله كلف عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصي وان التكليف سابق على الفعل وقالت الاشاعرة هاهنا
مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حالة الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول لما ذهبت الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف
مع الفعل وهذا شيء لزم من القول الاول انتهى اقول قد عرفت ابطالنا للقول الاول فيلزم ابطال ما لزم
منه من القول الثاني والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته وهذا يلزم منه محالات الاول
ان يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل حالة وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول لا نسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل ما اوجبه القدرة الحادثة فيتعلق
تلك القدرة التي اوجبها وكذلك فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا واذا صار مقدورا تعلق به
التكليف ولا محذور فيه انتهى اقول هذا المنع مكابرة بل مخالف لاجماع العقلاء كيف ولو كان الواجب

مقدار هذا المكان حركة المرتعش والساقط من المنارة مثلا مقدور ايضا وهو سفسطة لا يخفى قال المص
رفع الله درجته الثاني يلزم ان لا يكون احد عاصيا البتة لان العصيان مخالفة الامر فاذا لم يكن الامر متناولا
الا حالة الفعل ففي حالة العصيان وهو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا والا لزم تقدم التكليف على الفعل
وهو خلاف مذهبهم لكن العصيان ثابت بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى افعصيت امري ولا اعصي
لك امرا الآن وقد عصيت قبل ويلزم انتفاء الفسق الذي هو الخروج من الطاعة ايضا فلينظر العاقل
لنفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضروريات فان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي
صلى الله عليه وآله وسلم ان الكافر عاص وكذا الفاسق يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا
يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم فاي سداد في هذا القول المخالف لنصوص القرآن انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول الامر عندنا قديم ازلي فكيف يجب البيان ان الامر عندنا لم يكن متناولا الا حالة الفعل
واما قوله حالة العصيان حال عدم الفعل فنقول ممنوع لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فاما
ان يفعل المامور او لا يفعل فان فعل المامور فهو مطيع وان فعل غيره فهو عاص فالطاعة والعصيان يكونان
مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة
الفعل وحاصل معه والحاصل ان عصيان الامر مخالفته واذا اصدر المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان
خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا
واما قوله والعصيان ثابت واقامة الادلة على هذا المدعى فهو من باب طاماته واقامة الدلائل الكثيرة على مدعى
ضروري في الشرع متفق عليه انتهى اقول يظهر من كلام الناصب هنا انه جاهل بمذهبه ايضا فان الامر الذي
ذهب اصحابه الى قدمه هو الامر المعنوي الذي لا معنى له كما سيجيء تحقيقه في مسائل اصول الفقه دون الامر التنجيزي
والتكليف انما هو بالامر التنجيزي لظهور ان المكلف لا اطلاع له على الامر المعنوي الازلي واما ما ذكره من منع ما زعمه
قول المص وهو ان حالة العصيان حالة عدم الفعل فهو منع وارد لكن نعلم قطعا ان الناصب خان في النقل
وانما قول المص ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط به باقي كلام المص ولا يقبل المنع كما لا يخفى
وكيف يقول فاضل فضلا عن المص العلامة ان العصيان حال عدم الفعل مع ان العصيان لا يكون الا بفعل
المعصية كما ذكره الناصب انتهى واما اقامة المص الادلة الكثيرة على المدعى الضروري فضروري لان التكلم
مع من كان من شانه المكابرة على الضروري يلزمه سوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه على مقدار عقله كما
قد قيل نظم صد بره بيت كرده ام آهنگ قول حريفي تا بركه اين سخن بجا افتد پسند قال المص
رفع الله درجته الثالث لو كان التكليف حالة الفعل خاصة لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او مخالفة
التقدير والتالي باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف اما ان يكون بالفعل
الثابت حالة التكليف او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على

الفعل وهو خلاف الفرض وايضا هو المطلوب بما يستلزم التكرار انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
نختار ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل الحاصل قلنا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل
ليس بمحال وهذا كما ان التكليف يوجد مع القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل فلا محذور انتهى اقول
يكفي في اظهار عناد الناصب كلام الفاضل البدخشي الحنفي في شرحه للمنهاج حيث قال اقول والحق في هذه المسئلة
ان التكليف قبل المباشرة والالزام ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان وتارك الصلوة بالصلوة بعد دخول
الوقت وان لا يذم تارك المامور به اصلا وقال الشيخ العضد قد اعترف جاعلا للمناقشة لفظية
لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه ينقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع
ام لا انتهى واما ما الزمه المص من لزوم تحصيل الحاصل فهو مما ذكره الشيخ العضد في هذا المقام بعبارة اخرى وهي لزوم
ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح البدخشي للمنهاج بما ذكره الناصب هنا ظنا منه
انه لاحد غره الغراب او مس الغراب الانتراب مع انه غير متوجه على عبارة الكتاب وذلك لان اللازم من كون التكليف
بالفعل الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المص هو تحصيل الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل
لا بنفس هذا التحصيل كما لا يخفى وسيجيء هذا مزيد ايضاح في المسائل الاصولية ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله
درجته المطلب الثامن عشر في شرائط التكليف ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة الاول
وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم
وقبح امر الرجل عبيدا يريد ان يشتريهم وهم في منزله وحده ويقول يا سالم قم ويا غانم كل ويعده كل عاقل سفيها
وهو الى الانسان الموجود اقرب وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول
الله تعالى في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا شخص هناك ويقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هناك وهذه مكابرة
في الضرورة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت جوابه هنا في مبحث اثبات الكلام النفساني وان الكلام
موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفساني ويحدث التعلق عند وجودهم ولا قبح في هذا فان
من زور في نفسه كلاما يخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الاشتراء لا يعد سفيها ثم
ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا تكليف المعدوم فهذا ينافي ما اثبته في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف
مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل فكيف يجوز عندهم ان يقولوا
بتكليف المعدوم اقول قد يشاهد ابطال الكلام النفساني وان الكلام النفسي يرجع الى العلم كما يدل عليه
ايضا قول الناصب هنا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب به الخ والكلام هنا في تحقيق الخطاب والامر والنهي
فاثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا يدفع قبح الامر والخطاب في الازل ولو سلم الكلام النفسي الازلي
ما يتحقق في ضمن الخطاب والامر فهو كالخطاب والامر في قبحه فيقول ايضا كما لا يخفى ثم ما ذكره من ان ما
نسب المصنف الى الاشاعرة من جواز تكليف المعدوم ينافي ما نسبه اليهم سابقا

من ان التكليف مع الفعل مردود بان غاية ما يلزم من ذلك توجه اعتراض آخر
على الاشاعرة تبنا في اقوالهم لا على المصنف نعم لو لم يثبت النقل في اصل المرضيين لتوجه
على المصنف انه خان في النقل وهو بحمد الله تعالى بريء عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله
قال المص رفع الله درجته الثاني كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون
المطبق وخالفت الاشاعرة في ذلك وجوزوا تكليفهما وليتنظر العاقل هل يحكم عقله بان يرسل المولود حال
ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة وهل يصح مواخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم رفع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى يفيق
وما ذكره افتراء محض كما هو عادته في الافتراء والكذب والاختراع اقول ما ذكره مضمون كتب اصحاب
الاشاعرة والدليل عليه انهم جوزوا تكليف المعدوم كما مر قبيل ذلك فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي
والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف ينكر ذلك مع احتجاجهم والرد عليهم في كتب
الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا [illegible] له معرفة
الآمر وبان الغرامة تجب على الصبي والمجنون ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة
عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون والصبي فان وجوب ضمان قيمة المتلف ونحو
الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس في ذلك تكليفهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي
وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وبان
المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل وايضا قال الشارح البدخشي للمنهاج عند
قول المص المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا
فيه فالجمهور ذهبوا الى جوازه ومنعه بعضهم انتهى ولا ريب ان المجوزين التكليف بالمحال هم الاشاعرة وتكليف الغافل يشمل
تكليف الصبيان والمجانين فصح ما نسبه المص هنا اليهم كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الثالث فهم المكلف
فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالفت الاشاعرة في ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والزام المكلف
معرفته ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة ولا يراد منه شيء اصلا فهل يجوز للعاقل ان يرضى لنفسه
المصير الى هذه الاقاويل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين
بما لا يفهمونه مما يتعلق بالامر والنهي وما لا يتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه
المكلف كالمقطعات في اوايل السور ولكن ليس هذا مذهب العامة انتهى اقول كفى في صدق كلام المص
كون ذلك مذهبا لجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب واما التشنيع في ذلك فراجع الى الكل بدليل قول
شاعرهم نظم جواز فهمي [illegible] قال المص رفع الله درجته
الرابع امكان الفعل من المكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالفت الاشاعرة فيه فجوزوا تكليف الزمن

الطيران

الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وولد له وان يعاقبه على ذلك وتكليفه
الصعود الى السطح العالي بان يضع رجلا في الارض ورجلا على السطح وكفى من ذهب الى هذا نقصانا في عقله
وقلة في دينه وحججا عند الله تعالى حيث نسبه الى ايجاد ذلك بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا الا بما لا يطاق
ويرى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وساله كيف ذهبت الى هذا القول
وكذبت القرآن العزيز وان فيه لا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد عرفت في الفصل الذي ذكر فيه بيان تكليف ما لا يطاق على ثلث مراتب ويجوز التكليف بالوسطى وذكرنا
الثالث والاول واقع بالاتفاق كتكليف ابي لهب بالايمان وهذا يجب التجويز العقلي والاستقراء يحكم
بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب
من هذا الرجل انه يفتري الكذب ثم يعترض عليه فكانه لم يتفق له مطالعة كتاب في الكلام على مذهب الاشاعرة
ولهم عقايدهم من مشايخه من الشيعة وتقريرهم ان هذه عقايد الاشاعرة ثم يستحيي من الله ومن الناظر في
كتابه وياتي بهذه الترهات والمزخرفات انتهى اقول قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب ان تفصيل
المراتب على الوجه الذي ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع وان ما ذكره افتراء من المص عليهم من قبيل ان يجعل الحق
لكن الناصب العاجز المسكين حيث لا يقدر على اخراج نفسه من [illegible] تمويه للشغب فتارة يبعد المرتقب
من كلام اصحابه وتارة ينكر مذهبه واخرى يطير من قفص الى قفص ولا محيص له منه في ذلك ان شاء الله تعالى
قال المص رفع الله درجته الخامس ان يكون الفعل مما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى
وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل جوزوا التكليف بما يستحق عليه
العقاب وان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبايح وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان
يكون المبالغ في الطاعة من سفه الناس واجهل الجهلاء من حيث يتعب بماله وبدنه في فعل شيء ربما يكون
هلاكه وان يكون المبالغ في المعصية والفسوق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما كان تركها سبب
الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد من انقص التدبيرات البشرية
حيث يصرف الاموال فيما لا نفع له فيه ولا فايدة عاجلة ولا آجلة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول شرط الفعل الذي يقع به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب في عادة الله تعالى لانه
المكلف المطيع لانه لا يجب عليه شيء بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين
على الله دين يجب عليه قضاؤه ولو كان الامر كذلك للزم ان يكون العباد تجارا معاملين مع الله
كالاجراء الذين ياخذون اجرتهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط الموجر اجرتهم لكان ظالما جايرا وهذا
مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف نعم الله تعالى على عباده ويعرف علو الشان الالهي وان الناس كلهم
عبيد له يعطي من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب بفضله وجرى عادته

ان يعطى العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز وهل يحسن ان يقال لو لم
يجب على الله تعالى اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز يموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لو لم يجب على الله تعالى
اثابة المطيع وجزاء العاصى لارتفع الفرق بين المطيع والعاصى ولكان فعل الخيرات واثاره المبرات ضايعا عبثا
لانا نقول جرى عادة الله التى لا تختلف الا بسبيل الخرق على اعطاء الثواب للمطيع من غير ان يجب عليه شيء
فلم يرتفع الفرق بين المطيع والعاصى كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يكون من اكل
الخبز لجلب الشبع انتهى قوله قد بينا سابقا انهدام البناء على العادة فلا حاجة الى الاعادة وكذا سبق الكلام
فى ان الوجوب الذى يدعيه اهل العدل ليس معناه ما زعمه الاشاعرة وانما المعنى به ما يحكم به صحيح
العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من
بعده واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان
يكون العطايا فى ذمة همة الجواد الحكيم كالدين واما لزوم كون العباد حينئذ معاملين فلا مانع من العقل
والنقل فى التزامه لان الله تعالى هو الذى ارشدهم الى التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء فى يوم العرض
بقوله جزاء بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا
بعهد الله ثمنا قليلا ان ما عند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين
صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله
فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا فى التورية والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى
بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الآية ونحوه تعرف سورة واحدة هى سورة الحديد فالذين امنوا منكم وانفقوا
لهم اجر كبير وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه وله اجر
كريم اقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم اجر كريم فاتينا الذين امنوا منهم اجرهم يا ايها الذين امنوا اتقوا الله
وامنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله غفور رحيم الى غير ذلك من الايات والروايات
واما قول الناصب لو لم يعطهم لكان ظلما جائرا فجوابه انا هكذا نقول ولا فساد فيه كما لا فساد فى القول بانه تعالى
لو ادخل الانبياء فى النار والاشقياء فى الجنة كان ظلما جائرا فافهم واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع لان ذلك انما لا يحسن
لانه ليس مما يجب على الله تعالى عند اهل العدل وانما الذى اوجبوه على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله
تعالى من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء المعصية ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل احد
بوجوبه على الله تعالى لجواز ان يكون ذلك من قبيل سائر الاسقام والالام الذى يمتحن الله تعالى به العبد فالذى يجب
عليه تعالى حينئذ عوض تلك الالام على التفصيل الذى سياتى فى كلام المصنف وحيث ظهر هذا بطلان ما ذكره بقوله
وهل يحسن ان يقال الخ ظهر بطلان ما فرعه عليه بقوله كذلك لا يحسن ان يقال الخ فاحسن التامل واما ما ذكره
من ان عادة الله تعالى التى لا يختلف قد جرت على اعطاء الثواب الخ ففيه ما مر من ان هذه العادة لما لم يكن راجحة

الاستمرار ولو بطريق الخرق لجاز ان ينعكس القضية فلا يحصل الفرق ويرتفع الامان عن الوعد والوعيد كما مر وعيد
وبالجملة ان اصحاب الناصب يؤيسون العباد من رحمة الله وعدله بتجويزهم التخلف فى ترتب الثواب والعقاب
وان يعذب الله تعالى من غير ذنب وانه خلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية
فلا تسكن نفس مطيع بطاعة ولا تخاف نفس عاص من معصيته بل يغريهم بالمعاصى ويسهلونها بتوهم ما قدر الله كان وما
لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للتحرز عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته السادس انه لا يكون
حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به منهيا عنه لاستحالة التكليف بالا يطاق وايضا يكون
الشيء مرادا ومكروها فى وقت واحد وهذا مستحيل عقلا وخالفت اهل السنة فى ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد
مأمورا به منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا خلاف فى ان
المأمور به لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام ما نهى الله تعالى عنه ولا يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه فى
وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلف الوقت والجهة والشرائط التى اعتبرت فى الشافعى يجوز ان يتعلق
به الامر فى وقت وجهة والنهى فى وقت آخر من جهة آخر فهذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف بالا يطاق
فقد سمعته غير مرة وانه لا يقع ولم يقع انتهى اقول سيجىء تحقيق هذه المسئلة فى الموضع اللائق بها من مسائل
اصول الفقه فانتظر قال المصنف رفع الله درجته والعجب انهم حرموا الصلوة فى الدار المغصوبة ومع ذلك
لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر فى نظر الشرع وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام
غير معتبر فى نظر الشرع مطلوب الترك شرعا وهل هذا الا محض التناقض انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
الصلوة الصحيحة ما استجمع شرائط الصحة التى اعتبرت فى الشرع فالصلوة فى الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة
لشرائط الصحة التى اعتبرت فى الصلوة فى الشرع وليس وقوعها فى مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلوة
نعم من شرائطها ان تقع فى مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرائط الصحة وقوعها فى مكان غير مغصوب لكان الواقع
فى المكان المغصوب منها فاسدة وكان يجب قضاؤها لكونها غير معتبرة فى نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط المعتبرة فيها
واما كونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهى بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار
آخر فاين التناقض والعجب انه مشتهر بالتدرية فى المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض انتهى اقول
سيجىء هذه المسئلة ايضا فى مسائل اصول الفقه لكن نذكر ههنا انموذجا لما ذكره الناظر فى اول النظر وعلى
بالوفاء فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلوة فى مكان مملوك غير مغصوب ليس من شرائط الصلوة امر مردود
بان الكلام فى الصلوة الشخصية فى الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر والامر
بالشيء امر بلوازمه كما حقق فى الاصول فلو كانت هذه الصلوة مأمورا بها لكان الغصب مأمورا به مع كونه منهيا
عنه هف والتحقيق الحاصل للناصب من كلام المصنف انما نشأ من انه اكب مدة عمره على تقليد الاشعرى
البليد الذى به يتحير ولا يهتدى الى طريقه الحق من الآخر فاذا ورد على سمعه قول يخالف رأى الاشعرى

من جهة واحدة

يفزع ويتعجب منه ويرده ولا يقبله بكل جبلته ويفر فانه الى الجهل المجبول طبعه وافناء عمره في التقليد الذي
من خواصه ان يكون متقلدا بليدا وفي اضيق تعصب. وقال الرئيس المحقق في الحكمة اليونانية ان من
تعوّد ان يصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية قال المص رفع الله درجته المطلب
التاسع عشر في الاعواض ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه
الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا
قردة خاسئين وقوله اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولا عوض فيه
واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم
او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض
للمتألم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم والا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبيده
لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل اليه ظلم وجور وهو على الله محال وخالفت الاشاعرة
في ذلك فجوّزوا ان يولم الله عبده بانواع الالم من غير جرم ولا ذنب لا لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض ويعذب
الاطفال والانبياء من غير فائدة ولا يعوضهم على ذلك بشيء البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من
البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز لهم ان ينسبوا الله سبحانه الى مثل هذه النقايص ولا يخشى
ربه وكيف لا يخجل منه غدا يوم القيمة اذا سالته الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من غير استحقاق ولا
تعوضه عن الله عوضا يرضى به فيقول كلا ما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذي
لا ترضاه لنفسك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة ولهم على هذا الاصل
اختلافات ركيكة تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب القوم واما الاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب
عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف في ملكه ما يشاء والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم جرت
عادة الله تعالى على ان المتألم بالآلام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجاته ان لم يكن له السيئات ولكن
لا على طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد مر بطلانه فيما سبق وربما تعذيب الاطفال
والانبياء والاولياء ففيه فوائد يرجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث
الصحاح ولكن على سبيل جري العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور وظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري
بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان بما ليس له والله
تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوبه هذا ونحن نقول
من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الالام اذا حضر يوم القيامة فشاهد ورأى الجلال الالهي
والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سيما في موقف القيامة التي يقال
فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اما ان يكون مستحييا من الله تعالى ان يعتقد في الدنيا انه يجب على الله تعالى

كالتاجر او العامل على الاعمال والآن يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيقول على الله في ذلك المشهد اعطني حقي الذي لي في
الدنيا فالآن لا اخليك حتى آخذ منك العوض لانه واجب عليك ان تعوضني فيقول الله تعالى يا عبد السوء
انا خلقتك شيئا وانعمت عليك كيف اعطيتني كنت تاجرا معك معاملا لكي حتى تجب علي العوض ادخلوا العبد
السوء النار فيقول هكذا علمني ابن المطهر الحلي وهو كان امامي وانا الآن بريء منه فيقول الله تعالى ادخلوا
جميعا النار لكذبهم على الله احاطهم حيث لات عليهم خارجين من النار والله اعلم وهو اصدق القائلين اقول
نعم الاعواض مذهب المعتزلة لكن الاصل في ذلك الامامية ولا اختلاف بينهم واختلاف المعتزلة انما وقع لعدم
تعمقهم حقيقة ذلك الاصل على وجه حققه الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل لا يدل على فساده من اصله والا
لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات الله وافعاله وصفات النبي والامام عليهما السلام كذلك
وفساده اظهر من ان يخفى ولو سلم فاختلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الامامية ولا تزر وازرة وزر اخرى واما
ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه فقد مر انه مبني على عدم فهمهم لمعنى الوجوب الذي اثبته العدلية
واما حديث التصرف في الملك فقد مر ان التصرف من المالك كيف ما كان انما كان على وجه حسن يخص و الكان على وجه
قبيح قبيح وحديث جريان العادة قد يجري عليه ما جرى وحثو ما على راس قائله تراب الهزيمة واثبات الفوائد في
تعذيب الاطفال ونحوه بعد تجويزنا بعد تعذيبهم من غير جرم كما ترى وفي حكمه بفساد القياس وحديث التصرف
في الملك فساد لا يخفى على الورى وقد فات النقد مالت سترى انه يا كل الحرى وبالجملة ان الله تعالى لما كتب على نفسه الرحمة
والافضال و واجب في حكمته وجوده اعطاء جزاء الاعمال ولئلا فقد رجاءه او كسالة وكلال يدعو الى التاخير
والاهمال فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يرد به الى الطلب والدعوى اضطرارا كما قال بعض الابرار نظم
ارباب حاجتيم وزبان سوال نيست در حضرت كريم تقاضا چه حاجتست وكما قلت في جملة قصيدة في مدح مولاي
الرضا عليه السلام بود الله توجه حاجت كه جود ذات ترا بود مقدم بذات بر وجود سؤال قال المص
رفع الله درجته في نبوة محمد عليه السلام اعلم ان
هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء واقامة البرهان عليه والطريق في
اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا بمقدمتين احدهما ان النبي عليه السلام ادعى رسالة رب العالمين
له الى الخلق كافة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من صدقه الله فهو صادق
وهاتان المقدمتان لا يتمشى بهما الاشاعرة اما الاولى فلامتناع ان يفعل الله فعلا لغرض من الاغراض او لغاية من
الغايات فلا يجوز ان يقال انه تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل تصحيح دعواه
بل فعله مجانا ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في ان الله تعالى لو فعله لغرض التصديق
او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله
لغرض التصديق واما الثانية فانها لا يتم على مذهبهم لانهم يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون

كل من ادعى النبوة سواء كان محقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله واثره وجميع انواع الشرك والمعاصي والضلال
في العالم من عند الله تعالى فكيف يصح مع هذا ان يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فجاز ان يكذب
في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله تعالى كغيره من الاضاليل التي فعلها فيبطل العلم فهل يجوز ان يصير
الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرايع والله تعالى قد قطع اعذار
المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة
عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول العبد لربه نعم انك اضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبايح
وظهر جماعة خلقت فيهم كذب ادعاء النبوة واخرون ادعوا النبوة ولم تجعل لنا طريقا الى العلم بصدقهم ولا سبيل
لنا الى معرفة صحة الشرايع التي اتوا بها فيلزم انقطاع حجة الله وهل يجوز مسلم او من يخشى الله تعالى وعقابه ان يطلب
خلاصه من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في الشبهات انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق المعقول قد ذكره قبل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد
اجبناه هناك ولما اعاد الكلام في هذا المقام لزمنا مؤنة الاعادة في الجواب فنقول اما المقدمة
الاولى من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهو ان النبي ادعى الرسالة واظهر
المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا قبل هذا ان غاية اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة
فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله معجزة مشتملة على الحكمة والمصلحة
والغاية لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة للنقص والاحتياج فثبت المقدمة الاولى على راي
الاشاعرة وبطل ما اورد عليهم واما المقدمة الثانية وهو ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شيء يثبته
الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلايل الحقة الصريحة ولا يلزم من خلق الله تعالى القبايح التي ليست بقبيحة
بالنسبة اليه ان يكون كل مدعي النبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله تعالى وماذا يريد من ان
دعوى المحق والمبطل من الله ان اراد انه من خلق الله تعالى فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله تعالى وان
اراد انه مرضي من الله تعالى والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر و
الضلال وان كان بخلقه وتقديره كما سمعت مرارا وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرت عادة
الله تعالى على اظهار المعجزة بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرى عادته التي خلافه جار مجرى
المحال العادي بعدم اظهار المعجزة على يد الكذاب والحاصل ان الاشاعرة يقولون بعدم وجوب شيء على الله تعالى
لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكره من انه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه
فنقول بتصديق المعجزة يعرف هذا فان قيل يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب قلنا ماذا تريدون من
هذا الجواز الامكان العقلي فنقول يمكن هذا احتمالا ام تريدون انه يجوزه العقل بحسب العادة فنقول
هذا ممتنع عادة ونعلم بالعلم العادي بان هذا الامر جرى في عادة الله تعالى [illegible]

الآن ذهبنا فلا يلزم ما ذكره واما ما اطال من الطامات والترهات فنعمل بقوله ثم اعرض عن الجاهلين انتهى
اقول ان تخصيصه لاعادته الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع مراتب كلامه اعادة منه لما نقله
المصنف من كلام اقرانه غاية الامر انه اعادة على طريقة اعادة الشيء لما قضيه من بان زاده هضما ومضغة وثانيا ان
ما ذكره في بيان اتجاه المقدمة الاولى على راي الاشاعرة غير موجه لان المصنف قد صرح فيما تقدم في الكلام وفي الغرض
من الاغراض وغاية من الغايات فيشمل الغاية التي اعترف الناصب باعتباره في الافعال فكيف يصير ذلك
جوابا عن اصل الكلام المصنف نعم لو قال في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلق الغاية لكان متجها لكنه ناف
لذلك كما يفصح عنه كتبهم فالقول بالغاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام عنه ويكون وكالة فضول
والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية والفايدة والمصلحة كيف
يكون قائلا بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته او في صفاته اللازمة و
الجهات والاعتبارات كما مر في بحث الحسن والقبح ولو كان قائلا بما اعترف به الناصب من قبله لما
حكم على الفاضل التفتازاني من اتباعه المتعصبين له ولما قال في مقام الرد عليه من شرحه على شرح
المختصر العضدي ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك
كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين الآية ولهذا يكون القياس
حجة الا عند شرذمة واما في الاصول فمحل بحث انتهى كلامه وبالجملة لو كان النزاع في التعبير عن منشا الحكم بالغرض
والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكره الناصب لما اضطر ذلك الفاضل الى المحاكمة بتخصيص البعض
والمحصل ان العلة الغائية والغرض والمصلحة متقاربة في المعنى وتكلف الفرق بينها والهرب من بعضها الى بعض
كما ارتكبه بعض المتاخرين انما هو لضيق الخناق لا لقصد الاتفاق وحمل التقديرين فرجحا بالوفاق وايضا
الدليل الذي قاد الاشعري الى نفي التعليل وهو لزوم تاثر الرب عن شعوره بخلقه كما ينفي التعليل ينفي مراعاة
المصالح ايضا فلا وجه لنسبة اثبات المصالح في الافعال اليه وقد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في اوايل الكتاب
والله الموفق للصواب وثالثا ان ما ذكره في توجيه المقدمة الثانية من الترديد مردود فان قوله في الشق الاول
لا كلام في هذا قلنا فيه كلام من وجوه منها ما مر في بحث خلق الافعال ومنها انه اذا كان دعوى المحق والمبطل
من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبايح بالنسبة الى الله تعالى قبيحا فمن اين نعلم ان هذا قبيح منزه عنه خلقه ف
تعين فيمدعي النبوة واجرى كذب العبد على وفقه حتى لا نتشبه او حسن مرضي له تعالى حتى نتبعه والاعتذار
بكونه تعالى لا يرضى لعباده الكفر والضلال انما يفيد لو كان هناك ما يتميز به عند العقل الكفر والضلال عن
غيره واما اذا كان الافعال متناسبة في عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي والوصفي والاعتباري
كما ذهب اليه الاشعري فكيف يستدل المكلف الى ان ذلك المخلوق فيه حسن مرضي لله تعالى او قبيح ليس

بمعنى لله واما ما ذكره من الترديد في الجواز بقوله ان اريد به الامكان العقلي الذي نفيه من التحكم والقرزبه ما لا يعني لانه جعل
الامكان العقلي مقابلا للتجويز العقلي بحسب العادة مع ان المتقابلين في هذا المقام هما الامكان العقلي والامكان
العادي وليت شعري ما معنى تجويز العقل بحسب العادة وبالجملة انا نختار الشق الاول ونقول المراد بالامكان
العقلي بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب فيصح حاصل دليل المصنف انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب
عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان يجزم العقل بكذب صدوره عنه ثم اذ لا دليل على هذا الجزم الا انه يمتنع عقلا
صدور القبيح عنه واذا لم يجزم العقل بعدم صدور القبيح عنه تعالى فيجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا
جوز العقل ذلك انسد باب اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي كما ذكره المصنف والحاصل انهم اذا اعترفوا
بجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وتصديقه اياه فمجرد الدعوى في الجزم بصدقه غير كاف فرضا ان الله ليس
بيد نبي بل لا بد من اثباته حتى يثبت به النبوة ولا دليل عليه على طريقة الاشعري اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع
قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلعدم ان ليس في الافعال بحسب ذاتها وصفاتها واعتباراتها ما يحسنه او يقبحه
كما زعمه حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما عادة فلانها كما سيجي
من غير علاقة عقلية فلا تجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سبق ايضا ولا تفيد في معجزة نبينا خاتم الانبياء
صلى الله عليه وسلم فان من بعث نبينا عليه السلام اليهم من اهل الجاهلية الذين كانوا في ايام فترة من
الرسل ربما لا يكون لهم اطلاع على احوال الانبياء السابقين ومعجزاتهم وكيفية جريان العادة فيها فكيف يحصل لهم
العلم العادي بصدق مدعي النبوة وكذبه فلا محالة يلزم الافحام ويسد باب اثبات النبوة وقد ظهر بما قررنا به
الدليل واوضحنا به السبيل ان تشبث ما في كلام المصنف من حقائق الاهانات والتزهات والطامات تعقب فاسد
وتمويه كاسد لا يروج الا عند من حرم التوفيق ولم يتم النظر في ارائها مما يحققونه من الترقيق والتمهيق والتيال المشتبه
بالتدقيق وبالله التوفيق قال رفع الله درجته المبحث الثاني في الانبياء معصومون ذهب الامامية
كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها على سبيل
العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعة وخالفت السنة كافة في ذلك وجوزوا
عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله
الى السهو في القرآن بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى يوما الصبح وقرأ في سورة النجم عند قوله افرأيتم اللات والعزى
ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا اعتراف منه عليه السلام بان تلك
الاصنام ترتجى الشفاعة نعوذ بالله من هذه المقالة التي تنسب النبي صلى الله عليه وآله وسلم اليها وهي توجب
الشرك فاعتذرهم غدا عند رسول الله عليه السلام وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام
ولم ياخذه في الله لومة لائم ونسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام ارشاد العالم وهو هادي الا
ابلغ الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وهو ابلغ من هذه الحجة وهو ان

يقول العبد ابلك ارسلت الينا رسولا يدعو الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا ربانية القائلين
بهذه المقالة صدق عليهم قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان اهل
الملل والشرائع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم
فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك لادى الى
ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه
الاستاذ ابو اسحاق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك كان نقضا
لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما سائر الذنوب فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة
وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك يفضي الى
اخفاء الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات
بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين انظر الى هؤلاء المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ
ارواحهم وترك حقوق الله تعالى ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على الانبياء واما الصغائر والكبائر
كل منهما اما ان يصدر عمدا واما ان يصدر سهوا اما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين والائمة على انه يمتنع عمدا
قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع
الكبائر منهم عمدا يستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك واما صدورها سهوا وعلى سبيل الخطاء
في التاويل فالمختار عدم جوازه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور واما سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة
الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز
عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التاويل وهم مبرؤون عنها قبل الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة
الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا من وجوه ونحن نذكر بعض الادلة للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة
بل المدعي اقرار على الاشاعرة في تجويز الكبائر على الانبياء الاول لو صدر منهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم
ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر ذكره الاشاعرة وفيه موافقة للشيعة فعلم ان الاشاعرة
يوافقونا في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر لكن في الصغائر تجويز عقلي لدليل آخر كما سياتي في تحقيق
العصمة الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع واللازم باطل بالاجماع لان من لا يقبل
شهادته في القليل الزائل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيامة وهذا الدليل يدل
على وجوب عصمتهم من الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة الثالث ان
صدر منهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايذاؤهم حرام اجماعا وايضا
لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين

ويحث قوله لو ما ومنعتهم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم
معذبين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا وهذا الدليل ايضا يدل على عصمتهم
من كل الذنوب وغيرها من الدلائل التي ذكرها الامام الرازي والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على تجويز
الانبياء من لزوم ابطال حجة الله تعالى فمذهب الاشاعرة برئ عنه وهم ذكروا هذه الدلائل واما تجويز الصغائر
التي لا يدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر والتي تفرد لا تبعد تقص البشر وقوع
هذا ثم اعلم ان تحقيق هذا المبحث يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهي عند الاشاعرة على ما تقتضيه اصلهم من
استناد الاشيا كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا فعلى هذا يكون الانبياء معصومين
من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغائر فانهم يقولون لا يجب عصمتهم
عنها لانها معفو بنص الكتاب من تارك الكبيرة ان الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك
واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشأكم من الارض واذ انتم اجنة في بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى
دلت الاية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ما صدر من الصغائر عنه وفي الاية اشارة الى ان الانسان
لما خلق من الارض وخلقه منها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكان بعض الذنب
نصدر بحسب مقتضى الطبع ولما لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مواخذة به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع
الفجور يحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات ويتأكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر
الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا عند من
يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء
حصولها احوالا ثم تصير ملكات بالتدريج ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا
عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل
على مماثلتهم لساير الناس فيما يرجع اليه البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما في ساير البشر
هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكل ما ذكره هذا الرجل
على سبيل التشنيع فلا يأتي عليهم كما علمته مجملا وستعلمه مفصلا بعد ان شاء الله وما ذكر من قصة سورة النجم وقراءة
النبي صلى الله عليه وسلم ما لم يكن من القرآن فهذا لم يذكر في الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير فذكروا
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله ما يقرب اليهم ويستميل
قلوبهم فانزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها فقرأ بعد قوله تعالى افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة
الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر
فاتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم آتك به فحزن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل التسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية هذا ما ذكره

بعض المفسرين واستدل به من جوز الكبائر على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير حمل التمني
على القراءة فهو انه من القاء الشيطان بمعنى ان الشيطان قرأ هذه الاية المنقولة وخلط صوته بصوت
النبي حتى ظن انه عم قراءها قالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي قاريا لها
كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا وايضا زعما كان ما ذكر من العبارة قرانا ويكون الاشارة بتلك
الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام ومن قرأ سورة النجم وتامل في ساير اياتها علم ان هذا الكلام
لا يلتئم وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن ان البليغ يتفوه به في مدح الاصنام عند ذكر مذمتها
نعم يلتئم ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان
ياذن الله لمن يشاء ويرضى فهاهنا يناسب ان يقرأ تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فعلم انه لو صح هذا
لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما اعترض عليهم
هذا الرجل فهو من باب مفترياته واما المغاربة فهم يمنعون صحة هذا من اصله وذكر الشيخ الامام القاضي
ابي الفضل موسى بن عياض اليحصبي المغربي في كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة
ولا اصل له وبالغ في هذا كل المبالغة انتهى اقول سيتوجه عليه وجوه من الكلام وضرب من الكلام اما
اولا فلان في قوله فتبعه الاستاذ ابو اسحاق وكثير من الائمة الاعلام لا يخرج عن تمويه اذ جوزه القاضي ابو بكر كما ذكر
في المواقف وهو من اعلام الاشاعرة واما ثانيا فلان دعواه الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة دعوى
كاذبة لان ابن فورك من الاشاعرة خالف في ذلك وجوز بعثة من كان كافرا ويدل عليه ايضا ما استذكره من كلام
الغزالي في المنخول وقال بعض الحشوية ان نبينا عليه السلام كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا
فهدى وهو غلط اذ الضلال هاهنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة واما ثالثا
فلان ما ذكره من انه جوز الشيعة اظهار الكفر تقية شيء ذكره صاحب المواقف وهو فرية بلا مرية وقد خاب
من افترى يدل على ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الافعال من شرح منهاج الاصول
حيث قال الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة ذنب من كبيرة وصغيرة خلافا للروافض
مطلقا والمعتزلة في الكبائر ولا خلاف لاحد في امتناع الكفر عليهم الا الفضيلية من الخوارج بناء على اصلهم
من ان كل معصية كفر وقد قال نعم وعصى آدم وجوز البعض عليهم عند خوف تلف المهجة اظهار الكفر واما
بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا
فجوزه القاضي ومنعه الباقون الخ وقد علم من هذا الكلام امران احدهما ان من جوز اظهار الكفر على الانبياء
خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة والا لصرح بهم كما قال سابقا خلافا للروافض وثانيهما ان من جوز ذلك
انما جوزه قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان ذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية
وناهيك في ذلك ان الامامية قالوا ان اظهار التبري عن الائمة عليهم السلام في مقام التقية حرام واستدلوا

عليه بقول امير المؤمنين عم اما السب فسبوني فانه لي زكاة ولكم نجاة واما البراءة فمدوا الاعناق ومن البين
انهم اذا لم يجوزوا لانفسهم الضعيفة اظهار البراءة عن ائمتهم تقية فكيف يجوزون اظهار الكفر للانبياء
والائمة عليهم مع تاييدهم بالنفوس القوية القدسية والقوى الربانية ثم لا يخفى ما في كلام الناصب من حاجة
تكرار قوله ينتهي الى اخفاء الدعوة بالكلية من غير طائل اصلا واما رابعا فلان ما ذكره بقوله واما الكبائر
فمنعه الجمهور من المحققين مردود بان المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبله فظهر التفاوت
بين مذهبهم ومذهب الشيعة وتفاوت ما بين الارض والسماء وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرنا حيث
وقع فيهما لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن
الصغائر عمدا وجوه الاول الى اخره والظاهر انهم انما جوزوا ذلك على الانبياء ليدفعوا استبعاد خلافة
خلفائهم الثلثة مع سبق كفرهم فكيف يرجع محققوهم عن ذلك واما خامسا فلان قوله فامتناع
الكبائر منهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك لا يدفع تشنيع المصنف لان
المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة والجماعة فيرجع وباله اليهم واما سادسا فلان قوله ونحن
نذكر بعض الادلة للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا
الخصم من المعتزلة والاشاعرة الا في ما بعد النبوة لا ما قبلها فقد قال الاشاعرة بجواز صدور الكبائر
عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر ففي كلامه هذا ايضا تمويه وتلبيس وكذا الكلام فيما ذكره عند
تقريب الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر
الخ والحاصل ان الدلائل التي ذكرها انما استدلوا بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر بعد
البعثة وهذا هو الذي ادعاه الاشاعرة كما صرح السيد قدس سره في هذا المقام من شرح المواقف وفخر
الدين الرازي في تفسير سورة يوسف عليه السلام حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء في وقت حصول
النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في
ذلك لا يصح على اطلاقه وانما الموافقة في حكم ما بعد البعثة فقط كما عرفت وما ذكره من ان نسبة تجويز الكبائر
الى الاشاعرة افتراء لا يصح مطلقا اذ التجويز منهم واقع قبل البعثة وبعدها كما دل عليه كلام المواقف
على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمة عن اساسه حيث قال عند منع عصمة الفاطمة المعصومة
عليها السلام ان قوله صلى الله عليه واله وسلم بضعة مني مجاز لا حقيقة فلا يلزم عصمتها والا لزم عصمة النبي
عليه السلام تقديم ما فيه انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر قال الغزالي في بحث افعال الرسل
من كتابه الموسوم بالمنخول في الاصول والمختار ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستبان
استحالة وقوعه بقضية العقل ولا بنظره وليس هو مناقضا لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق اللهجة فيما يخبر
عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا ومعنى التنفير باطل فانا نجوز ان يتنبأ الله تعالى كافرا ويؤيده بالمعجزة انتهى وفي ان هذا

الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى علو شان الانبياء عليهم السلام قالوا بعصمتهم في الجملة
واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم لان يكونوا خليفة
ونائبا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تدرعوا فقالوا اولا وقالوا لحفظ حالهم وحال خلافتهم ان الانبياء ايضا
ليسوا بمعصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف طبايعهم في الاتصاف بالحياء عن الخالق والخلائق
وعدمه فتامل فان الفكر فيهم طويل واما سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل
ما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله فمذهب الاشاعرة عنه بري وهم ذكروا هذه الدلائل
الخ مدفوع بان غرضه هذا مشوب بالحيلة والتلبيس كغيره من المقدمات السابقة فان المصنف انما رتب ابطال
حجة الله على ما نسبوا الى النبي صلى الله عليه واله وسلم من اعترافه بحقية الاصنام وكون صدوره مثل ذلك عنهم مما يبطل
حجته مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما سبق ان استعماله التمويه والتلبيس بعينه في قوله وهم ذكروا هذه الدلائل
لما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذه الدلائل على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها ولا نسلم حجيته من صدر عنه الكفر
وغيره من الكباير قبل البعثة كما سنبينه ان شاء الله تعالى واما ثامنا فلان ما ذكره من ان الاشاعرة يقولون
لا يجب عصمة الانبياء عن الصغاير لانها معفو بنص الكتاب الخ مردود بان استعقاب بعض الذنوب للعفو
لا يدفع النفرة عن صاحبه وفتور الاعتقاد فيه فيسقط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته
فينتفي فائدة البعثة كما سياتي في كلام المصنف واما تاسعا فلان في قوله وفي الاية اشارة الى ان الانسان لما خلق
من الارض الخ كلام سنشير اليه ان شاء الله عن قريب واما عاشرا فلان قوله ولما لم يكن خلافه ملكة العصمة فلا مرخلاء
فيه فيه مواخذتان ظاهرتان احديهما ان الاعتبار بمخالفة ملكة العصمة وعدمها غير مفهوم من صريح القران
ولا من اشارته بل هو صريح البطلان وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا ينافي ملكة العصمة وثانيتهما ان العصمة
بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء فعدم مخالفتها بذلك المعنى لا يصير حجة على العدلية كما سنوضحه عن قريب ان شاء الله
تعالى واما الحادي عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء الخ لغو من الكلام كما اشرنا اليه او رجوع عما انكره سابقا
من ان الاستناد بكلام الفلاسفة ونحن فضلائهم وبالجملة تشبثه بكلام الحكماء هنا دون كلام احدى الطايفتين
من المسلمين ملتبس وتمويه لا يخفى على المتامل فانه لما راى ان صدور الصغاير عن الانبياء يخالف العصمة بمعنى عدم
خلق الله فيهم ذنبا كما ذهب اليه الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب
ولا يبلغ الى حد الالجاء كما ذهب اليه اهل العدل خلط المبحث وعدل الى التشبث بمذهب الفلاسفة
ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما ستطلع عليه واما الثاني عشر فلان قوله ولا اعتراض على ما يصدر
عنهم من الصغاير سهوا او عمدا من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فيه خلط وخبط لا يخفى لان خلاف
الافضل والاولى لا يسمى صغيرة حقيقة ولا يعد من الذنوب التي وقع النزاع في نفيها واثباتها واما هو صغيرة حقيقة سيما
اذا وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض بل الاعراض عنهم ايضا قوله فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة قلنا عدم

المنع ممنوع قوله فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير بالتدريج ملكة قلنا
نعم لكن يسلم بصيرورتها ملكة لا يبقى صاحبها معصوما فيثبت المنع وسيجيء مزيد توضيح لذلك في مسئلة عصمة الامام
فانتظر واما الثالث عشر فلان ما ذكره من ان الاية تدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والانبا
بالوحي لا غير ففيه ان الدلالة على المماثلة في سائر الاوصاف البشرية ممنوعة وانما المراد المماثلة في القدرة على الذنوب
ليستحق المدح والثواب على ذلك لكن يثبتهم الله تعالى على العصمة بلطفه ورحمته على ان القول بتلك
هذه المماثلة سيما مع ما ذكره الناصب من التاكيد والحصر بقوله لا غير يخالف تصريحهم بمزية النبي صلى الله
عليه واله وسلم بل سائر الانبياء عليهم السلام وتفضيلهم على الملائكة في الصفات الفاضلة وقال القاضي
عياض في كتاب الشفاء ان النبي عليه السلام وان كان من البشر ويجوز على جبلته ما يجوز على جبلة
البشر فقد قامت البراهين القاطعة وتمت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الافات التي
تقع على الاختيار وعلى غير الاختيار كما سنذكر ان شاء الله تعالى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان
قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح الخ فيه انه وان لم يذكر في الجوامع التي سموها بالصحاح تسمية
للشيء باسم ضده لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتابه الموسوم بالمواهب
اللدنية ان لهذه القصة اصلا فقد خرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار
وابن اسحق في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السيرة كما نبه عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير
وغيره وكذا نبه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحافظ ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابو حاتم والطبري
وابن المنذر من طرق عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير وكذا اخرج البزار وابن مردويه من طريق امية
بن خالد عن شعبة فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسب ثم ساق الحديث قال
البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما يروى هذا
من طريق الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه النحاس بسند اخر
فيه الواقدي وذكرهما ابن اسحاق في السيرة المطولة واسندها عن محمد بن كعب وكذلك موسى بن عقبة
في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس
قيس واورده من طريق الطبري واورده ابن حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه من طريق
عباد بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي وايوب عن عكرمة و
سليمان التيمي عمن حدثه ثلاثتهم عن ابن عباس واورده الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس ومعنا هم
كلهم في ذلك واحد وكلها سوى طريق سعيد بن جبير اما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على ان للقصة
اصلا مع ان لنا طريقين مرسلين رجالها على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري من طريق يونس بن يزيد
عن ابن شهاب والثاني ما اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن سليمان قال الحافظ ابن حجر وقد تجرأ ابن العربي

كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات كثيرة لا اصل لها وهو اطلاق مردود عليه وكذا قول القاضي
عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته واضطراب
رواياته وانقطاع اسناده كذا قوله ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها
احد منهم ولا رفعها الى صاحب واكثر الطرق عنهم في ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف
من طريق يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي
فلا يجوز الرواية عنه لقوة ضعفه ثم رده من طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم ينقل ذلك
انتهى وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا
وقد ذكرنا ان ثلاثة اسانيد منها على شرط الصحيح مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لا يحتج به لاعتضاد
بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول ان من اللطائف التي ينبغي ان يذكر في هذا المقام ما روي في كتاب
عيون اخبار الرضا عن المامون العباسي انه قال مخاطبا لواحد من علماء اهل السنة والى لا اتعجب من روايتكم
ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال دخلت الجنة فسمعت خشخشة نعلين فاذا بلال مولى ابي بكر قد سبقني الى
الجنة وذلك لان الشيعة قالت علي خير من ابي بكر فقلتم في روايتكم هذه عبد ابي بكر خير من الرسول صلى
الله عليه واله وسلم لان السابق افضل من المسبوق وهذا نظير ما رويتم ايضا ان الشيطان يفر من حس
عمر والقى على لسان رسول الله عليه السلام وانهن الغرانيق العلى ففر من عمر والقى على لسان رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم الكفر انتهى ثم اقول لا ادري ان من قال بصحة هذه القصة ووقوع كلمة الكفر على لسان
النبي عليه السلام كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شانه في صدر هذه السورة وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى اللهم الا ان يقال ان هذه الاية نزلت بعد وقوع تلك القصة وجوز صدور كلمة الكفر
عنه قبل ذلك وليس مستبعدا منهم القول به اذا قالوا بوقوع اصل القصة التي هي افسد واشنع كما لا يخفى
واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة بقوله والاشاعرة اجابوا الخ قد نقل القاضي
عياض في الشفاء اصله عن الكلبي حيث قال قال ان النبي عليه السلام حدث نفسه فقال ذلك الشيطان
على لسانه واوضح منه ما نقله عن موسى بن عقبة حيث قال وحكي عن موسى بن عقبة في مغازيه انه قال ان المسلمين
لم يسمعوها وانما القى الشيطان ذلك في اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي
متقدم على وجود شيخ الاشاعرة بمائة سنة او اكثر فكيف ينسب الناصب ذلك الجواب الى الاشاعرة
نعم قد اوضحه من تاخر عنهما بما ذكر في كتب الاشاعرة كالمواقف وغيره من غير نسبة الى الاشاعرة ومن جهالات
الناصب وعدم معرفته باساليب الكلام ان الجواب المذكور قد وقع في المواقف بقوله والجواب على
تقدير حمل التمني على القراءة وهو انه من القاء الشيطان الخ ولم يعلم الناصب انه اذا غير لفظ الجواب بقوله
اجابوا بلغوا قوله هو انه وهذا دليل على انه وانما وقع في هذا الغلط لو بالحرصه على الكذب والتعصب

بنسبة الجواب الى الاشاعرة وكتب فضيلة حيث قال والاشاعرة اجابوا الى اخره فافهم واما السادس عشر
فلان قوله فعلم انه لو صح هذا الكان فى وصف الملائكة ثم نسخ للايهام او للعجز ان اراد به انه لو صح
وقوع تلك الكلمات بعد ذكر الاصنام فى اثنائها لكان فى وصف الملائكة ، هذا بنا فقرب اذ به قبيل ذلك
فيرد الجواب المصدر بقوله وايضا الخ من بطلان كونه فى وصف الملائكة وعدم مناسبته وان اراد
انه لو صح وقوع ذكرها عند ذكر الملائكة بعد ذلك بقوله نعم وكم من ملك فى السموت لا تغنى شفاعتهم
شيئا الاية كما احتمله سابقا فمع انه احتمال بعيد غير مناسب ايضا مردود بانه على هذا لا يظهر حاجة
الى النسخ اذ لا ايهام عند ذكره كما فى هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله واما السابع عشر فلان ما نسبه
الى القاضى عياض من انه قال فى كتاب الشفاء ان هذا من مفتريات الملاحدة الخ افتراء على القاضى
المذكور لانه لم يقل ان ذلك من مفتريات الملاحدة بل قال ذكره المفسرون وتعلق به الملحدون الخ
ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة فهذا يوجب مزيد التشنيع على طائفة من اهل السنة ذكروا
هذه القصة فى كتبهم ولم يفحصوا فساد اسناده ومتنه حتى شنع به غيرهم عليهم فاضطروا الى التفصى عنه
بما لا يؤدى الى طائل ولا يرجع الى حاصل قال المصنف رفع الله درجته وروا عنه عليه السلام انه صلى
الظهر ركعتين فقال اصحابه اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين
فاستشهد على ذلك رجلين فلما شهدا بذلك قام فاتم ، ورووا فى الصحيحين انه عليه السلام صلى بالناس صلوة
العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض اصحابه فاتمها واى نسبة انقص من هذه
وابلغ فى الدناءة فانها تدل على اعراض النبى عليه السلام من عبادة ربه واهمالها والاشتغال عنها بغيرها
والتكلم فى الصلوة وعدم تدارك السهو من نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الاراء الفاسدة انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول سهو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى الصلوة حتى قال له ذو
اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو منه تدارك واى نقص ودناءة فى السهو
وقد قال الله تعالى فى القرآن واما ينسينك الشيطان وهذا تصريح بجواز السهو والنسيان عليه والسر والحكمة
فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو فى الصلوة وان الكلام القليل الذى يتعلق بامر الصلوة لا يضر وكذا الحركة المتعلقة
بالصلوة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو وانساه الصلوة ليشرع بهذه الاسرار التى ذكرناها ولا يقدح
السهو الذى ذكرنا فوائده فى العصمة واى دناءة ونقص فى هذا فان الله تعالى انساه لوقوع التشريع وقد قال تعالى ما ننسخ
من آية او ننسها فان الانسا فى احد المعنيين هو ايقاع النسيان عليه وقد قال تعالى فى حق يوسف وهو من
الانبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه وكما انه يجب ان يعتقد انه تعالى حق قدره لقوله نعم وما قدروا
الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شئ كذلك يجب ان يعتقد الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز
عليهم وما لا يجوز وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم وقد عاب الله الكفار بالمبالغة فى تنزيه الانبياء

عن اوصاف البشر بقوله وقالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشى فى الاسواق وقال تعالى قل سبحان
ربى هل كنت الا بشرا رسولا انتهى اقول قد وقع فى رواية مسلم عن ابى سفيان عن ابى هريرة صلى بنا رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم فى ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال رسول
الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفى رواية بل قد نسيت ويقدح فى صحة هذه الرواية
اولا كون راويها ابى هريرة والله اعلم ويجئ فى البحث الخامس من مباحث الامامة وجه القدح فى رواية ابى
هريرة انشاء الله تعالى بمجال الاوساط وثانيا انها ينافى ما علم من اخلاص ذى الشهادتين واعتقاد كون النبى
صلى الله عليه وآله وسلم منزها عن الجور والبهتان والسهو والنسيان حتى شهد للنبى عليه السلام فى
قضية دعوى الاعرابى المتجرد عليه بعصمة النبى عليه السلام وصدقه من غير ان يكون له اطلاع على اصل
القضية ومن غير ان يحتمل فى شانه عليه السلام شيئا من السهو والنسيان فى ذلك وثالثا انه لما كان
ذو الشهادتين عدلا بحكم النبى عليه السلام بقيام شهادته مقام شهادة العدلين كيف لم يقبل النبى
عليه السلام خبره بانفراده واحتاج معه الى استشهاد غيره من الرجلين قال المصنف رفع الله درجته
فى كتاب تذكرة الفقهاء خبر ذى اليدين عندنا باطل لان النبى صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز عليه
السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان اسلامه بعد موت
ذى اليدين بسنتين فان ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة
بسبع سنين قال المحتجون به ان المقتول يوم بدر هو ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن فضلة
الخزاعى وذو اليدين عاش بعد النبى عليه السلام ومات فى ايام معوية وقبره بذى خشب واسمه الخرباق لان
عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقام الخرباق فقال اقصرت الصلوة واجيب بان الاوزاعى
قال فقام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلوة وذو الشمالين قتل يوم بدر لا محالة وروى فى هذا الخبر
ان ذا اليدين قال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروى انه قال انما
اسهو لابين لكم وروى انه قال لم انس ولم تقصر الصلوة وروى من طريق الخاصة ان ذا اليدين
كان يقال له ذو الشمالين عن الصادق عم انتهى واما ما استدل به على عدم الدناءة والنقص فى السهو
والنسيان بقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فمردود
بتصريح المحققين من المفسرين بان المراد ان انساك الشيطان قبل النهى قبح مجالستهم فلا تقعد معهم
بعد ان ذكرناك قبحها ونبهناك عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه الوهن فى الاسلام والتنفير
عن اتباع النبى عليه السلام وايضا ينافى جواز مثل هذا السهو على النبى عليه السلام ما روى البخارى من
قوله عليه السلام سووا صفوفكم فانى اريكم من وراء ظهرى كما اريكم من امامى فافهم وقد فهم هذا بعض
المتاخرين من اهل السنة على ما ذكره ابن همام الحنفى فى كتاب المسايرة فمنع السهو على النبى عليه السلام

وصرح بان سلامه عم على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصداً منه وابيح له ذلك ليبين للناس
حكم السهو انتهى لكن يتوجه عليه وعلى ما ذكره الناصب من السر الذي لبس فيه بان هذا من قبيل اللعب
بالغيب والرمي في الظلام واي حديث صحيح او اثر صريح دل على تعليل فعله بما ذكره من السر حيلة
للتخلص عن شناعة الالزام واي ضرورة داعية في اظهار تشريع ذلك الى ايقاع مثل هذه البلية على النبي
عليه السلام مع وقوع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان وما الذي منع من التنصيص على خصمائنا
النبي عليه السلام بالتنزه عن السهو والنسيان دون تحكم في سائر خواص النبي عليه السلام مع ان ما ذكر
في السابقة متناقض المقاصد لا يحصل منه بطائل كما ذكره صاحب الشفا ولاستلزامه اجتماع العمد والسهو
في حال كما لا يخفى واما ما استدل به من آية سورة يوسف فسقوطه ظاهر لان تمام الآية هكذا وقال للذي
ظن انه ناج منهما اذكرني عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه الآية والمعنى الظاهر الذي اختاره ارباب
التنزيه هو ان ضمير انساه راجع الى الشرابي والحاصل انه انسى الشرابي ان يذكر لربه وعلى هذا يكون
الآية عليه لا له نعم الناصب واصحابه لعدم حسن ظنهم بالانبياء عليهم السلام فسروه بما يوافق سنتهم وقالوا
المراد انه انسى الشيطان يوسف ذكر ربه في تلك الحال حين وكل امره الى غيره حيث استعان بمخلوق واما
ما تمسك به من قوله نعم انما انا بشر مثلكم فقد عرفت ان المراد المماثلة في النوع والصنف كما صرح به المفسرون لا
المماثلة في القدرة على الذنوب لكن ميزهم الله تعالى عن عداهم بان يثبتهم على العصمة بلطفه وفضله
وقد وقع النص على ذلك في سورة ابراهيم عم حيث قال عم قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله
يمن على من يشاء من عباده الآية وقال النيشابوري في تفسيره انه نعم امر بتسليم انا بشر لكن بسبيل التواضع
وهو ان حاله مقصور على البشرية لا يتخطاها الى الملكية الا انه امتاز ببعث الايجاد وكونه نبياً ومباينة انتهى
قال رفع الله درجته ونسبوا الى النبي عليه السلام كثيراً من النقص فروى الحميدي في الجمع بين
الصحيحين عن عائشة قالت كنت العب بالبنات عند النبي عليه السلام وكانت لي صواحب يلعبن
معي وكان رسول الله عليه السلام اذا دخل تقمعن فيسربهن فتلعبن معي وفي الحديث عن الحميدي
ايضاً كنت العب بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم رووا عنه عليه السلام في صحاح الاحاديث
ان الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه بانكار عمل الصورة والتماثيل فكيف
يجوز لهم نسبة هذا الى النبي عليه السلام والى زوجته من عمل الصورة في بيته الذي قد اسس للعبادة
وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت ولما رأى النبي عليه السلام الصور في الكعبة
لم يدخلها حتى محيت مع ان الكعبة بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته
فكيف يتخذ في بيته وهو ادون من الكعبة صوراً ويجعلها محلاً لها انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول قد صح ان عائشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح انه

دخل عليه رسول الله عليه السلام وهي بنت تسع سنين وهذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الانسان بل
كانت على صورة الفرس لما روي انه عم رأى عند عائشة افراساً لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناحات فقالت
عائشة اما سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله عليه السلام وهيئة الفرس لا يحكي
صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون شبيهاً بالصورة ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل
بل هذا في الانسان وقيل فيما عبد من الحيوانات والملائكة والانسان وايضاً يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم
الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت ولعب عائشة كانت في اوائل الهجرة وللصور شرائط الحرمة
عند وجودها وربما انتفى شرط من الشرائط موجودة ولما صح الاخبار وجب التاويل والجمع وليس اخبار الصحاح الخمسة
مثل اخبار الروافض فقد وقع اجماع الائمة على صحتها انتهى اقول يتوجه عليه ان كلام المصنف انما هو في تجويز
تمكين النبي عليه السلام للعب باللعب والصور والاشارة الى الاتيان بها دون المنع عنها لا في تجويز لعب عائشة
بها حتى يجاب بانها كانت حينئذ غير مكلفة مع ظهور الكذب فيه واما ما ذكره من ان هذه اللعب ما كانت
مصورة بصورة الانسان الخ ففيه ان البنات لا يطلق الا على ما يعمل من اللعب بصورة البنات من الانسان وهو
المتبادر الظاهر من لفظ البنات دون الافراس ومن جملة خياناته الظاهرة المنشورة في كتابه بما استدل به على ان
لعب عائشة كانت منحصرة في الافراس من الرواية التي وضعها بالتصرف في حديث مذكور في جامع الاصول يدل بالتصريح
على ان عائشة كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة الانسان وبينها ما هو في صورة فرس له جناحان حيث
قال وكان يورد في رواية اخرى ان رسول الله عليه السلام قدم من غزوة تبوك او خيبر وفي سهوتها ستر فهبت ريح
فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة تلعب بها فقال ما هذا يا عائشة قلت بناتي ورأى بينهن فرساً له جناحان
من رقاع فقال وما هذا الذي عليه قلت جناحان قال الفرس يكون له جناحان قلت اما سمعت ان لسليمان
خيلاً لها اجنحة فضحك حتى رأيت نواجذه انتهى وايضاً حكم هنا بعدم حرمة اللعب بما في صورة الخيل مع انه ذكر
في مسائل الشهادات من المسائل الفقهية من ان عدم حرمة اللعب بالشطرنج عند الشافعي مشروط بشروط اربعة منها
ان لا يكون اسبابه مصورة بصورة الحيوانات ثم ما ذكره من ان هيئة الفرس لا يحكي صورة ففيه مكابرة على العرف
واللغة قال في القاموس الصورة بالضم الشكل ج صُوَر وصِوَر وصُوْر انتهى ومن المضحكات استدلاله
على ذلك بقوله لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فان لعب الاطفال بذلك لا يستدعي اقتدارهم
على تصوير الصورة بانفسهم بل ربما يعمله لهم غيرهم من امهاتهم واخواتهم وخالاتهم واشباههن مع ان عائشة
لم تكن طفلاً عند اللعب بل قد بلغ عمرها تسع سنين كما اعترف به الناصب قبيل ذلك والطفل لا يطلق
الا على الولد الرضيع ثم اذا فطم يقال له فطيم او فطيمة او وليد او وليدة كما ذكره الثعالبي في كتاب فقه اللغة
وسر العربية بل كانت بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل
ممنوع بل الظاهر من الصور والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل صورة لاطلاق الحديث وقد صرح

بذكره البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه واما ما ذكره من التاريخ المتحكك فلعله ماخوذ من تاريخه
الناصبي المشتمل على الاكاذيب فالاولى التبعر في غلاة جهالاته واما ما ذكره من ان اخبار الصحاح الستة لبرشل
اخبار الروافض فمرسل وكيف يكون اخبار اهل سنة معوية وجماعة يزيد مثل اخبار الرافضين للباطل المتمسكين
بالكتاب والعترة واما قوله فقد وقع اجماع الائمة على صحتها فمردود بان مراده من الائمة الائمة الدعاة
الى النار فاجماعهم خارج عن درجة الاعتبار وسياتي تحقيق الكلام في اخبار الفريقين في موضعه اللائق به
انشاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي ايضا في الصحيحين قالت عائشة رايت
النبي عليه السلام يسترني وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر وروى الحميدي عن عائشة
قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على
الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي صلى الله عليه واله وسلم
فاقبل عليه رسول الله عليه السلام وقال دعهما فلما غفل غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبي عليه السلام
الصبر على هذا مع انهم نصوا على تحريم اللعب واللهو والغناء مطلقا وبالخصوص مع زوجته واهلا
دخلته الحمية والغيرة مع انه عليه السلام اغير الناس وكيف انكر ابو بكر وعمر ومنعهما عليه السلام فهل كانا
افضل منه واكمل وقد روي عنه انه لما قدم الى المدينة من سفره خرجن اليه نساء المدينة يلعبن بالدف
فرحا بقدومه وهو يرقص بالكمام هل يصدر مثل هذا عن رئيس او من له ادنى وقار نعوذ بالله من هذه
السقطات مع انه لو نسب الشخص احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرا منه فكيف يجوز نسبة
النبي عليه السلام الى مثل هذه الاشياء التي تبرا منها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ضرب الدف
ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه وما ذكر من ضرب الجاريتين الدف عند عائشة كان ايام
عيد واتفق العلماء على جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد والختان والاملاك
واما منع ابي بكر عنه فانه كان لا يعلم جوازه في ايام العيد وتتمة الحديث ان النبي عليه السلام
قال لابي بكر دعهما فانها ايام عيد فلذلك منعه ابو بكر فعلمه رسول الله عليه السلام ان ضرب
الدف والغناء ليس بحرام في ايام العيد وما ذكر ان نساء المدينة خرجن اليه من عوده من السفر
فلذلك كان من خصال نساء المدينة ولم يمنعهن رسول الله عليه السلام لانها كانت قبل نزول الحجاب
ولانهن كن يظهرن السرور بمقدم رسول الله عليه السلام وهو عبادة وان تركه مروة في امثال هذه الامور
التي توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر وتشريع المسائل ولكن نعم ما قيل شعر وعين الرضا عن كل
عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا اقول استدلال الناصب واصحابه على عدم الحرمة بمحض
في هذه الرواية وما بعدها كلها مما تشنع عليها الخصم فان استند في الحكم بعدم الحرمة بهذه الرواية كان مصادرة
وان كان له دليل آخر من القرآن والاجماع فليذكره حتى ننظر فيه ودلالته على ان قول ابي بكر مزمارة الشيطان

المزبورة

صريح في انه فعل الشيطان ولم ينكر عليه النبي عليه السلام في قوله هذا ولعله اراد بجواز اللعب المذكور في
موضعه قوله تعالى انما الدنيا لهو ولعب وزينة الاية كما استدل به جنيد الزكاني في رسالة الاخلاق من جانب
اصحاب المذاهب المختارة فليضحك ولينبه قليلا واما ما احتمله من ان ابا بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكفى بنصاله
حيث جهل بما علمه طفله الصغيرة والجاريتين واما ما ذكره من تتمة الحديث فهو من اضافاته ومخترعاته التي
لا يروج الا على جاهل مثله مع ما فيه من لزوم جهل ابي بكر بما علمه الاطفال والسوقية كما مر واما ما ذكره من انهن
كن يظهرن السرور بمقدم رسول الله عليه السلام وهو عبادة لكن ما قرنه به من اللعب مع الدف معصية
والكلام فيه وفي رقص النبي عليه السلام واما ما ذكره من ان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة
والموافقة وتطييب الخواطر وتشريع المسائل جائز فمردود بان كثيرا مما يعد من ترك المروة ويقدح في العدالة اتفاقا
ربما يوجب الالفة والموافقة مع جماعة لا يبالون بترك المروة والتقوى فعلى قياس ما ذكره يلزم ان يكون
جائزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم واما ارادة تشريع المسائل فقد علمت ما فيه قال المصنف رفع الله درجته
وفي الصحيحين ان ملك الموت لما جاء ليقبض روح موسى عليه السلام لطمه موسى عليه السلام فقلع عينه
فكيف يجوز لعاقل ان ينسب موسى عليه السلام مع عظمته وشرف منزلته وطلب قربه من الله تعالى والفوز
بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت عليه السلام ذلك وهو مامور
من قبل الله تعالى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الموت بالطبع مكروه للانسان وكان
موسى عليه السلام رجلا حادا كما جاء في الاخبار والاثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهة
الموت وبعثه الحدة على ان لطم ملك الموت كما انه القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهذا الاعتراض
وارد على ضرب هرون وكسر الالواح التورية التي اعطاها الله تعالى بانها هدى ورحمة ويمكن ان يقال
كيف يجوز ان ينسب الى موسى القاء الواح الله وطرح كتاب الله تعالى وكسره وهو اهانة لكتاب الله وكيف
يجوز له ضرب هرون وهو نبي مرسل وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض البشر من صفات البشرية و
ليس فيه قدح في ملكة عصمة الانبياء واما عند ابن المطهر فهو محمول على ذنوب الانبياء ولو لم يكن القران نزل
ونقل لابن مطهر الحلي ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا ويعترض
بمثل هذه الاعتراضات فلو انه انصف من نفسه يعلم ان ما نقول في تحقيقه حق انتهى اقول قد حكم
القاضي عياض المالكي ايضا بصحة الحديث لانه مذكور في كتابين سماهما مؤلفاهما بالصحيح واجاب
عما فيه من نسبة الغضب الى موسى عليه السلام بان الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدي وفعل
ما لا يجب له اذ هو ظاهر الامر بين الوجه جائز الفعل لان موسى دافع عن نفسه من اتاه لاتلافها وقد تصور له
في صورة آدمي ولا يمكن انه علم حينئذ انه ملك الموت فدافعه عن نفسه مدافعة ادت الى ذهاب
عين تلك الصورة التي تصور له فيها الملك امتحانا من الله فلما جاءه بعد واعلمه الله انه رسوله اليه استسلم

انتهى وفيه ما فيه اما اولا فلان عدم امكان الاستعلام ممنوع اذ كثيرا ما يتصور الملائكة للانبياء بصورة غيرهم ويعلمون بهم الى ان في الحديث ان ملك الموت لما رجع الى ربه قال ارسلتني الى عبد لا يريد الموت قال ارجع اليه وقل له يضع يده الخ وهذا قرينة شعوره بالملك واما ثانيا فلانه لا وجه للاختبار والامتحان بعد القول بانه فعل الواجب من المدافعة فافهم وقد يجاب بحمل فقا عينه على المجاز من قولهم فقا عين حجته فالمراد صكه ولطمه بالحجة وفقا عين حجته وفيه انه لا يلائم ما وقع في الحديث بقوله فرد الله عليه عينه وايضا فالمباحثة الواقعة مع ملك الموت عند قبض روحه حتى يحتاج الى ايراد حجة وابطاله واجاب بعضهم بانه يحتمل ان يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار لان للموت سكرات انتهى واقول هذا الجواب الخارج عن الصواب ما حرره ما سيجيء من قول عمر بن الخطاب في شان النبي صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليهجر ادل شهيد واعلى اختلاف الروايتين فانظروا ايها الاخوان بنظر الانصاف والعناية ان سعة ميدان الغواية الى اي غاية ثم ليس الكلام في مجرد نسبة اللقب المذموم في سخافة اعتقادهم ايضا ان ملك الموت مع تلك القدرة والتائيد من الله تعالى يعجز عن مقاومة موسى في حال مرضه وضعفه بحيث يتلف عينه ويحتاج الى الشكاية عنه عند ربه المعجزة لكمين المضحكات التي يتلهى بها الصبيان فيا اشرفان الفكر فيهم طويل واما ما ذكره الناصب من المعارضة بقصة موسى في القاء الالواح وجر راس اخيه فلا يصلح للمعارضة اصلا لان له محملا صحيحا وتاويلا جميلا قد ذكره السيد الشريف المرتضى علم الهدى واستحسنه فخر الدين الرازي وذكره في تفسيره الكبير وهو ان بني اسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى حتى ان هرون غاب عنهم غيبة فقالوا لموسى انت قتلته فلما وعد الله موسى ثلثين ليلة واتمها بعشر وكتب له في الالواح من كل شيء ثم رجع فراى في قومه ما راى فاخذ براس اخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى لا تاخذ بلحيتي ولا براسي لئلا يظن القوم بك انك تريد ان تضربني وتوذيني انتهى واقول لا يخفى ان اخذ اللحية والراس عند الملاقاة والمشاورة عادة جارية بين العرب الى الآن ولو كان ذلك للاهانة لقال لمه ولحية واحدة ولم يقل واذ ليس فليس ثم اقول يجوز ان يكون ذلك الاعراض والتعرض من باب ترهم اياك اعني واسمعي يا جارة بل قيل ان اكثر اساليب الانذارات المتوجهة الى الانبياء عليهم السلام كقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ولو تقول علينا بعض الاقاويل الاية من هذا القبيل والحاصل ان القاء الالواح انما كان لمصلحة اظهار الغضب على القوم وانزجارهم عما صدر عنهم من الغواية ولا مصلحة دينية في لطم ملك الموت وفقا عينه بل كان المصلحة في تمكينه كما مر واما ما ذكره من كسر الالواح وقصد اهانة كتاب الله تعالى فذلك من اختلاقات الناصب خذله الله وعدو انبيائه واوليائه كما لا يخفى ومن اين علم ان قصد موسى من القاء الالواح كان اهانة كتاب الله دون ما ذكرنا من المصلحة ولو صح قصده لذلك لكفى قدحا في عصمته سواء دعاه الحدة الى ذلك او غيرها واما قوله وكل هذا عند اهل الحق محمول على ما يعرض البشر فيجب تخريج امامه فخر الدين الرازي

وتبعه

وتبعه صاحب المواقف من اهل الحق حيث حمل عليه ابن المطهر طهر الله رمسه حملا بينا في طهارة الانبياء عليهم السلام فالعجب ان الناصبة يحملون الايات التي ظاهرها عتاب الانبياء عليهم السلام على ترك الاولى والافضل على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك ومع وجود المحامل لظواهر تلك الايات ويحملون هذيانات عمر بن الخطاب وكلماته التي ظاهرها منكر ومرتبته اقل من مراتب الانبياء عليهم السلام باضعاف لا يحصى على خلاف ظاهرها ويمنعون من جواز حملها على ظاهرها مع ان كلامه لا محمل له وبه يكون العمل بظاهره بعيدا وبين واضح وترجيح بين وهلا سوّوا بينه وبين الانبياء الذين هم في محل التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف وشدة العصبية والاعتساف واما قوله ولو لم يكن القران متواترا ونقل ابن المطهر ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا الخ فرجم بالغيب وتحكم في الظلام كما لا يخفى ومن اين علم انه لم يكن يحمله على ما ذكرناه من المحمل الذي ارتضاه مرتضى الشيعة ووافق فيه فخر الدين الرازي وغيره قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله عليه السلام قال في صفة حال الخلق يوم القيمة وانهم يأتون آدم ويسألونه الشفاعة فيعتذر اليهم فياتون نوحا فيعتذر اليهم فياتون ابراهيم فيقولون يا ابراهيم انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك اما ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده مثله واني قد كذبت ثلث كذبات نفسي نفسي اذهبوا الى غيري وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله عليه السلام قال لم يكذب ابراهيم النبي قط الا ثلث كذبات وكيف يجوز هؤلاء نسبة الكذب الى الانبياء وكيف الوثوق بشرايعهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان الاجماع واقع على عصمة الانبياء عن الكذب واما الكذبات المنسوبة الى ابراهيم لما صح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وكان مراده الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاس الذي كسر به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام فالكذب المأول ليس كذبا في الحقيقة بل هي صورة الكذب اذا كان التأويل ظاهرا وهذا لا باس به عند وقوع الضرورة انتهى اقول قد مر ان الاجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب على اطلاقه بل خصه الاشاعرة بما بعد النبوة واما ما ذكره من ان المراد بكذبات ابراهيم ما كان في صورة الكذب لا حقيقته فيابى عنه استعذار ابراهيم عليه السلام عن شفاعة الناس بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وايضا يابى عنه قوله عليه السلام في الرواية الثانية ان ابراهيم لم يكذب قط الا ثلث كذبات فان ما سبق سوق الكلام من الحصر والتاكيد بقوله قط يدل على انه اراد حقيقة الكذب كما لا يخفى والحاصل انا نعلم ان الكذب الذي ذكره في الآية ليس بكذب هو من المعاريض التي يقصد به الحق وهو الزام الخصم وتبكيته كما لو قال لصاحبك وقد كتبت كتابا بخط في غاية الحسن انت كتبت هذا وصاحبك امي لا يحسن الخط فقلت له بل كتبته انت كان قصدك

بذلك الجواب تعريضة لكمع الاستهزاء لا فضيحة عنك واثباته للاثمي لكن الكلام في الكذب المذكور في الحديث
المنقول فانه اذا لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة كما ذكرنا اولا ولم يكن به باس كما ذكرنا ثانيا فما وجه ما وصف في
الحديث من سؤال غضبه تعالى فيه لكن حتى ياس ابراهيم عن قبول الشفاعة عنه وعدله الى الاعتذار قال
رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال نحن احق بالشك من ابراهيم
اذ قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان يأوي
الى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي كيف يجوز هؤلاء القوم الاجتراء على
النبي عليه السلام بالشك في العقيدة انتهى قال الناصب خذله الله اقول كان من عادة النبي عليه
السلام التواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلوني على يونس بن متى وقال لا تفضلوني على موسى فذكر في هذا
الحديث فضايل الانبياء فذكر ثبات ابراهيم عليه السلام في الايمان والمراد من الحديث ان ابراهيم مع ثباته
في الايمان وكمال الاستقامة في اثبات الصانع والحشر كان يريد الاطمينان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فغيره احق
بهذا المزيد الذي يوجب الاطمينان واما الترحم على لوط فهو امر واقع فان لوطا كان يأوي الى ركن شديد
كما قال او آوي الى ركن شديد فترحم له رسول الله عليه السلام لانه كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على انه عليه
السلام عاب لوطا في اوايه الى ركن شديد واما قوله لو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت
الداعي ففيه وصف يوسف عليه السلام بالصبر والتلبث في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى
تبين امره فانظروا معاشر الناظرين هل في هذه الامور يرجع عيب وشين الى الانبيا ومع ان الحديث
صح وهو لا يطعن في قول النبي عليه السلام نعوذ بالله من رايه الفاسد انتهى اقول لا دلالة للجملة
الاولى من الحديث على ارادة نبينا التواضع مع ابراهيم عليه السلام واي تواضع في اثباته له الشك الذي
هو بريء منه في الواقع مع صراحة كلامه المحكي في القرآن على انه لم يرد الشك بل قال ذلك لزيادة الاطمينان
واعتضاد النقل بالعقل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب من المراد بالحديث لا يرتبط بالشك قطعا هذا وقد
نقل القسطلاني شارح البخاري عن الشافعي انه قال معنى الحديث ان الشك مستحيل في حق ابراهيم عليه السلام
ولو كان الشك متطرقا الى الانبياء عليهم السلام لكنت احق به من ابراهيم وقد علمتم ان ابراهيم لم يشك فاذا
لم اشك انا ولم ارتب في القدرة على الاحياء فابراهيم اولى بذلك انتهى اقول هذا التاويل الطويل العليل
المشتمل على التمويه والتسويل يوجب الحاق الحديث بالتعمية والالغاز وكان يجب على الشافعي ان يسال
الله طول عمره ليصح هذا الحديث اينما سار ويذكره ويله لمن يلحق ظاهره بالانكار وينقل عن الزركشي
انه قال ذكر صاحب الامثال السائرة ان افعل يأتي في اللغة لنفي المعنى عن الشيئين نحو الشيطان خير من
زيد اي لا خير فيهما وكقوله تعالى اهم خير ام قوم تبع اي لا خير في الفريقين وعلى هذا فمعنى قوله نحن احق
بالشك من ابراهيم لا شك عندنا جميعا وهو احسن ما تخرج عليه هذا الحديث انتهى واقول فيه نظر

اذ قياس

اذ قياس ما نحن فيه على العبارتين السابقتين يقتضي ان يكون معناها نفي الاحقية بالشك لا نفي الشك
وهذا ظاهر لا شك فيه للمتامل واما ما ذكره من ان في الجملة الثالثة وصف يوسف عليه السلام بالصبر والتلبث
في الامور الخ ففيه انه مع ذلك يتضمن اظهار النبي عليه السلام عدم صبره على ذلك في سبيل الله وانه
لو كان في مقام يوسف لاجاب دعوة زليخا وهذا هو محط التشنيع الذي ينبغي براءة النبي عليه السلام
وهذا ما اراده المصنف قدس سره واما الجملة الثانية فهي وان كانت في نفسها ظاهرة فيما ذكره الناصب لكن مجموع
ما ذكر من الجمل الثلثة حديث واحد مذكور في صحيح البخاري والاولى والثالثة صريحتان في الشك
وعدم الصبر فيلزم ان يكون الثانية ايضا واقعة على ما يناسبه سابقا بان فهم النبي عليه السلام منها
ان الباعث للوط على الالتجاء الى ركن شديد ضعف اعتقاده وقصور اعتماده واتكاله على الله نعم
ولهذا اوله القسطلاني بان المعنى لو اراد لاوى اليه ولكن اوى الى الله انتهى ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره
البخاري بعيد ذلك من قوله باب قصة لوط عليه السلام حدثنا ابو اليمان انا شعيب نا ابو الزناد عن
الاعرج عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال يغفر الله للوط انه كان ليأوي الى ركن شديد انتهى فان
فيه دلالة على ان لوطا يحتاج ان يستغفر له ان قال ذلك وقصر في الصبر على اذى القوم والله المستعان
قال رفع الله درجته وفي الصحيحين قال بينما الحبشة يلعبون عند النبي عليه السلام بحرابهم
فدخل عمر فاهوى الى الحصى فحصبهم بها فقال له رسول الله عليه السلام دعهم يا عمر وروى الغزالي في
احياء علوم الدين ان النبي عليه السلام كان جالسا وعنده جوار يتغنين ويلعبن فجاء عمر فاستاذن
فقال النبي عليه السلام اسكتن فسكتن فدخل عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء
فقلن من هذا الذي كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغناء فقال هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل
كيف يجوز لهؤلاء القوم روايتهم ذلك عن النبي عليه السلام اترى عمر اشرف من النبي عليه السلام حيث لا يؤثر سماع
الباطل والنبي يؤثره انتهى قال الناصب خذله الله اقول اما لعب الحبشة بالحراب فانه كان يوم
العيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق ويمكن ان يكون تجويز ذلك اللعب بالحراب لانه
ينفع في الحرب وفيه المهارة من طعن الحربة وكيفية تعليم والقاره في الحرب وكل ما كان من امر الحرب فلا باس
ويمكن ان يكون عمر لم يعلم جوازه فعلمه النبي عليه السلام واما ما روي عن الغزالي فان صح يمكن حمله على جواز
اللعب مطلقا في ايام الاعياد وكان النبي عليه السلام يسمعه لضرورة التشريع حتى يعلم ان اللهو ليس بحرام
وربما كان عمر يمتنع منه ويكره رسول الله عليه السلام على عدم السماع ليعلم ان الاولى تركه وصح هو كما ذكرنا
لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون عمر اشرف من النبي عليه السلام من امته وممن يتعلم الشريعة انتهى
اقول ما ذكره من ان ذلك اللعب كان يوم العيد رجم بالغيب كما مر وما ذكره من انه يجوز اللهو يوم العيد
دعوى من غير دليل ودعواه الاتفاق على جواز ذلك ممنوع لظهور مخالفة الشيعة ومن وافقهم في ذلك اللهم الا ان

يا رسول الله

بريد اتفاق الفساق من اهل النصب والنفاق عليه ويلبس في اتفاقهم رواج ونفاق كما لا يخفى ومن هذا
يعلم ايضا بطلان قوله ويمكن ان يكون تجويزه ذلك الخ وقد علم بطلان قوله ويمكن ان يكون تجويزه الخ بما ذكرناه
في بعض الفصول السابقة فتذكر واما قوله وكان النبي عليه السلام يسمع لقصد ترك التشريع الخ فيقال في
جوابه ثبت العرش ثم انقش وهل كون ذلك تشريعا الا اول البحث والنزاع وكذا الكلام في توجيه ما روى
الغزالي وابن الجوزي مما ذكره الناصب من الغناء والآلات الباردة الشبيهة بالاثار والايات الباطنية من الملاحدة
المارودة مما يابى عنها ما نسب في الرواية اليه عليه السلام من قوله هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل فان ما هو
جائز او مكروه لا يوصف بالباطل فلزم منه ان النبي عليه السلام يؤثر سماع الباطل دون عمر وهذا كفر محض
ممن يعتقده كما لا يخفى على من آمن بالله ورسوله فضلا عن استلزامه افضلية عمر عن النبي عليه السلام فتبقى
ان ما يكون تشريعه مرجوا لا يكون تركه اولى فتامل قال المصنف رفع الله درجته وفي الصحيحين عن ابي هريرة ٤
قال اقيمت الصلوة وعدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله عليه السلام فلما قام في مصلاه
ذكر انه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا قياما ثم رجع فاغتسل ثم خرج الينا وراسه يقطر فكبر فصلينا
فلينظر العاقل هل يحسن منه وصف ادنى الناس بانه يحضر في الصلوة ويقوم في الصف وهو جنب وهل هذا الا
من تقصيره في عبادة ربه وعدم المسارعة اليها وقد قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات
فاي مكلف اجدر بقبول هذا الامر من النبي عليه السلام وفي الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة قال صلى بنا
رسول الله احدى صلوة العشاء واكثر ظني انها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده
عليها وفيهم ابو بكر وعمر فهاباه ان يكلماه وخرج سرعان فخرج الناس وقالوا اقصرت الصلوة ورجل يدعى ذو اليدين
قال يا نبي الله انسيت ام قصرت الصلوة فقال لم انس ولم اقصر فقال بلى قد نسيت قال صدق ذو اليدين فقام
فصلى ركعتين ثم سلم فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله عليه السلام وكيف يجوز منه عليه السلام
ان يقول ما نسيت فان هذا سهو في سهو ومن يعلم ان ابا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله عليه السلام مع انهما
لم يذكرا ذلك للنبي عليه السلام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان
على الانبياء لانهم بشر سيما اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع في الاعمال الفعلية آكد واثبت من الاقوال
فما ذكر من حديث تذكر الجنابة ففي باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذا تذكر وهذا ترجم البخاري
الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث بقوله باب من تذكر انه جنب رجع واغتسل ولا يلزم من هذا نقص وما
ذكر من سهو رسول الله عليه السلام في الصلوة فهو سهو يتضمن التشريع فلا باس به وما ذكره من منافاة السهو
فهذا ايضا يتضمن التشريع لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة وكذا
الكلام القليل والعجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر ما نسي النبي عليه السلام واي عجب في هذا فان
الامام كثيرا ما يسهو والماموم لا يسهون فلا يلزم من هذا تفضيل الماموم على الامام وهل هذه الكلمات الا ترهات
ومزخرفات انتهى قد سبق الكلام منا ايضا على ما ارتكبه من الجواز وعلى ما استدل عليه من ان النبي
بشر وعلى جعل السهو وسيلة الى التشريع واما ما حقق هذا المقام به من ان التشريع في الاعمال الفعلية
آكد فممنوع بل القضية منعكسة مجوزات بكون التشريع الفعلي مخصوصا به بخلاف الامر القولي العام وبهذا
يعلم ضعف ما التزم تصحيحه من التشريعات الفعلية المتنافية واما قوله لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع
الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة ففساده ظاهر لان ظهور تشريع النسيان لم يكن متوقفا على ان
يقف النبي عليه السلام بعد الصلوة قائما على خشبة المسجد واضعا يديه عليها ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فيسئل
عنه فيجيب باربع كلمات ثم يسئل عنه فيجيب فيتخلل الاول مع ان التكلم بكلام الادميين والفعل الكثير يبطل
الصلوة عند الفقهاء الاربعة ايضا اما الاول فلما في كتاب الينابيع ان مما يتوقف عليه صحة الصلوة ترك
الكلام لقوله عليه السلام لا يصلح فيها شيء من كلام الناس قال الشارح الانصاري المراد بكلام الناس ما يتخاطب
به الناس وما من جنسه وفي التحفة وغيره هو المسموع المنتهي سواء كان مفهما ام لا هذا مذهب الحنفية وعليه
المغربي والاصولي واما النحوي فلا يطلق الكلام الا على المفهم فما شرط فيها ترك الكلام فيبطل بالنطق بحرفين
وحرف مفهم ولو بحمد وبما او المد حرف انتهى ثم قال الشافعي انه لا يبطل الصلوة بالكلام العامد نسيانا او جهلا ان
لم يكثر ذلك الكلام بحسب العادة على الصحيح الذي في الام وقطع به جمهور الشافعية وعند ابي حنيفة على ما في
الهداية وغيرها يبطل بالنسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث وبهذا ظهر ان ما زعمه الناصب من ان مذهب
الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم من مراتب الجواب واخل في الكلام القليل باطل مخالف لمذهب اصحابه ايضا
واما الثاني فلما قال في الينابيع وشرحه ايضا انه يبطل الصلوة بغير عمل مجانس لافعال الصلوة ان فحش ولكن العمل
كوثبة المصلي وان لم يكن كثيرا او فعل عمل مجانس لها دون لقلته مثل ضرب احدى الراحتين بالاخرى او ان يفعل غير
مجانس كثير ذلك الفعل بحسب العادة فيبطل الصلوة على اظهر الوجوه الذي عليه الاكثرون والفعل الكثير
مثل ضربات ثلث وخطوات ثلث متوالية كل واحدة فلا تبطل باقل من ثلث ولا ثلث والكثير متوالية والقلة
والكثرة بحسب العرف والعادة على الاصح الذي عليه الجمهور انتهى واما ما ذكره في مقام دفع التعجب من ان الامام كثيرا ما
يسهو والماموم لا يسهون الخ فقد سهى فيه وعن عدم علم ان النبي عليه السلام فان الكلام ليس في امام الصلوة الذي
جوز اهل السنة ان يكون فاسقا جاهلا فاجرا بل في الامام النبي المعصوم المؤيد بالنفس القدسي والوحي الالهي الذي
يتوقع ببركته صيانة المامومين عن السهو والنسيان والخطاء والطغيان كما قال مادح ائمة اهل البيت عليهم السلام
بالفارسية شعر هر امام که باشی نگاه مبادکه بوقت نیت از اندیشه خاطر ماموم سکر محجاب نماند و کی آرد وصف
بصد کتاب بکرد و مقام او معلوم ولقد علم بما قررناه واوضحناه ان ما ذكروا الى مزخرفات بمعنى المختبرات والمزينات
وبالمعنى الآخر لا يصدق الا على امثال ما اتى به الناصب من ركيك الهفوات قال المصنف رفع الله درجته
وفي الصحيحين عن عبد الله بن عمر انه كان يحدث عن رسول الله عليه السلام انه لقي زيد بن عمرو بن نفيل وذلك

نبل ان ينزل الوحي على رسول الله عليه السلام فقدم اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سفرة فيها
لحم فابى ان ياكل منها ثم قال اني لا آكل مما تذبحون على انصابكم ولا آكل مما لم يذكر اسم الله عليه فلينظر العاقل
هل يجوز له ان ينسب نبيه الى عبادة الاصنام والذبح على الانصاب ويأكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان
اعرف بالله منه وانه احفظ رعاية لجانب الله نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول من غرايب ما يستدل به على ترك امانة هذا الرجل وعدم الاعتماد والوثوق على نقله رواية
هذا الحديث فقد روى بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهو الطعن في رواية الصحاح ولم يذكر تمامه وتمام
الحديث ان رسول الله عليه السلام لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا آكل من ذبحكم
ومما لم يذكر عليه اسم الله تعالى فاكلا معا وهذا الرجل لم يذكر هذه التتمة ليتمكن من الطعن في الرواية نسال الله العصمة
من التعصب فانه بئس القبيح انتهى اقول من بدايع جهل هذا الناصب العاجز الكاذب الخايب انه لما اراد
التفصي عن التشنيع المتوجه على اصحابه في هذه الرواية ضم بعض ما اخترعه من العبارات اليها وعابه اولا
ونسبه في اظهار التعجب الى الغرابة ونسب المص قدس سره الى الخيانة والتعصب وختم ذلك بسؤال العصمة عن تعصب
ليسد بذلك باب رجوع الناظرين الى ماخذ الرواية فلا يظهر خيانته فيها بالزيادة عليها والحاصل انا قد راجعنا
صحيح البخاري فكان الحديث كما نقله المص قدس سره ولم يكن من الاضافة التي ذكرها هذا الناصب الخايب الشقي
عين ولا اثر ومن ابى الحسن ظنه في هذا الشقي التعيم فليراجع ذلك الصحيح ليتضح له ما اتى به من الكذب القبيح
ومن هنا ايضا يظهر صدق ما اشرنا اليه في بعض المراتب من اصحاب الناصب بعد ما اتهموا الشيعة على شناعة بعض
احاديثهم يزيدون على ذلك او ينقصون ويغشون حسب ملزوماتهم من ضيق الخناق فلا يعتمد بما يرويه اهل
النفاق قال المص رفع الله درجته وفي الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال كنت مع النبي عليه السلام
فانتهى الى سباطة قوم فبال قائما فتنحيت فقال ادن فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ ومسح على خفيه
فكيف يجوز ان ينسب الى رسول الله البول قائما مع ان اراذل الناس لو نسب اليه هذا تنزه عنه ثم المسح على الخفين
والله يقول وارجلكم فانظروا الى هؤلاء القوم كيف جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق درهما
ويكذب في اخس الاشياء واحقرها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختلف في جواز البول قائما فالذي يجوزه
يستدل بهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية والحقن فالنبي عليه السلام عمل هكذا ليشرع
جواز البول قائما واي منقصة يتصور من البول قائما سيما اذا كان متضمنا للتشريع وطلب التداوي
وحديثه ربما يكون لتشريع جواز البول بقرب من الناس بخلاف الغايط لغلظته وللتقذر ولهذا كان يبعد
من الناس في الغايط دون البول واما المسح على الخف فهو جايز بالاجماع من اهل السنة كما سياتي في مباحث
الفقه انشاء الله تعالى والله اعلم ثم ما ذكر انهم جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يسرق
درهما فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض ووجب تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة انتهى اقول

لا يخفى ان نفع الكلية بمجرد الاطباء لا ينحصر في البول قائما ولا هو من المعالجات التي يحصل بها سرعة البرء
حتى يعارض هذا قبحه الظاهر ويضطر معه الى تشريعه ولو تنزلنا عن ذلك فنورد عليهم مثل ما اورده الفقهاء
الشافعي على الحنفية من انا نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم
وتحقيق وجه ابتلاء القوم بهذه الرواية الموضوعة انه لما قال خليفتهم الثاني وبعض اصحابه ان البول
قائما احصن للدبر وفعلوه لذلك كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم وراوا ان فيه قباحة
وشناعة تركوا معه النبي عليه السلام بوضع هذا الحديث لئلا يجترئ احد على تشنيعه ويؤيد هذا ما نقل عن
عايشة في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان رسول الله عليه السلام كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان
يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه قال اختلفوا في البول قائما فثبت عن عمر بن الخطاب
وزيد بن ثابت وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا اقول لعل الناصب انما استدل
على جواز البول قائما بما في الكتب الطبية من نفعه الكلية ولم يستدل بما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم
من نفع احصان الدبر حذرا عن انتقال اذهان الشيعة من احصان الدبر الى ما اشتهر من ابتلاء ذلك
الشيخ الجليل بعلة المشايخ وتعذر احصان دبره عليه كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المؤمنين
للامامة ونفيها عنه نظم امام اوست كه دست بريده كرد درست نه آنكه درخت بصد حيله وصله بر اندام
امام اوست كه خلق جهان غلام ويند نه آنكه از هوس افتد بدنبال غلام ان قلت ذكر الكلية ايضا كما وقع
في نقل الناصب عن الاطباء يوجب انتقال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج تلك العلة
باستعمال كلية الحيوانات على الدبر كما اشار اليه ذلك الشاعر في بيت آخر نظم بكرده خواني مرفت چگونه ربا
سگی كه آرزوی نفس كرده خام قلت نعم يمكن الانتقال من هذا ايضا الى ما ذكر لكن الانتقال من كلام نقل الشيخ
المعلنة اظهر وبالاحتراز اولى والجنة قد نعيب واما ما ذكره من ان نسبة تجويز سرقة الدرهم على الانبياء الى اهل السنة
افتراء فمكابرة ومراوغة لما سيجيء في مباحث الحدود والجنايات من المسائل الفقهية انهم قالوا ان الدرهم ليس بمال
لانه لا قطع فيه فسرقته لا تكون كبيرة وقد علم ان الصغيرة جائزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة فظهر تجويزهم
لسرقة الدرهم عليهم كما ذكره المص قال المص رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك محالات منها جواز الطعن في
الشرايع وعدم الوثوق بها فان المبلغ اذا جوزنا عليه الكذب وساير المعاصي جاز ان يكذب عمدا او نسيانا
او يترك شيئا مما اوحى اليه او يامر من عنده فكيف يبقى اعتماد على اقوالهم قال الناصب خفضه الله اقول
قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبياء ولا سهوا وهذا مذهبهم
واما السهو في غير الكذب فيجوزونه ولا باس فيه لان الله تعالى هو الذي يوقع عليه السهو ليجعله سببا
للتشريع انتهى اقول الكلام مع من اجاز من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن
ابراهيم وغيره من الانبياء في حال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك القول بان خصوص الاشاعرة منهم منهم

لا يجوزون الكذب الخ على ان الاشاعرة حيث يجوزون عليه الكذب وساير الكباير قبل البعثة فلا يبقى اعتماد
على اقوالهم بعدها ايضا كما سنبينه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الله تعالى يجعل السهو على النبي عليه السلام
سببا للتشريع فقد مر ان الله تعالى متعال عن هذا التشريع الشنيع قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه
ان فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون قد وجب علينا فعل ما وجب تركه واجتمع الضدان
وان لم يجب انتفت فائدة البعثة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل فيما
مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس مذهب الاشاعرة والصغاير التي
يجوزونه على الانبياء انما يقع على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قدمناه ويجب ان يكون في
محل يعلم انه واقع منه على سبيل الندرة والنبي يبين ان هذا ليس محل المتابعة وبالجملة فقد قدمنا ان تجويز المعصية
على الانبياء مطلقا محل تامل لهذا البرهان والله اعلم اقول ما ذكره هنا مندفع بمثل ما دفعنا جوابه عن
الفصل السابق فعليك التامل في التطبيق وبالله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه لو جاز ان
يعصي لوجب ايذاؤه والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء
النبي عليه السلام فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز الكباير واما الصغاير فمن لم يباشر الكبيرة
في مغفرة عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء انتهى اقول يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرناه في الفصل السابق وقد مر
ان الاشاعرة يجوزون الكذب في غير ما يتعلق بالرسالة وغيره من الكباير فهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايضا
قال المصنف رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فينتفي فائدة البعثة
ومنها انه يلزم ان يكون ادون حالا من احاد الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور
الذنب عنه افحش كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن
يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنازل ملائكته ومن
المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فينافي صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي عليه
السلام لا يجوز ان يكون اقل حالا من احاد الامة ومنها انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا فكيف يقبل عموم شهادته في الوحي ويلزم ان يكون ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر
عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوني
والتالي باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان هذه الدلائل
حجة على من قال بجواز صدور الكباير عنهم والاكثار من الصغاير حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس وموجبا
للايذاء والتعنيف وزجر الامة عليه واما صدور الصغاير التي عفا الله عنهم اذا كان على سبيل الندرة فغير ممتنع و
لا يدل المعجزة على وجوب انتفائها عنهم شبابهم وكل هذه الدلائل قد ذكرناها فيما سلف وان الاشاعرة ذكروها

على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكباير وقد قدمنا ان بعض تلك الادلة يدل على وجوب نفي الذنب عن
الانبياء مطلقا والله تعالى اعلم اقول ما ذكره الناصب هنا يدل على تحيره واضطرابه واشتباه حقيقة مذهب
عليه ونسيانه لما ذكره سابقا فانه لم يقل سابقا ان هذه الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكباير عن الانبياء
ولو اعترف بذلك فقد تم لنا المدعى وقامت الحجة عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين انما كان في ان
المخل بالنبوة والمانع من امتثال امر الانبياء هل هو وقوع الكباير والصغاير او جواز وقوعهما فالاشاعرة كانوا
يقولون ان مجرد الجواز لا يخل بذلك والامامية كانوا قائلين بخلافه وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع
الكباير عنهم غاية الامر انهم يقولون ان العقل والسمع دل على عدم وقوع بعض الكباير المخل بالمعجزة كالكذب وكيف
ينكر هذا وعنوان ادلة المصنف صريح فيه حيث قال الاول انه ان صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم لو ادبوا الخ و
الثالث انه ان صدر عنهم ذنب الخ وحاصل اللوازم التي ذكرها المصنف اذا افرغ في قالب الدليل يصير انه لو جاز
صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكباير عنهم لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا
وايضا قد سبق منا ايضا ان هذه اللوازم التي سماها الناصب دلائل انما اوردها المصنف على من قال بجواز صدور الكباير
والصغاير عن الانبياء عليهم السلام مطلقا قبل البعثة وصدور بعض منها بعدها الا على خصوص الاشاعرة ولا
في دفعها اظهار تنزيه الاشاعرة عن ذلك مع ان الاشاعرة باجمعهم لم يبرؤا عن ذلك كما مر ايضا ان قيل حاصل ما ذكر
في المقام من الدليلين الاولين ان تجويز صدور المعاصي عن الانبياء والائمة عليهم السلام يقدح فيما هو الغرض من بعث
الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم فبينوا لنا وجه القدح في ذلك وسقوط مرتبتهم
عند الناس اذ هو خفي جدا وهذا محل الكلام في المسألة بين الفريقين قلت وجهه ان من يجوز عليه الكباير والمعاصي
فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثل ما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك كما قال الشريف
المرتضى ره وهذا معنى قولنا ان وقوع الكباير والمعاصي منفر عن القبول والامتثال والمرجع فيما ينفر وما لا ينفر الى
العادات والتعارف وليس ذلك مما يستخرج بالدليل ومن رجع الى العادة علم صدق ما ذكرناه فان الكباير في باب التنفير تنحط
عن المباحات التي تدل على خسة صاحبها من المجون والسخافة ولا خلاف في انها ممتنعة عنهم فان قيل اوليس قد يجوز كثير من
الناس الكباير على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفروا من قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا يناقض قولكم ان الكباير منفرة
قلنا هذا كلام من لا يعرف معنى التنفير اذ لم نرد به ارتفاع التصديق والامتثال راسا بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس
وحصول الاطمينان ولا شك في ان النفس حال عدم تجويز الكباير اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الامر
عند الشيء ولا يرتفع كما يقرب من الشيء ولا يقع عنده اولا يرى ان عبوس الداعي الى الطعام وتجهمه منفر في العادة عن
حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من ان يكون منفرا وكذلك طلاقة وجهه
واستبشاره وتبسمه يقربه من الحضور والتناول وقد يرتفع عنده ذلك لا يقال هذا يقتضي ان لا تمتنع الكباير عنهم
حال النبوة والامامة واما قبلهما فلا لزوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب والذم ولم يبق وجه يقتضي التنفير لانا

بقوله انا لم نجعل المانع عن ذلك استحقاق العقاب والذم فقط بل ولزوم التنفير ايضا وذلك حاصل بعد التوبة
ولهذا نجد ذلك من حال الواعظ الداعي الى الله وقد عهد بانه الاقدام على كبائر الذنوب وان تاب عنها بخلاف
من لم يعهد منه ذلك والفرق فارقة بين الرجلين فيما تقتضي القبول والنفور وكثيرا ما نشاهد ان الناس
يعيرون من عهد منه القبائح المتقدمة وان حصلت منه التوبة والنزاهة ويجعلون ذلك نقصا وعيبا
وقد حكاية ساق الباب ان الكبائر بعد التوبة اقل تنفيرا منها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة
فان قلت فلم قلتم ان الصغائر لا يجوز عليهم مطلقا ولا تنفر فيها قلت بل التنفير حاصل فيها ايضا عند
التامل لان اطمينان النفس وسكونها انما هو مع الامن عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغائر لا توجب
عقابا وذما ساقط لان المعتبر التنفير كما ذكرنا اولا الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها
بل نقول انه ربما يحصل التنفير بما لا يترتب للفاعل ثوابا ايضا باعتراف الخصم فانهم ايضا ربما حكموا على بعض الاجتهادات
البعيدة عن مادرك العقل والنقل بكونه منفرا للعوام مع تصريحهم بان المجتهد المخطي يثاب قال ابو المعالي الجويني
الملقب بامام الحرمين في رسالته المعروفة في بيان احقية مذهب الشافعي فان قيل فما تقول للشافعي اصل
مقطوع ببطلانه عند جماعة الامة شارقة وغاربة ارشا فارشا طولا وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم
يجوز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز نسخ الكتاب بالسنة وهذا من اعجل المحالات والعامي اذا سمع هذا يتنفر طبعه
وينزوي عن تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذه الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة
المتواترة بالكتاب لان الله تعالى الخ وتقرير الكلام على هذا التفصيل والتدقيق من نقائس هذا التعليق فاحفظه
فانه بذلك حقيق قال المصنف رفع الله درجته **البحث الثالث** في انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء
وعهر الامهات بريا من الرذائل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط
محله عن القلوب وينفر الناس عن الانقياد له فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب وخالفت
السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من ولد من الزنا المعلوم
لكل احد وان يكون ابوه فاعلا جميع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يسخر به ويضحك عليه ويصفع
في الاسواق ويستهين به ويكون قد لاط به واتى الابنة قوادا ويكون امه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك
لا ترد يد لامس ويكون هو عليه السلام في غاية الدناءة والسفاطة ممن قد لاط به طول عمره حال النبوة وقبلها ويصفع
في الاسواق ويعتمد المناكير ويكون قوادا ابطا ضا فمولاء يلزمهم القول بذلك حيث نفوا التحسين والتقبيح العقليين
وان ذلك ممكن فيجوز وقوعه من الله تعالى وليس هذا ابلغ من تعذيب الله لمن لا يستحق العذاب بل يستحق
الثواب طول الابد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات والهذيانات
وذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء والدخول في زمرة الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين
آمنوا لهم عذاب شديد في الدنيا والآخرة وكفى به اساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء امثال هذه الترهات

ثم يفتري على مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لا يلزم من قولهم شيء منه وقد علمت ان الحسن والقبح يكون بمعاني
ثلثة احدها وصف النقص والكمال والثاني الملائمة والمنافرة وهذان المعنيان عقليان لا شك فيه فاذا
كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه
القبائح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش وكان حديث الانبياء امثاله من جملة الحكايات التي يقيدون على
شاطي الفرات بكل ما ذكر نعوذ بالله من التعصب فانه اورده النار اقول الخرافة الظاهرة ما ظهر من هذا
الناصب العاجز المبهوت الذي ينسج عليه امورا واهية كنسج العنكبوت فقصور المصنف عنه بفوت فانه
لم يفهم مقصود المصنف قدس سره مع ظهوره كالنور على شاهق الطور فاني ياتينا من الفتور في الفطور وذلك
لان كلام المصنف قدس سره في فعل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من ولد من
الزنا الخ ولزوم ما ذكره مع القول بالحسن والقبح بالمعنيين المذكورين وتجويز صدور القبائح عنه تعالى ظاهر
لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول فلان الكمال والنقصان مخصوصان بالصفات كما صرح به فيما نقل سابقا
والبعثة من الافعال فلا يجريان فيه واما معنى الملائمة والمنافرة فلان بعثة من يتعلق به كلا شيء قد يلائم غرض
الفاعلين فجاز ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص لملائمة غرض هؤلاء اذ هو حاكم على الاطلاق ولا يجب عليه شيء
ولا يقبح منه شيء بل كل قبيح يصير حسنا بفعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل باحد المعنيين على عدم جواز
ذلك على الله تعالى وقد اشار المصنف الى انضمام باقي المقدمات التي ذكرنا بقوله وان ذلك ممكن فيجوز وقوعه من الله
وليس هذا ابلغ من تعذيب الله تعالى من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب وفصل ذلك فيما سبق بحيث ذلك
متصلا به عند الكلام على المعتزلة فلا نفصل ولذا تقع بما ذكرناه انه لا يرتبط بما ذكره المصنف قدس سره ما ذكره هذا الناصب
بقوله فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه
القبائح الخ وذلك لظهور انه لا يلزم من ادراك العقل باحد المعنيين قبح اتصاف صاحب الدعوة بذلك ادراك قبح
ارسال الله تعالى عين هذا الشخص وكيف يدرك ذلك مع انه على قاعدة القوم لا يقبح شيء من الله تعالى فيجوز ما عليه
بعثه مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور جميع من القبائح والظلم حسب ما اشار اليه المصنف قدس سره وبين ذلك
ما في المواقف وشرحه من ان النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة من قال له الله ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا
في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا
استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده
فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط انتهى هذا واما الايات التي ذكرها في قوله المصنف قدس سره
فانما يناسب لحال اسلاف الناصب حيث اشاعوا تلك الروايات الفاحشة وذكروها في صحاحهم وغيرها
من جوامعهم وتداولوها بينهم في انديتهم ومجالسهم قرنا بعد قرن فان كون قصدهم في ذلك تشييع الفاحشة
ظاهر لا يحتاج الى المناقشة فيه واما المصنف فليس قصده في هذا المقام الا استقباح ما شاعوا في اشاعة تلك الفواحش من تلك القبائح

المختلف حتى اتاهم بل الذي فعله المم من قبيل الجرح والتعديل الذي قد اوسعوا له السبيل وفي تفسير الطبري ان بعضهم حمل الفاحشة على الزنا ومن يحب شيوع الفاحشة بعبد الله بن ابي وفي قوله هذا الايرتبط الاية بما نقله القوم ايضا فضلا عن المم قدس سره واما ما ذكره من ان المم قدس سره اساء الادب بذكر تلك القبائح والمعايب عن ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من بركة البرا بكم فان الاشاعرة هم الذين قالوا بجواز صدور الفواحش عنهم فيلزم الناقل لكلامهم ما الزمه من المقارنة في الذكر ونقل الكفر ليس بكفر بالاتفاق وايضا كثيرا ما يفرضون الحكماء والمتكلمين عند الاستدلال على وجود الواجب او على وحدته مثلا عدمه او تعدده المستلزم لكفر قايله او شركه ولم يتوجه عليهم الى الان من احد اعتراض فضلا عن ما ضل بان ذلك اسارة ادب او كفر او شرك فكذا فيما اتى به المم هنا لاتخاذ اسلوب الكلامين واما الذي حمل الناصب على هذا التشنيع محرومي من الجلب والحرافة عن جنب الحق والصواب كما حكى ان رجلا راى فقيها نائما كان ناسيا في مسجد فسأله عن مسائل الحيض والاستحاضة ولما راى الفقيه الفاجر عن جواب مسئلته اضطرب وقال ساخطا عليه اخرج هذه القاذورات من بيت الله وموه عليه جهل نفسه فلينظر اولياء الناصب ان هذه الجهل والتمويهات افسد لو ما يصدر من رعاع الجهلة على شاطئ الفرات قال الله رفع الله درجته واما المعتزلة فانهم حيث جوزوا صدور الكذب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا واتفقوا على وقوع الكبائر منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف هل يجوز المصير الى هذه الاقاويل الفاسدة والاراء الردية وهل يبقى مكلف يتقاد الى قول من كان يفعل الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته وانه يقمع ويشنع برحال النبوة وهل يجب بقول مثل هذا حجة على الخلق واعلم ان البحث مع الاشاعرة في هذا الباب ساقط وانهم ان يحقوا في ذلك فقد استعملوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب المكلف على انه لم يفعل ما امره الله تعالى به من غير ان يعلم المامور به ولا ارسل اليه رسولا البتة بل وعلى امتثال المامور به وان جميع القبائح من عنده تعالى وان كل ما هو واقع في الوجود فانه من فعله تعالى وهو حسن لان الحسن هو الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهذه الصفات المذكورة الخسيسة في النبي وابويه تكون حسنة لو فعلهما من الله تعالى فاي مانع حينئذ من البعثة باعتبارها وكيف يمكن للاشاعرة منع كذب النبي وهو من الله و كل ما يفعله تعالى فهو حسن وكذا انواع المعاصي وكيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذايل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضروريات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال قوي لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد القاء يوسف في الجب وغيره من الذنوب التي لا شك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض لجوابه الا بالفحش والخرافة والتزعات كالرعاع والاجلاف الشوقية والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويبحث معهم في الجواز وهذا من غرائب الطوارق في البحث ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات

فقد عرفت فيما سبق جواب كل ما ذكره وان الحسن والقبح شرعيان بمعنى وعقليان بمعنيين اخرين وعلى التقديرين لا يجري ما ذكره بل يبطله ولا يرد علينا شيء وانتم لا تعرفون ضرورة العقل انتهى اقول دعوى الاجماع ممنوع وانقاد من ذهب الى كونهم انبياء من تفسير الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى ال يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم واسحاق الاية وليس الاجتباء صريحا ولا ظاهرا في هذا المعنى كما يشعر به قوله ثم وكذلك يجتبيك فان معناه على ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره كما اجتباك بمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف وعزة وكبرياء وشان كذلك يجتبيك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه الماء في الحوض وايضا قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال اخرون المراد فيه اعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الاية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى ال يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لال يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها لال يعقوب ترك العمل به في حق من عدا ابناءه وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده انتهى وكل ذلك صريح في عدم الاجماع واصرح من ذلك ما في الشفاء للقاضي عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم يثبت نبوتهم فيلزم الكلام على افعالهم وذكر الاسباط وعدهم في القران عند ذكر الانبياء قال المفسرون يريد من نبي من ابناء الاسباط انتهى وكيف ينعقد الاجماع في ذلك مع اتفاق ائمة اهل البيت عليهم السلام وعلماء شيعتهم على خلاف ذلك وانهم لم ينالوا عهد النبوة والامامة على ان الشارح الجديد للتجريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا فكيف يتاتى بالنظر اليهم دعوى الاجماع على نبوة اخوة يوسف مع ان قولهم فيما حكى الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا محض الحسد والحسد من امهات الكبائر لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ الصالح والقائه في غيابة الجب وذل العبودية وتبعيده عن الاب المشفق والقاء ابيهم في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب فما بقيت خصلة مذمومة ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك اقدح في العصمة والنبوة واما قول الناصب ان المم ما تعرض لجواب استدلال المعتزلة الا بالفحش فجواب بان من يكابر ضرورة العقل لا يستحق من الجواب الا مثل ذلك كما مر واما قوله والمعتزلة يثبتون الوقوع ففيه ان اثبات وقوع نبوة اخوة يوسف مما دونه خرط القتاد لان هذا الناصب زعم ثبوته بالاجماع وقد اوضحنا بطلانه ولنعم ما فعل من جعل الطامات بيانا لما ذهب اليه الاشاعرة في قوله ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات الى اخره فافهم واما احالة جوابه الى ما ذكره فيما سبق فقد دمرنا عليه نحن فيما سبق فتذكر قال المص رفع الله درجته المسئلة الخامسة في الامامة وفيه مباحث الاول في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر الى الموت عمدا وسهوا لانهم حفظة

الشرع والقوامون بمصالحهم في ذلك كحال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف للمظلوم
عن الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات
واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرائض ويواخذ الفساق ويعزر من يستحق التعزير فلو جازت عليه المعصية
وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر الى امام آخر وتسلسل وخالفت السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة
الفساق والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو افضل علمائهم لا كالدوانيقي المتلقص يشير به الى المنصور
فاي عاقل يرضى لنفسه الانقياد الديني والتقرب الى الله تعالى بامتثال اوامر من كان يفسق به طول وقته
وهو غايص في القيادة وانواع الفواحش ويعرض عن المطيعين المبالغين في الزهد والعبادة وقد انكر
الله تعالى بقوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فالاشاعرة لا يخفى هذا على قلوبهم حتى جوزوا اصدق
الكذب عندهم ومن جملتها الكذب فجاز الكذب في هذا القول تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الباقون فانهم جوزوا
تقديم المفضول على الفاضل فلا يتمشى هذا الانكار على قولهم ايضا فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليست من اصول الديانات والعقايد
بل هي عند الاشاعرة من الفروع المتعلق بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة هي خلافة الرسول في اقامة
الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وشرط الامام الذي هو اهل للامامة ومستحقها
ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين ذا راي وبصارة بتدبير الحرب وترتيب الجيوش
شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة عدلا لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض
نفسه والعدل عندنا من لم يباشر الكبائر ولم يصر على الصغائر عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية بالغا لقصور
عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات العقل والدين حرا لئلا يشغله خدمة السيد فمن جمع هذه الصفات فهو اهل للامامة والزعامة الكبرى
واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام بالامور
المذكورة ولو جازت المعصية عليه وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد ونقول ماذا يريد من العصمة ان
اراد وجوب الاجتناب في جميع احواله عن الصغائر والكبائر فلا نسلم لزوم ذلك لان بعض الصغائر المعفو عنها لاجتنابه
عن الكبائر لا يوجب ان لا يكون منتصفا من الظالم للمظلوم وباقي الامور المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فنحن
ايضا نقول بهذه العصمة ونوجبها للامام لانا شرطنا ان يكون عدلا والعدل من له ملكة العصمة المانعة من الفجور وصدور
بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة في النفس من يراد صدور الفعل عنه
بلا مهلة وروية وكلفة وصدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة لعوارض لا يخلو الانسان عنه كما ان الملكة
الخلقية من العفة والشجاعة قد يعرض له ما يعرضه الى اصدار خلاف الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة
بمعنى الملكة حاصلة للمجتنب عن الكبائر المصر في تركها وان صدر عنه نادرا بعض الصغائر فاندفع هذا الاحتمال ودعم المرام

الفضل كما ذكره واما ما قال ان اهل السنة خالفوا في ذلك وذهبوا الى جواز امامة السارق والفساق فانت تعلم ان هذا
من مفترياته لان كتب اهل السنة مشحونة بالقول بوجوب عدالة الائمة فالفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماما او
حاكما لانه ضد العدل فلعلم انه سمع من ذلك ابيات وفهم ما قلت فيه شعرا اذا ما رايت طبيبا في الكلام يقالد ورق الكذب فقد فشا
يخلط بالفرا انجاسه فان المطهرا انجسه واما في من الكلام فقد علمنا اجوبته فيما مر انتهى اقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان ما ذكره من ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات بل من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين
الى اخره دليل على عدم ديانتهم وعدم اطلاعهم على حقايق اصول الدين فان انكارهم لاصالته مكابرة مردودة بما ذكره المص
من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون بمصالحهم كحال النبي عليه السلام ولقوة هذا الدليل لم يتعرض الناصب لنقضه
بل تعرض لما ذكره المص بعد ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام الى اخر ما قال واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى
الامام لما ذكرناه ومن العجب انهم بالغوا في فرعية هذه المسئلة حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفي فيها
التقليد وهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق في ظاهر قولهم وانما التزموا ذلك ليحصل التفصي عما افترحوه من ثبوت الامامة
بالاختيار دون النص والاخبار ولئلا يحصل الطعن فيما انتحله خلفاؤهم من حقوق الائمة الاعلام واختلقوه من الاحاديث
التي اسندوها الى النبي عليه السلام ثم انا نفصل ذلك ونقول صرحوا بان حقوق النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع ونصب
الالوية والاعلام في جهاد الكفار والبغاة والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف وازالة المنكر وغير ذلك من توابع منصب
النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفة
اصالة من باب المقدمة ولما رووه في كتبهم كالحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي عليه السلام قال من مات ولم يعرف امام
زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الاصول للعلم الضروري بان الجاهل بشيء من الفروع والاحكام
واجبا لا يكون ميتة جاهلية اذ لا يقدح ذلك في اسلامه وليس المراد من امام زمانه القران المجيد كما زعموا والا
لكان تعلمه واجبا على الاعيان ولان النبي عليه السلام اضاف الامام الى الزمان وفيه دليل على اختصاص اهل كل زمان
بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بانه القران او بعضه كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص فائدة اصلا سيما على مذهب
الحنفي الذي لا يوجب تعلم القران ولا الفاتحة ولا بعضا اخر منه بل يحكمون بكفاية ان يقال بالفارسية دو برگ سبز
كما هو المشهور بين الجمهور فلا يكون هذا التاويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح القاضي البيضاوي
في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحي كلامه بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين
الذي مخالفها يوجب الكفر والبدعة وقال الاستروشني من الحنفية في كتابه المشهور بالفصول
الاستروشني يكفر من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم يناقضون ذلك بفعلهم ايضا حيث يتصدون لقتل من يقول
ان ابا بكر ليس بامام او قال انا اعتقد ان امير المؤمنين هو خليفة النبي عليه السلام بلا واسطة لا يلتفت الى
اليه او تقليد البعض المجتهدين وبالجملة لو كان هذه المسئلة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد
الغير فلا يكون بسبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قال شيئا مما تقدم فضلا عن قتله والحال ان قتلهم بل فعلهم

[illegible]

بخلاف ذلك هذا واستدل في المواقف وشرحه على انها من الفروع بان نصب الامام واجب على الامة سمعا لوجهين الاول
انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر الا ان محمدا قد مات
ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله وتركوا الاشياء المهمة منها دفن رسول الله عليه السلام والتعزية لاهل البيت
وتسليتهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء وعلى ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع الثاني انه فيه دفع ضرر
مظنون وانه واجب اجماعا وبيانه انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع [illegible] مصالح عائدة
الى الخلق معاشا ومعادا انتهى واقول فيه وجوه من الخلل وصنوف من الزلل اما في استدلاله على ذلك
بان نصب الامام واجب على الامة الخ فلانه مصادرة على المطلوب لان وجوب النصب على الامة متفرع على كونه
من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة والاجماع والكل منتف ههنا باعتراف الخصم كما سيظهر لك
قريبا وايضا وجوب نصبه على الامة يقتضي انهم اذا لم يتفقوا لم يحصل انعقاد الامامة بل يجب اعادة النظر مرة بعد اخرى
وقد لا يترتب على ذلك اتفاقهم لاختلاف الآراء غالبا وهو يبطل تعليقها على راي الامة والا لزم تعدد نصب الامام او جواز
عمل كل فرقة برأيه فيكون منصوب كل فرقة اماما عليهم خاصة هف واما قوله تواتر اجماع المسلمين على امتناع خلو الوقت عن امام
الخ فلان امتناع خلو الزمان عن الامام اعم من ان يكون منصوبا من الله ورسوله او من قبل الامة ولا دلالة للعام على الخاص
فلا يستلزم المطلوب مع ان الاجماع المذكور حجة عليهم لا لهم لانا نجد كثيرا من الزمان خاليا عن امام جامع للشرائط المعتبرة
عندهم وهي القرشية عندهم بالاتفاق والعدالة والاجتهاد على الخلاف والقول بوجوده في ناحية غير معلومة مكابرة
واما قوله فبادر الكل فلان هذا الكل كان بعضا من الكل باتفاق الكل فلا يكون حجة على الكل عند الكل ولانه يحتمل ان يكون
المبادرة للتفحص عن امام منصوب من الله ورسوله عليه السلام واما قوله وتركوا اهم الاشياء فلان الذي ترك الامام
ودفن الرسول عليه السلام كان جابرا جاهلا او زنديقا لا عالما عادلا صديقا فليس ذلك مستلزما للمطلوب لقيام
الاحتمال المذكور والشيعة يستدلون بفعلهم الشنيع هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم واختيارهم الدنيا على الآخرة
وذلك لانهم يذكرون حديثا وهو انه من صلى على مغفور غفر له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما جاء به النبي عليه السلام
لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امر الدين والدنيا ما يفوت بيوم او
بيومين فلو كان لهم ايمان ومروة لصبروا حتى يصلى عليه عليه السلام والتعزية لاهل البيت عليهم السلام وادخلهم
في المشورة اذ النزاع كان معهم ولذلك قال علي عليه السلام كيف الشورى والمشيرون غيب وليت شعري كيف
صار ذلك واجبا فوريا مع انه حين اراد النبي عليه السلام ان يكتب في مرضه كتابا في هذا الباب منع منه عمر
وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم يزل الناس الخ فلانه مكابرة وخلافه ظاهر لا يخفى على احد واما قوله
لان فيه دفع ضرر فلان في نصب الامام بعد النبي عليه السلام وخلفائه ضرر مظنون بل مجزوم به وكذا بعد ذلك في
بعض الاوقات واما قوله لانا نعلم الخ فلان هذا القول مع عدم دلالته على المقصود اعتراف منه بان افعال الله
تعالى معللة بالاغراض لعدم الفرق بين المنفعة والغرض والقول بان مقصوده امر غير جعل جلالة لا يكون باعثا

على نفس مكابرة صريحة كما لا يخفى وقد تحقق بما فصلناه ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها كما اشار اليه المص
واذا كان كذلك فكلما استدللنا به على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته
لانها مساوية لها [illegible] لا فرق بينهما وبينها الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وكذا الكلام في الشرائط المعتبرة عندنا واما
ما ذكره الناصب من اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي عليه السلام كذلك
لما سيجيء في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك ومنها ان الاجتهاد قد يخطي لوقوع الخطاء من النبي
عليه السلام عندنا لمحال الثبوت عصمته كاملة وكذا الامام القائم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم يكن مؤيدا
بالوحي لكنه متمكن من الالهام ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام ابن حجر العسقلاني في شرح ما رواه البخاري
من حديث اعتراض النبي عليه السلام على الحسن عليه السلام رضاعة عند وضع بعض تمرات الصدقة في فمه بقوله
كخ كخ اما تعلم ان الصدقة حرام علينا فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعتراض النبي عليه السلام على الحسن
عم في حال رضاعه وعدم كونه مكلفا بعدم استواء حال الحسن وحال غيره لان الحسن في تلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ
على انه لو بني على كفاية اشتراط الاجتهاد في الامام فربما لزم الخامس لانه يقول له المكلف لا يجب علي اتباعك حتى اعرف ان ما تقوله
صواب غير ناش عن حال غلبة القوة الشهوية ولا الغضبية الا بتوك وذلك ليس بحجة الا بعد حال غلبة القوة العقلية الملازمة
للعصمة ولا اعرف ان هذه الحال هي تلك الحال فينقطع الامام لا يقال [illegible] لا يجب معرفة قوله بكونه مجتهدا مسلما لكن
لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتي فانه يجب على المقلد قبول قوله دائما وان لم يكن معصوما لانا نقول اما يدعي الاجتهاد
فيلزم الخامس ايضا لانه اذا الزم المكلف له ان يقول اني اجتهدت فادى اجتهادي الى عدم وجوب قبول قولك في
هذه الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فهو باطل لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على العامي المحض
الذي لا يتمكن من معرفة الصواب عن الخطاء بالاجتهاد اما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد آخر ومنها ما هو مذكور
في كتب الاصول [illegible] فليرجع اليه من اراد زيادة الافادة واما اشتراطهم للبصارة بتدبير الحروب فهي من لوازم
اشتراط العصمة اذ المعصوم من تكون [illegible] بالعقل والبصارة في مهمات الدين وكذا الشجاعة وهل الناصب لما رأى
ان دعوى الشجاعة المفرطة بعد ما لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وذهبوا هزيما في غزوات النبي عليه السلام
على ما سيجيء مشكل اراد ذم بقوله قوي القلب ليكون ذم ما له عند اعتراض احد عليه في دعوى الشجاعة لهم بان يقول
على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام ان قوة القلب الذي هي منشاء الشجاعة امر خفي لا يعلمه الا الله كانت حاصلة
فيهم وان لم يظهر فيهم لوازمها وآثارها وفيه ما فيه واما العدالة فقد اغنى الامام ما اشترطنا فيه من العصمة عن اشتراط
التي دونها في المرتبة ولا يخفى ما في استدلاله على اشتراط العدالة وعدم التحرير بقوله فان الفاسق ربما يصرف الاموال
في اغراض نفسه فانه اخص من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهو مما لا كلام فيه واما القرشية فليس مناطه
فقد اتفق كون ائمتنا المعصومين الاثني عشر عليهم السلام من قريش ثم من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من آل
النبي صلوات الله عليه وآله و[illegible] ثانيا فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام الى آخر ما ذكره

من الايراد والترديد بعمره وثانيا بان ما اتى به من منع اللزوم منع للمدعى المستدل عليه فيكون خارجا عن قانون
المناظرة وثالثا انا نختار اولا الشق الاول ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لا نم لزوم ذلك انما منع لوجوب
الاجتناب عن الصغاير كما يدل عليه قوله لان صدور بعض الصغاير الخ او منع لوجوب الاجتناب في جميع الاحوال
ايضا وانه في ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال القعود والقيام وحال كونه
راكبا او راجلا الى غير ذلك ومن البين ان عدم انتصاف المظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال يخل بفايدة امامته
وكذا الاول لان الكلام ليس في صدور الصغاير وفي ايجاب ذلك عدم الانتصاف عن الظالم للمظلوم بل في
جواز صدور الصغاير والكباير عنه واستلزام ذلك جواز ان يخطا ولا ينتصف فيحتاج الى امام آخر وهكذا فيلزم
التسلسل والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطا والعصيان ويقربهم الى الطاعة
والرضوان فلو كان هو ايضا جايز الخطا لاحتاج الى امام آخر وذلك الآخر ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا
فلو لم يكن شيء من المراتب امام معصوم يلزم التسلسل وقد شابه هذا الدليل دليل وجوب انتهاء الممكنات الى الواجب تعالى
دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا وربما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب بل الغرض
منه حفظ اهل الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى لا ينتهي الى الفتنة والفساد واختلال احوال العباد
وفي كلام الناصب اشعار بهذا ايضا ودفعه ظاهر لان نظام الامور على الوجه المخالف للشريعة ليس بمطلوب للشارع فيجب
ان يكون الامام معصوما والا لما كان نظام الامور مع وجوده على الوجه الشرعي ولا اقل من جهة معصيته فيحتاج
الى آخر يحصل منه الانتظام الشرعي ويتسلسل ورابعا انا نختار الشق الثاني ونقول ان اكثر ما ذكره من احكام
الملكة باطل مخترع من عند نفسه سيما ما ذكره بقوله وصدور بعض الصغاير عنه في بعض الاوقات لا يبطل
ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة في النفس يتراد
صدور الفعل الخ اكذب وانما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه قيد الدوام والضبط
قال العلامة الدواني في رسالته الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته
وچون نفس متمرن بملكات ثلثه حكمت وعفت وشجاعت كردد بر وجهى كه على الدوام افعال بر قانونى
مضبوط و نهجى مقرر ازو صدور يابد بى تجشم رويتى جديد وسعى مستانف ان ملكه عدالت باشد انتهى
وقد عرف ابن الحاجب في مختصره وغيره في بحث العدالة بانها كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى
والمروة والرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة اذا
صارت ملكة لا ينافيها وقوع الغلط فيها بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة عصمة
الانبياء من تعريف الاشاعرة وهو ان لا يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي الدوام واللزوم ايضا بل ما نقله من تعريف
الحكماء ثمة يستدعي ذلك ايضا فما ذكره من ان صدوره خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة مقدمة فاسدة
مخالفة للعقل والنقل نعم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة لظاهر العارض كما يحجبه بان ارجح الخروج في

خلو صاحب تلك الملكة او لوجوب الكذب لانقاذ النبي الذي قصده الاعداء فان ارتكاب الكذب
هيهنا انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال الشارع عم من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما وحيث
لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين وما يحذو حذوهما فلا يكون الاتيان بهما قادحا في ملكة العدالة
ومن هذا الباب ما يصدر في حال التقية كما لا يخفى واما ثانيا فلان انكاره لما نسبه الى اصحابنا من تجويزهم
امامة الفساق والشراف حيلة لا تفي باصلاح ما افسده اسلافه فقد قال الاسفرايني الشافعي في كتاب
الجنايات من الينابيع وينعقد الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس
الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات الشهود كامامة الصديق وباستخلاف من قبله ولو لبعضهم
كامامة الفاروق وبجعله شورى كامامة عثمان وبقبول المولى من عهد المولى الى موته وبالقهر والاستيلاء
ولو فاسقا او جاهلا او عجميا وقال شارح العقايد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور
لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع
والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يحد الامام حد الشرب لانه نايب من الله
تعالى انتهى وانما تكلفوا هذه الخرافات ليتيسر لهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان
الامام يشترط ان يكون من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحبابي عنده لا شرط لازم كما قال في المطول
ان اعتقاد الثاني شرط حسن قصر القلب وقال عليه السلام لا صلوة الا بحضور القلب اي لا كمال الا به انتهى
واما ما قاله نظما فمقابل بما قلت ارتجالا اذا ما رأى فاضلا في الانام يفضله فيه لقد دقه يلومن
الطرب بافضله فضول الفقهاء ما انجسه قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثالث في ان
الامام يجب ان يكون افضل من الرعية اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه الجمهور فجوزوا تقديم
المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة
الفاضل ورفع مرتبة المفضول وخفض مرتبة الفاضل والقران نص على انكار ذلك فقال تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وكيف ينقاد الاعلم الازهد الاشرف حسبا ونسبا
للادون في ذلك كله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية امكان
كونه احسب وانسب واشرف واعرف واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه على تقدير القول
بالوجوب العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطرق التعيش
مع الرعية بحيث لا يكون فظا غليظا منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولي عليه الرعية ويكون حامي الزمان ويكفيه
من العلم ما شرط القوم من الاجتهاد وكذا الشجاعة والقرشية في الحسب والنسب وان وجد في رعيته من
كان في هذه الخصال اتم ولا يكون مثله في حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل

يحكم بانه هو الاولى بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام
به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله وهو بالزعامة والرياسة اعرف
وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله فهذا امر يوجب له الشرف
والسعادة ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اراد بالافضل الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبيرات
المملكة فلا شك انه اولى ولا يجب التقدم اذ احصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والانسب تقديمه هذا اذا لم يسبق
له عقد بيعة فان سبق وكان في تغييره مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب
من لزوم القبح العقلي مع ان غير قابل ببرو اما ما استدل به من الاية فمزيد لها على عدم استواء العالم والجاهل
وعدم استواء الهادي والمهتدي والمضل والضال وهذا امر مسلم فذلك الفاضل الذي لم يصر اماما وصار المفضول
اماما يترجح على المفضول بالعلم والشرف ولكن المفضول اذا كان احفظ لمصالح الحوزة واصلح للامامة فهو احق بالامامة منه
والفاضل على فضله وشرفه ولا محذور في هذا ومن الاشاعرة من فصل في هذه المسئلة وقال نصب الافضل ان اثار
فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى اقول مراد المص
قدس سره انه يجب ان يكون الامام افضل واكمل من الرعية في جميع اوصاف المحامد كالعلم والزهد والكرم والشجاعة
والعفة وغيرها من الصفات الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا
واكملهم خلقا وخلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل
السنة خالفوا في اكثر الاعلمية والاشجعية والاشرفية لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة نصباه اماما وكذا
عمر لم يكن كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما ولم يتفطنوا بان هذا الاختيار منهم قد وقع مواضعة ومخادعة من القوم حبا
لجاه الخلافة وعداوة للامام الكامل كما يكشف عنه قول علي حين كتب ابو بكر وصيته لعمر بالولاية والخلافة حيث قال
مخاطبا لعمر ولتشدنه امس ليرده اليك اليوم المخبرة لك من المكايد والحيل والخدعة التي استعملوها في غصب الخلافة عن اهلها
وكذلك فرقة من المعتزلة منهم عبد الحميد بن ابي الحديد المدائني قالوا بجواز تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة ما
وقالوا ان عليا افضل من ابي بكر وجاز تقديم ابي بكر عليه لمصلحة وهذا القول غير مقبول اذ يقبح من اللطيف الخبير
ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم في النبوة ومتمسكهم في هذا التجويز
ان النبي عليه السلام قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد عليهما مع انهما افضل من كل منهما
والجواب بعد تسليم افضليتهما والاغماض عن ان هذه الافضلية انما تزعم لهما بعد غصبهما الخلافة انهما انما قدما عليهما
في امر الحروب فقط وقد كان اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار والآثار هذا ان جعلنا التقديم والتاخير منوطا
باختيار الله تعالى وان جعلناه منوطا باختيار الامة كما هو مذهب الجمهور من العامة فهو ايضا غير مقبول لانه يقبح
في العقول ايضا تقديم المفضول المبتدي في الفقه مثلا على ابن عباس وذلك بين عند كل عاقل والمخالف فيه
مكابر ومن العجايب ان ابن ابي الحديد نسب هذا التقديم الذي ذهب اليه الى الله عز وجل فقال في خطبة

شرحه لنهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول في غاية ما يكون من السخف
لانه نسب ما هو قبيح عقلا الى الله عز وجل مع انه عدلي المذهب فقد خالف مذهبه ولهذا حمل الحكايات
الواردة من علي عليه السلام من الشكاية والتظلم منهم في الخطبة الموسومة بالشقشقية على ذلك ولا يخفى ان الحمل
على ذلك مما لا وجه له سوى التحامل على علي عليه السلام لانه اذا كان التقديم من الله تعالى لم يصح من علي الشكاية مطلقا
لانه يكون ردا عليه على حد الكفر واذا كان من الخلق فاذا كان هذا التقديم لمصلحة المكلفين علم بها جميع الخلق
حتى علي فقد نسبهم الى الجهل بما عرفه عامة الخلق واذا كان لا لمصلحة كان تقديما لمجرد التشهي فلم يكن الشكاية على
الوجه الذي توهمه فلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول
ابي بكر اقيلوني اقيلوني فاني لست بخيركم وعلي فيكم وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه به حقيق ثم هذا
الذي اجتنبه من جانب المص اختيار للاول من الاحتمالات التي ذكرها الناصب في ترديده الثلاثي ويتضح وجه فساده
في المقصود عند القدح التفصيلي في مقدمات ترديده المردود فنقول وبالله التوفيق اما ما ذكره الاعرف مع الاعلم
في الشق الاول فمحل تامل لانه ان اراد به الاعلم فيلزم الاستدراك وان اراد به الاعرف بقواعد الرياسة وحفظ الحوزة
كما ذكره في الشق الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا ههنا واثباته هناك واما قوله لان مرجع العقل يحكم بان مدار
الامامة على حفظ الحوزة الخ فمردود بانا سلمنا ان المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه
الشرعي الخالي عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا ممن اتصف بالعلم والعفة والزهد والشجاعة بل
بالعصمة كما هو دون الوجه العرفي السياسي الحاصل من معاوية الباغي وجروه يزيد والوليد الاموي الجبار
العنيد الذي استهدف المصحف المجيد والحجاج الظالم القاتل الشديد واللص المتغلب الدوانيقي ونحوهم
من كل شيطان مريد فانهم كانوا يدفعون الفتنة المتوهمة على الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل متهم
وصلب كل عدو وحبسهم واحراق بيوت اقرابهم وجيرانهم وضرب اعناق من الجيرة لكمال العذاب والنكال بلا ثبوت
ذنب منهم على وجه شرعي وبالجملة ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج والمرج
ودفع تطاول بعض الآحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء الجائرة والملوك الجبابرة بل بوجود المتجند العسس
بل ربما يحصل هذا القسم من الانتظام بهم دون غيرهم من الخلفاء الحقيقية فانهم بموجب سياساتهم العرفية المذكورة
ربما يدفعون تطاول احاد الناس على غيرهم من العباد بوجه لا يتيسر لغيرهم من الخلفاء الاتقياء لكنهم انفسهم واولياء
دولتهم يفعلون مع ضعفاء العباد ما يتاذون من الجور والفساد ولو وقع خلل في احكام الدين القويم واعوجاج
في اركان الطريق المستقيم عجزوا عن الاصلاح والتقويم كما اشار اليه عبد الله بن المعتز في جملة قوله شعر يبيت الناس
من اتيه يوما وبالظلف فتلي ما يتام جمعها وما ضيع الاسلام الا قبيلة تامر نوكاها ودام نعيمها واضحت قناة الدين
في كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها ولنا مثله والراي السديد ان فيما وقع ايام تغلب يزيد عليه اللعنة
ما يرد ويزيد من قتل الحسين عم شي من حفظ حوزة الاسلام او في قتله لاهل المدينة وافتضاض الف بكر من

اولاد الصحابة والتابعين الكرام رعاية لحقوق الانام او في رمي المناجيق على الكعبة وتخريب بيت الله الحرام
وحارق لما اختل من النظام او دعوة لمن دخلها الى دار السلام واما ما اشترطه الناصب من عدم كون الامام فظا غليظا
فمشكل بحال امامة عمر فانه كان سئ الخلق على لسان الصحابة بل الشيخين كما سيجي بيانه واما ما ذكره من اشتراط العلم
الاجتهادي فقد عرفت ما فيه وسيجي بيان الخطايا الفاحشة الصادرة عن اجتهاد عمر التي اعترف فيها بقوله لولا علي
لهلك عمر وقوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال واما ما ذكره بقوله وان وجد في رعيته من كان
بهذه الخصال الخ ففرض محال اذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية والاشرفية والاعرقية والاعلمية
والاشجعية ويكون غيره احرم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر كانا كذلك
بالنسبة الى علي عليه السلام وبطلانه ظاهر لما اشتهر من ان اكثر ما استعمله عمر من تدبير فتح العجم ونشر الاسلام في بلادهم انما كان
باشارة علي عليه السلام ومن اعظم ذلك واشهره انه لما وصل الى المدينة خبر انتكاس راية اهل الاسلام في مقابلة راية اهل العجم
المسماة بالدرفش الكاوياني لخاصية ما كتب عليها بعض اهل الطلسمات من الجداول المشتملة على مائة وتسعين في مائة وتسعين رسم
امير المؤمنين عليه السلام بقواعد علم الجفر المختص به على راية اهل الاسلام جدولا مشتملا على مائة وواحد في مائة
وواحد حتى ابطل خاصية ذلك الطلسم وانتكس راية العجم عند المقابلة في المرة الثانية من الحرب نعم كان عليه السلام
محترزا عن استعمال الغدر والمكيدة والحيلة والخديعة التي يعدها العرب مستحسنا من الدهاة وكانوا يصفون معوية
بذلك فقد حكي انه لما بلغ عليا عليه السلام ان جماعة من عسكره يقولون ان معوية صاحب الدهاء دون علي عم قال لولا
الدين لكنت من ادهى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من ترديده اذ لا يعقل ان يكون من هو اكثر زهدا وانقى لله
من جميع اهل عصره غافلا عن العلم بقوانين الامامة والرياسة مغفولا فيه عن سائر اهل عصره واما ما ذكره في الشق
الثالث من انه لا يجب التقديم اذا احصل حفظ الحوزة بالادون ففيه ان هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول
من حيثية يصلح للامامة على الفاضل من تلك الحيثية وتقديم الفاضل على المفضول الذي انكره العقل والنقل
وجعله المص شناعة على القائل به وهو هذا فكان الواجب على الناصب ان يقتصر المسافة على نفسه ويقول ان تفضيل
المفضول جائز اذا انتظمت الرياسة بالمفضول ايضا لئلا يصير طيا في المقدمات لغو استدركا وايضا يتوجه
الناصب المردود انه في هذا الجواب المردود بصدد المماشاة مع الخصم في المحافظة على قاعدة الحسن والقبح العقليين
مع ان ما ذكره في هذا الشق يخالف لما ذكره اعقل الحكماء ورئيسهم في الهيات الشفا حيث قال بعد اشتراط النعوت
الافضلية ونحوها من الصفات في الخليفة والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة ومن كان متوسطا في الباقي وبعد ان لا يكون
غريبا في البواقي ولا يكون بمرتبة في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر
وعلي انتهى اذ يفهم من عبارته ان الغريب من العلم الصائر الى الجاهل مع كونه عارفا بحسن الايالة وقانون العدالة
لا ينبغي الخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان اولى من الاعلم اذا لم يكن الاعلم بمنزلته في العدالة والايالة فلا يكون
عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي عم لان عليا عليه السلام كان في الامرين على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم
ايضا هذا وفي تمثيل الشيخ لذلك بحال علي وعمر نكتة دقيقة ذكرناها في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصب زعم ان
مضمون هذا الشق منطبق على حال خلفائه الثلثة وانهم كانوا مفضولين عن علي عم في العلم بحفظ الحوزة ايضا لكن الغرض
في ذلك تجويز نصبه مع وجود الفاضل فيه وفيه انه لو كان لهم علم بحال الرياسة والقيادة لما امر النبي عليه السلام
عليهم عمرو بن العاص مرة وزيد بن حارثة مرة واسامة بن زيد اخرى وانما حصل ما حصل في زمان تقمصهم الخلافة
من بعض النظام بمعاضدة غيرهم من اصحاب الاشراف كما لا يخفى على من تتبع الاثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا
جواب ما استدل به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا غير قائلين به ففيه ان المص لم يستدل على ذلك
بالحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل تمسك بغيره من الملائمة والمنافرة والنقص والكمال كما تمسك به الناصب سابقا
في الفصل المعقود لبيان تنزيه الانبياء عن عهر الامهات ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية من باب الكمال والنقص
والملائمة والمنافرة الذي يستقل بادراكه العقل ويحكم بترجيح احدهما على الآخر واما ما ذكره من ان ما استدل به المص
من الاية فهو يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل الخ ففيه انه خلط وتجاهل عن تقرير
الامة وهو قوله تعالى امن لا يهدي الا ان يهدى فانه صريح في ان من يحتاج في الهداية الى الى غيره لا يليق الا للاتباع وهذا
هو محط استدلال المص بالاية فصار محل ما ذكره الناصب لغوا لا طائل تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته على مجرد عدم
استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر في الاصول فيدل على عدم جميع وجوه المساواة فيلزم
عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا وهو المطلوب لا يقال المذكور في الاصول ان نفي المساواة
في نحو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما نحن فيه من الاية فلا يحصل
المطلوب لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من المفهوم من كلمة لا او معناه وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون الاية استفهام انكاري يدل على المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي فافهم واما ما نقله من الاشاعرة
في هذه المسئلة بما ذكره الناصب فالظاهر انه اشار بذلك الى ان عليا عليه السلام وان كان افضل واكمل لكن عساكر قريش وهم
الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا ينقادون له لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشية من قتلة
صناديدهم واولادهم واخوانهم بسيفه عم ويؤول حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوا عليا عم مع استحقاقه الخلافة
لانهم لو استخلفوه لما انقادوا له واثاروا الفتنة كما اثاروها عند وصول الخلافة اليه بعد الثلثة وفساده ظاهر انتهى
قال المص رفع الله درجته المبحث الثالث في طريق تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين
الامام امران النص من الله او نبيه او امام ثبت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لان شرط الامام العصمة
وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالفت السنة في ذلك وادعوا ان الطاعة ابي بكر على جميع
الخلق في شرق الارض وغربها باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب له برضا اربعة ابي عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشر
بن سعد واسيد بن الحضين لا غير فكيف يحل لمن يؤمن بالله واليوم الآخر ايجاب اتباع من لم ينص الله ولا رسوله
ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر فذهب الجويني وكان من اكثرهم علما واشدهم

عنادا لاهل البيت عليهم السلام الى ان الشيعة يعتقد بتخصيص واحد من بني هاشم اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل
يرضى العاقل لنفسه الانقياد لاهل هذا المذهب وان يوجب على نفسه الانقياد وبذل الطاعة لمن لا يعرف عدالته
ولا يدري حاله من الايمان وعدمه ولا عاشره ليعرف خبثه من رديه وحقه من باطله الا لعل ان تخصصا لا يعرف
حاله ابتدا بايعه وهل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله من اتباع الهوى وخلبة حب
الدنيا ومن اغرب الاشيا واعجبها بحث الاشاعرة عن الامامة وفروعها وعن الفقه وتفاصيله مع تجويزهم ان يكون الحق
على الخطاء والآن وان يكون الله قد قصد اضلال العبيد بهذه الشرايع والاديان فانهم غير جازمين بصدقها بل لا قاتلين
فانه مع غلبة الاضلال والكفر وانواع العصيان الصادرة منه كيف يبقى عاقلا ويشك في صحة الشرايع بل يقطع ببطلانها
عندهم حملا على الغالب الصالح في العالم اقل من القليل ثم مع تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهوآء
مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء السايغ مع شدة العطش وعدم
الانتفاع بذلك الماء وعدم التضرر به وانتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه يفعل اللطف بالعبد والمصلحة في
اتباع هذا الامام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير
اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل
الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق
الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر ببيعة اهل الحل والعقد كما سياتي بعد هذا مفصلا ان شاء الله تعالى في محاله وا ما
ما ذكره ان خلافة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر برضاء اربعة لا غير فهذا امر باطل يكذبه النقول المتواترة واجماع الامة فان خلافة
ابي بكر انعقدت يوم السقيفة بمحضر من ارباب الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار بحسب التواريخ لان المراد من
اهل الحل والعقد امراء العساكر ومن لم يتم امر الامارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا في ذلك الوقت جماعة الانصار
اهل الحل والعقد بهذا المعنى وهل اختلف رجل واحد من زمان الصحابة الى اليوم من ارباب التواريخ ان ابا بكر بقي في
السقيفة حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة وهو كان مريضا ومات بعد سبعة ايام فكيف يقول ان خلافته انعقدت
ببيعة عمر برضاء اربعة من الصحابة وهل هذا الا افتراء باطل يكذبه جميع التواريخ المشهورة في الاسلام نعم البادي في
البيعة كان عمر بن الخطاب وتابع الانصار وبايعه بعد تلجلج وترد وسباحثة ولو كان الانصار سمعوا من رسول الله
عليه السلام النص على خلافة علي كرم الله وجهه فلم لم يجعلوه حجة على ابي بكر ولم لم يدفعوا خلافته بهذه الحجة
الا انهم كانوا يخافون من ابي بكر وعمر وهم كانوا في عقر دارهم وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم وكانوا زهاء الف
او زيادة وقالوا بعد المباحثة منا امير ومنكم امير فلم يقولوا يا ابا بكر يا معشر المهاجرين بطل هذا فان رسول الله
عليه السلام في غدير خم نص بخلافة علي فكيف تطلبون قول رسول الله ولم لا تنقادون بقوله وكان ادفع في
هذه المباحثة دفع البيعة عن انفسهم ولم يجتري احد من الامامية ان يدعي ان الانصار قالوا يوم السقيفة هذا القول
فيا معشر العقلاء تاملوا هل يمكن وجود النص في محضر جميع الناس ولم يحفظه الانصار وهل يمكن ان الانصار

الذين نصروا الله ورسوله وتبوؤا الدار والايمان وارتكبوا عداوة العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله عليه السلام
كانوا ساكتين في وقت المعارضة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر لم يبايعه الا بعد الزمن بقوله عليه السلام الائمة من
قريش فلم لم يقولوا الامامة لعلي بالنص من رسول الله عليه السلام يوم غدير خم والعاقل المسلم المنصف لو تامل فيما قلنا
من سكوت الانصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي كرم الله وجهه يجزم بعدم النص من رسول
الله عليه السلام على احد ويعلم ان خلافة ابي بكر ثبت ببيعة ارباب الحل والعقد ثم ما ذكر هذا الرجل من ان الاشاعرة
لا يقدرون على هذا البحث وتعجب من بحثهم في الامامة لقولهم بان الله خالق كل شيء فمثل هذا شيء ذكره مرارا وهو لا يبرح عن هذا
وتصوير المحالات على رأيه الباطل الفاسد وقد بينا لك ان شيا مما ذكره لا يلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شان
المكرورين امثاله انتهى اقول فيه وجوه من الجهل وضروب من التجاهل اما اولا فلان قوله ان الشخص بمجرد صلوحه
للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما الخ ان هذه المقدمة لا تفيد في اثبات مطلوبه لان مجرد استجماع الشرايط وان
لم يوجب كون الشخص اماما لكن من البين ان الشخص لا يصير اماما منصوصا عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرايط
والكلام في ان غير علي هل كان مستجمعا لها ام لا فافهم واما ثانيا فلان حكمه ببطلان ما ذكره المصنف من ان امامة ابي بكر
انعقدت ببيعة عمر برضاء اربعة لا غير جهل او تجاهل لظاهر الطومار انه هو جرى على لسان افاضل من اصحابه وهو
صاحب المواقف وشارحه قدس سره الشريف على ما نراه حيث قال واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم
ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او
السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام
وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك
المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجماع من في
المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر
عليهم احد وعليه اي وعلى الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا انتهى ومن العجب
ان هذا الناصب اخذ مجمل ما ذكره في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يصل هذا الذي نقلناه الى نظره
ثم نقول على تقدير ان يكون اهل البيعة نافرين كثيرين لا اخفا في انهم تابعون لتصرف الشيخ فيهم لا تمرد لهم في انفسهم
من احاد الامة وفي اول منهم من صحابتهم فكيف يؤثرون الغير على انفسهم لا يرى منهم ومن غيرهم فان من لا يعقل له النص
في اقل الامور لا دنى الاشخاص كيف يكون له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم
وفروجهم هذا على ان ادعاء النقول المتواترة على دعواها الباطلة المذكورة بنا في ما سنذكره عند ذكر مناقب
عليهم من انكار وجود النقل المتواتر في العالم سوى واحد واما ثالثا فلان قوله اهل الحل والعقد
كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار يدل بظاهر الحصر المفهوم منه على ان عمر وابا عبيدة الذين كانا عمدة اهل البيعة
خارجان عن اهل الحل والعقد غير متصفين بالاجتهاد وهذا ازرا بجلالة قدر الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم ان لاله

على هذا المقصر بقوله لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر الخ مدخول من وجهين احدهما ان تفسير اهل الحل
والعقد بامراء العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب اصحابه ولا غيرهم وانما الذي صرح به ابن الحاجب
في مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما في غيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام
في عصر على امر ديني او دنيوي وثانيهما ان تفسير امراء العساكر وحصرهما في الانصار يوجب خروج امير المؤمنين ع وابي بكر
وعمر وعثمان واسامة بن زيد الذي كان اميرا على الثلثة وغيرهم عند وفات النبي عليه السلام فان هولاء كلهم امراء
مهاجرون كما لا يخفى نعم قال بعض المتعصبين من اهل السنة انه لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر في يوم السقيفة
لكنه بعد ذلك الى ستة اشهر قد تحقق اتفاق الكل على خلافته ورضوا بامامته فتم الاجماع حينئذ وفيه ان ذلك ايضا ممنوع
لعدم بيعة علي ع واصحابه له ولو بعد ستة اشهر ولم يسلم انه صفق على يده كما يفعله اهل البيعة فلا ريب في ان سعد بن
عبادة واولاده لم يتفقوا على ذلك ولم يبايعوا ابا بكر ولا عمر كما سنبينه ولو سلم فنقول قد اعتبر في تعريف الاجماع اتفاق
اهله على امر واحد في وقت واحد ولو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتاخر فلا معنى
لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر تدريجا وبالجملة ان ادعوا اتفاق الكل في وقت واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف
الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فاثباته اصعب من خرط القتاد كما عرفت والظاهر ان
هذا الناصب في عدم مبالاته بالكذب واكثاره من الافتراء على الكتاب والسنة والتاريخ قد اعتمد على ظن ان كتابه هذا
مما لا يمكن ان يصل الى ايدي علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب
في بلدة قاسان من ماوراء النهر عند فراره عن السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه كما ذكره في اول
الكتاب متحفا الكتاب الى شاه بيك خان والى تلك البلاد وقرر على نفسه ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد هناك خوفا
من الهلاك وكون اهل ماوراء النهر باسرهم جاهلا بما عدا فقه ابي حنيفة واصوله وطرف من ظاهر العربية فلا يطلع احد
منهم ايضا على الاكاذيب المودعة في كتابه والحق انه قد اصاب الخطى في ذلك وهذا قد رايت في ظهر نسخته المبيوضة بخط
قضاة ماوراء النهر سطورا بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قاتلهم الله واما رابعا فلان ما ذكره من ان
اباكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة فكاذب من وجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد
البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له في الخلافة في اليوم الذي قبض فيه رسول الله
عليه السلام في سقيفة بني ساعدة ثم بويع بيعة العامة يوم الثلثاء من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد بن عبادة
وطائفة من الخزرج وفرقة من قريش وكذا ما ذكره من ان سعد بن عبادة مات بعد سبعة ايام من خلافة ابي بكر كذب صريح
يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة الصحابة حيث قالا
ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على الزامه كالزامهم لغيره لكثرة اقوامه من الخزرج فاحترزوا
عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام الى عمر مر ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه نظر عمر وقال
له ادخل يا سعد في بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام علي ان اكون في بلد انت اميره ثم

خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق كان يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم ففي تلك
الايام كان يذهب يوما من قرية الى اخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه سهم فقتل به وقال صاحب روضة
الصفاء ما معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بتحريك بعض العظماء
وقال البلاذري في تاريخه ان عمر بن الخطاب اشار الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري بقتله بعد
فرماه كل واحد منهم بسهم فقتل به ثم اوقعوا على وهام الناس ان الجن قتلوه لاجل خاطرهم ووضعوا هذا الشعر على
لسانهم شعر قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة فرميناه بسهمين فلم يخط فؤاده واما خامسا فلان قوله
ولو كان الانصار سمعوا النص غير صحيح لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكنهم لم يجعلوا ذلك النص حجة
على ابي بكر لشبهة او قعها اولياء ابي بكر وحزبه في قلوب الناس من ان عليا ع قد تقاعد عن تصدي الخلافة والزم
البيت وامسك عن احياء هذا الميت فان المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ انه لما توفي رسول الله عليه السلام
واشتغل علي ع مع اصحابه من بني هاشم وغيرهم بتجهيز النبي عليه السلام وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في
هذا الامر مع وجوده ع اوقع بعض المنحرفين عن علي ع في قلوب الناس انه ع قد تقاعد عن تصدي الخلافة لشدة
ما اصابه من مصيبة النبي عليه السلام وسكن في بيته مشتغلا بالحزن والتعزية فخاف حزيمة بن ثابت الانصاري
وقال لقومه من الانصار ما سمعه من حال علي عليه السلام وذكر انه لا يدخل علي في هذا الامر وليس سواه قرشي يليق
بذلك فخاف الانصار ان يتسلط عليهم البلية وولي هذا الامر قرشي فظ غليظ ينتقم منهم للثارات الجاهلية والاضغان
البدرية فتوجهوا الى سعد بن عبادة سيد الانصار وحضروا سقيفته ملتمسا منه قبول الخلافة فابى سعد عن ذلك
لكان علي ع وانه المنصوص بالخلافة من الله تعالى ورسوله فلما سمع قريش بذلك وكانوا منتهزين الفرصة وتسوابق في
الامر ومتعجلين في البيعة لابي بكر فبادروا الى السقيفة لتسكين نائرة الانصار والتمسوا بيعة ابي بكر منهم بالطوع والا
فقالت طائفة من الانصار اذا تركتم نص الله تعالى ورسوله عليه فليس لاحد منا ومنكم بعد علي بن ابي طالب اولى منا فمنا
امير ومنكم امير فابى ابو بكر واصحابه عن ذلك محتجين في ذلك بان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول امارتهم متمسكا
بان المنصوص لذلك غيرهم فاضطرب الحال الى ان سل قلب بشير بن سعد بن ثعلبة الانصاري رغما لابن عمه سعد بن
عبادة الى ترجيح جانب قريش وموافقتهم لتقوي امر قريش وبادر قبلهم الى الصفق بيده على يد ابي بكر وتابعهم جماعة
من اضرابه فلتة كما اخبر عنه عمر بعد ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي كتاب الغرر
لمحمد بن جرير الطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد بن عبادة قال ابو علقمة قلت لابن عبادة وقد مال الناس الى
بيعة ابي بكر الا تدخل فيما دخل فيه المسلمون قال اليك عني فوالله لقد سمعت رسول الله عليه السلام يقول اذا
انا مت تضل الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي وكتاب الله بيده لا تبايع احدا غيره فقلت له
هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله عليه السلام الناس في قلوبهم احقاد وضغائن قلت بل نازعتك
نفسك ان يكون هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها ولم يردها وانهم لو بايعوا عليا كان

اول من بايع سعد انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو السعادات الحنفي رحمه الله في شرح دعاء صنمي قريش انه اجتمع ابو بكر وعمر وابو عبيدة واخوانهم في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير اكتراث باهل البيت وبني هاشم كل واحد من هؤلاء الثلاثة يرجو الامر والحكم لنفسه ويعطفه على صاحبه فاجتمع عليهم الانصار وامروا على الدفاع و الامتناع واحتجوا عليهم بما قال رسول الله في علي من التوكيد في امامته في مواطن شتى وامره اياهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر قد كان ذلك لكن نسخه النبي عليه السلام بقوله انا اهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة فصدقه عمر وابو عبيدة في ذلك وعللوا قعود علي في بيته والاشتغال بتجهيز النبي عليه السلام دون تصدي امر الخلافة بعلة تحويل الامر عنه فقالت الانصار اذا لا نرضى والله بامارة غيرنا علينا منا امير ومنكم امير فذكروا عن رسول الله عليه السلام الائمة من قريش ونبهوا الامر على الانصار وسائر الامة و قطعوا بذلك حجتهم واخذوا بيعتهم ولما فرغ علي عليه السلام واصحابه عن تجهيز النبي عليه السلام ودفنه وتكلموا في ذلك اعتذروا تارة بان الناس لم يعلموا ولم يكن لهم علم بانك تنازعهم في الامر ونكث البيعة الواقعة يورث مفاسد بين المسلمين وخللا في اركان الدين وتارة بانهم ظنوا انك لشدة مصيبة النبي عليه السلام طرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله عليه السلام على تفويض الامر الى ابي بكر الى غير ذلك من الاعتذار الذي سيجيء مع جوابها في المواضع اللائقة بها ومما يقلع عرق الكلام ويوضح رجوعهم على ادبارهم ما ذكره ابن قتيبة وهو من اكبر شيوخ اهل السنة وله عدة مصنفات في امامة ابي بكر وغيرها من الكتب قال في كتاب السياسة في باب امامة ابي بكر واباء علي عن بيعته ما هذه صورته وذكروا ان عليا اتي به ابا بكر وهو يقول انا عبد الله واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي اخذتم هذا الامر من الانصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي عليه السلام وتاخذونه منا اهل البيت غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر لمكان محمد منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله عليه السلام حيا وميتا فانصفونا ان كنتم تخافون من انفسكم والا فبوؤا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي احلب حلبا لك شطره اشدد له اليوم يرده عليك غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال علي يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله عليه السلام انتهى ما قصدنا ايراده من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة شواهد على ما يدعيه الشيعة من قوله انا احق بهذا الامر منكم وقوله تاخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله حيا وميتا وقوله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ونحن معشر الامامية نقول صدق في جميع ذلك والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب وليت شعري اين محبتهم لاهل البيت وكيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه صادقا

فيلزم تكذيب امامهم الاول وكيف يجمع ابن قتيبة بين هذا الحديث وبين قوله بايهم اقتديتم اهتديتم ويبدي الله لشره من يشاء والله متم نوره ولو كره الكافرون واما ثانيا فلان ما ذكره من قوله عليه السلام الائمة من قريش صحيح و مؤيد بقوله عليه السلام في صحاح الاحاديث ان الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من الخليفة الاول القرشي علي عليه السلام لكن لما وقع ما في القلوب الغلاظ تغافلوا عن تصدي الخلافة كما ذكرنا فانما تشبثوا بذلك لجواز العدول الى قرشي آخر واما ثالثا فلان قوله فيلزم بقولنا الامامة لعلي لنقل رسول الله الى سد قرابته بامرة ومحبتهم انهم قالوا ذلك لكن تشبثوا الاحتجاج على الناس بقطع حجتهم او مع هذا قد اضر بعض اهل السقيفة في التخلف عن بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا لغير علي بن ابي طالب كما لا يخفى وقد صرح به سيد المحدثين في روضة الاحباب وما قررناه يعلم ايضا بطلان ما ذكره الناصب اخرا من سكوت الانصار واما ثالثا فلان ما ذكره ان ثبت بما ذكره العلم لا يلزم الا الثلاثون حق وصدق لكن من حيث انهم ذهبوا الى ان الله تعالى خالق كل شيء فلا يلزم شيء قولا لزم الله على مذهبهم فافهم هذا فانه لطيف جدا قال المصنف رفع الله درجته المبحث الرابع في تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله عليه السلام هو علي بن ابي طالب وقالت اهل السنة انه ابو بكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن ابي طالب وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول ففي الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين من حيث العقل وهي من وجوه الاول يجب ان يكون معصوما على ما تقدم وغير علي من الثلاثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا يسبق منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونون ائمة فتعين علي لعدم الفارق والثالث الامام يجب ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي لم يكن كذلك فتعين هو الرابع الامام يجب ان يكون افضل من الرعية وغير علي من الثلاثة لم يكن كذلك فتعين علي الخامس الامامة رياسة عامة وانما يستحق باوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسياتي ان عليا هو الجامع لهذه الصفات على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام قال الناصب خفضه الله اقول مذهب اهل السنة والجماعة ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام ابو بكر الصديق رضي الله عنه وعند الشيعة علي المرتضى كرم الله وجهه ورضي عنه ودليل اهل السنة وجهان الاول ان طريق ثبوت الامامة اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما ذكرنا ولما سنذكره ونفصل بعد هذا ان شاء الله تعالى واما الاجماع فلم يوجد في غير ابي بكر اتفاقا من الامة الوجه الثاني ان الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقضي بالتنازع في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته فان قيل لا نسلم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر قلنا قد علمتم وسلمتم ان عليا كان انجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة واعوانا واشرف منه نسبا وان من حسبا والنص الذي يدعونه لا شك انه كان يرويه من الناس بجمعه والانصار لم يكونوا يرجحون ابا بكر على علي والنبي عليه السلام ارضى للانصار وامداد علي في امر الخلافة وان بحار بواطن نخالف نقضه في خلافة علي ثم ان فاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين

مع كونهما بمنظر رسول الله عليه السلام وكذا العباس مع علو منصبه معه فانه روى انه قال لعلي امدد يدك
ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان
معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف
ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فلو كان
كان على امامة علي نص جلي لاظهروه قطعا ولا يمكنهم المنازعة عرفا كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا
مال له ولا رجال ولا شوكة فانى يتصور امتناع المنازعة معه وكل هذه الامور يدل على ان الاجماع وقعت على خلافة ابي
ولم يكن نص على خلافة غيره وبايعه على رغم حيث راه اهلا للخلافة عاقلا صبورا مداريا شجاعا للاسلام ولم يكن
غرض بين الصحابة لاجل السلطنة والزعامة بل غرضهم كان اقامة الحق وتقويم الشريعة ليدخل الناس كافة في دين
الاسلام وقد كان يحصل هذا من خلافة ابي بكر فسلموا اليه الامر وكانوا اعوانا له في اقامة الحق هذا هو المذهب الصحيح
والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال رسول الله عليكم بالسواد الاعظم واما ما استدل
به من الوجوه العقلية على خلافة علي فالاول وجوب كون الامام معصوما وقد قدمنا عدم وجوبه لا عقلا ولا شرعا
وجواب الثاني عدم اشتراط ان لا يبين منه معصية كما قدمنا وجواب الثالث عدم وجوب النص لان الاجماع
في هذا كالنص وجواب الرابع عدم وجوب كون الامام افضل من الرعية كما ذكرنا واثبت افضلية علي كرم
الله وجهه وجواب الخامس ان اوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان كانت موجودة في المشايخ
الثلثة واما الاكملية في هذه الاوصاف فغير لازمة اذ كانوا حفظ الحوزة انتهى اقول من وقائع الابراد في كلامه
مما لا يخفى اما اولا فلان انكاره للنص باطل لما ذكرناه وسنذكره ان شاء الله تعالى مفصلا واما ثانيا فلان انعقاد
الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل محقق العدم كما مر بيانه وزيد عليه ههنا ونذكر ملخص ما افاده بعض اعلام علمائنا
قدس الله روحه من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن الحاجب وشروحه عبارة عن اتفاق جميع اهل
الحل والعقد يعني المجتهدين وعلماء المسلمين على امر من الامور في وقت واحد والجمهور القسم قد تكلموا في تحقق الاجماع
وشرائطه حسبما ذكر في الشرح العضدي وغيره بان الاجماع امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل له تحقق اولا وعلى
التقادير كلها هل هو حجة ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة ودليلا هل هو كذلك مالم يصل بتوبة الى حد التواتر
اولا وفي كل ذلك اختلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت شعري ان من ابطل
منهم بذلك كله كيف يدعي حقية امامة ابي بكر ويتصدى لاثباتهم بعد ذلك خلاف اخر وهو انه هل يشترط في حقية
الاجماع ان لا يتخلف ولا يخالف احد من المجمعين الى ان يموت الكل وايضا قد اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة
او لا بد له من سند هو الحجة حقيقة والسند الذي قد ذكروه في دعوى اجماعهم على خلافة ابي بكر هو قياس فقهي
فاسد فقالوا ان النبي عليه السلام في مرضه امر ابا بكر ان يصلي اماما للجماعة واذا جعله اماما في امر الدين ورضي به
فيكون ارضى لامامته في امر الدنيا وهو الخلافة فقد قاسوا امر الخلافة على امامة الصلوة وزعموا سندا وفيه نظر ولعن

ذلك

بعبارات متغايرة مذكورة في شرح التجريد والمواقف والمطالع والكفاية للصابوني الحنفي والصواعق المحرقة لابن
حجر المتأخر الشافعي والرسالة الفارسية في العقائد لاحمد الجندي الحنفي وغيرها اشهرها ما ذكرنا ولا يخفى فساده على من له
ادنى معرفة بالاصول لان اثبات حجية القياس في غاية الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلام والظاهرية من اهل السنة
وجمهور المعتزلة ينفون حجيته ويقيمون على قولهم حججا عقلية ونقلية سيجيء شيء منها في بحث القياس من مسائل اصول
الفقه ولغيرهم ايضا في اقسامه وشرائطه اختلاف كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك الذي دونه خرط القتاد انما يكون القياس
فيما اذا كان هناك علة في الاصل ويكون الفرع مساويا للاصل في تلك العلة مفقودة بل الفرق ظاهر لان الصلوة خلف كل
بر وفاجر جائزة عندهم بخلاف الخلافة اذ اشترطوا فيها العدالة والشجاعة والقرشية وغيرها وايضا امامة الجماعة امر واحد
لا يعتبر فيها العلم الكثير ولا الشجاعة والتدبير وغيرهما مما يشترط عندهم في الخلافة فانها لما كانت سلطنة وحكومة في جميع امور
الدين والدنيا يحتاج الى علوم وشرائط كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر واخويه فلا يصح قياس هذا بذاك وقول
بعضهم ان الصلوة من امور الدين والخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان المحققين منهم كالشارح الجديد للتجريد
عرفوا الامامة بالحكومة العامة في الدين والدنيا وظاهر انه كذلك مع ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك
كمال الانكار ويقولون ان النبي عليه السلام امر الناس في مرضه بالصلوة فقالت عايشة بنت ابي بكر لبلال ان امر
ان يؤم ابو بكر الناس في الصلوة فلما اطلع النبي على هذا الحال المورث للفساد وضع يده المباركة على منكب علي والاخرى
على منكب عباس وخرج الى المسجد ونحى ابا بكر عن المحراب فصلى بالناس حتى لا يصير امامة ابي بكر موجبا للخلل في الدين ويعضد
ذلك ما رواه البخاري باسناده المعروف فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله
عليه السلام والناس يصلون بصلوة ابي بكر الى تكبيره انتهى وقد حقق السيد الشريف الجرجاني على محبة القوم في ترجمة المواقف
ان ذكر هذه الرواية وحيث راى انها مخالفة لا اصل لها وضعفوا واخرجوه من رواية ايتمام الناس بابي بكر فضلا عن رواية
ايتمام النبي عليه السلام بحملها على انه كان في وقت اخر وفيه ما فيه وايضا لو كان خبر تقديم ابي بكر في الصلوة صحيحا
كما زعموا وكان مع صحته دالا على امامته لكان ذلك نصا من النبي عليه السلام بالامامة ومتى حصل النص لا يحتاج
معه الى غيره فكيف لم يعمل ابو بكر واصحاب السقيفة ذلك دليلا على امامة ابي بكر وكيف لم يحتجوا به على الانصار وكيف
بنوا الخلافة على المبايعة التي حصل عليهم فيها الاختلاف والاحتياج الى اشهار السيوف وعدلوا عن الاحتجاج بالنص
المذكور مع ظهور ان العاقل لا يختار الاعسر الاصعب مع وجود الاسهل الايسر ومن هنا علم ان ذلك ليس بحجة اصلا
وايضا الظاهر ان الامامة من الاصول ولهذا ذكر في الاصول وقدمنا الكلام في اصالته فتقضي فلا يصح اثباته
بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع كما لا يخفى وما ذكر في المواقف
من نفي كون الامامة من الاصول ظاهر البطلان وكيف يكون ذلك مع انه من شؤون النبوة كما مر ولو كان ظن المجتهد كافيا
في مسئلة الامامة كما في مسائل الفروع الفقهية فيكون تخطئة المجتهد الذي ظن ان ابا بكر لم يكن اماما باطلا
وكان تقليد ذلك المجتهد جائزا مع انه لو قال احد عندهم اني اعتقد امامة علي لظن غلب علي او تقليدا للمجتهد

الثلاثة لا يخطئونه بل يخطئونه وايضا الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة على التكرار والدوام ان يثبت
بالقول فكذا كيف وقد جرت العادة بالتبقية حال غيبة المستخلف والانعزال عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه عليه
السلام استخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك في المدينة ولم يعزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في سائر وظائف الامة
لانه لا قائل بالفصل والترجيح معنا لان استخلافهم على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن لامور الدين والدنيا بخلاف
الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله نقول ان اجماع الامة باجمعهم على ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا
واضح جدا لمن قطع النظر عن التعصب بعدم حضور اهل البيت عليهم السلام وسعد بن عبادة سيد الانصار واولاده واصحابه وهذا
طوى صاحب المواقف عن ذكر ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع واكتفى في اثباته بالبيعة كما مر والحاصل ان الناصب والصحابة
ان اراد وابوقوع الاجماع على خلافة ابي بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد النبي عليه السلام بلا فصل او في زمان قليل فهو
معلوم البطلان بالاتفاق وان ارادوا بعد تطاول المدة فهو وان كان محالا لما اعتبر في حقيقة الاجماع من اتحاد الوقت
كما مر وممنوع ايضا لما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا واما اذا استظهر الاكثر وخالف الاقل ودخل فيما دخل
فيه الاكثر خوفا وكرها فلا ولا شك ان الحال كان كذلك فان بني هاشم لم يبايعوا اولا ثم فرقوا فبايعوا بعد ستة اشهر وامتنع
علي عم ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الى ان وقع ما نقله اهل الاحاديث واشتهر كالشمس في رابعة النهار حتى ان
معوية بعث الى علي عم في كتاب كتبه اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع بعتره وبوتيه بانه بايع
طوعا ولم يرض ببيعة ابي بكر حتى اسكره عليها خاضعا ذليلا كالجمل اذا لم يعترض على قطره وشبهها فانه يكره ويخشى بالرماح
وغيرها ليعبر كرها فكتب اليه بالجواب عنه ما ذكر في نهج البلاغة المتواتر نقلها عنه عم وهذا لفظه عم وقلت اني كنت اقاد
كما يقاد الجمل المخشوش حتى ابايع ولعمر الله لقد اردت ان تذم فمدحت وان تفضح فافتضحت وما على المسلم من غضاضة
في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذه حجتي الى غيرك واوضح من هذا ما ذكره في خطبة الموسومة
بالشقشقية المذكورة في النهج ايضا وهي التي خطبها بعد مبايعة الناس له وهي مشهورة وسيذكرها المصنف في هذا الكتاب
وقال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح النهج عند فضايل عمر انه هو الذي وطى الامر لابي بكر وقام فيه حتى انه دفع في صدر
المقداد وكسر سيف الزبير وكان قد شهره عليهم وهذا غاية الاكراه وما لا يخفى ذلك دبيته باب الانكار على الخصم ويحتج على ان
بيعة علي عم كانت كرها ما رواه الحميدي في سادس حديث من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر
قال ومكثت فاطمة بعد وفات رسول الله ستة اشهر ثم توفيت قال عائشة وكان لعلي وجه بين الناس في حيوة فاطمة
فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي وفي جامع قالت بعض حاشية فكان لعلي وجه بين الناس حياة فاطمة فلما
توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي ومكثت فاطمة بعد رسول الله ستة اشهر ثم توفيت فلما راى علي انصراف وجوه
الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر فارسل اليه ايتنا ولا تاتينا معك باحد وكره ان ياتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تاتهم وحدك
فقال ابو بكر والله لاتينهم وحدي ما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي وقد جمع بني هاشم عنده الى اخر الحديث
وفيه وجوه من الدلالة على ما ادعيناه كما لا يخفى على المتامل وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة منهم اسيد بن الحضير

وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال اخرجوا والا حرقنها عليكم وذكر ابن خزابه في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة
حين امتنع علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي من البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن
والحسين وجماعة من اصحاب النبي عليه السلام فقالت فاطمة فتحرق علي ولدي فقال اي والله او ليخرجن وليبايعن وفي هذا
كفاية وقد ذكر مؤلف كتاب الملل والنحل اي في معناها وابشع النظام والمخص انه قد تقرر في علم المنوال انه اذا قام الاحتمال
بطل الاستدلال وقد قام احتمال الاكراه بل وقوعه في هذا الاجماع الناقص فيكون باطلا وما ظنك بامر يقع فيه صدود
المهاجرين وتكسير سيوفهم وتشهر فيه السيوف على رؤس المسلمين ويقصد احراق بيت سيدتهم اليه ذلك وكيف لا يكون ذلك كرها
لولا عمى الافئدة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واما ثالثا فلان الاجماع الثلاثي الذي ذكره باطل
كالتثليث فان ما سيجيء من اية اولوا الارحام نص في بطلان خلافة عباس مع ابي بكر كما ستعرفه هناك انشاء الله تعالى وايضا العقد
بامامة عباس مستحدث احدثه الجاحظ في زمان خلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة بالاخبار واما رابعا
فلان قوله ثم انهم لم ينازعوا ابا بكر ممنوع لما هو اول النزاع وقد بينا ذلك قبيل هذا بما فيه كفاية فلا حاجة الى الاعادة واما
خامسا فلان قوله لترك المنازعة مع الامكان يخل بالعصمة مسلم لكن لم يكن المنازع المحترب والقتال في عالم الامكان لما
ذكرنا من اتفاق سائر قريش على ذلك مع استمالتهم لاكثر الانصار واما سادسا فلان قوله اذ هو معصية كبيرة توجب
انثلام العصمة ممنوع لما حققه سابقا من ان صدور المعصية لا يوجب الخلل في ملكة العصمة فتذكر وتدبر واما سابعا فلان
قوله قلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة الى اخره مدخول بانا قلنا
انه اشجع من ابي بكر والخادم متجها الى الدنيا لا من جميع الناس مجتمعا من جاعلية والا لزم انثلام عصمة النبي في
عدم قتل الكفار في اول الامر وفي عام الحديبية حيث صالح معهم مع وجود من معه من علي عم وخلق كثير من الصحابة
حتى ابي بكر الشجاع وعمر المقدام والجبل الجواب بل كان توقفه على عم عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرين بالاسلام ظاهر
في الصواب كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قلنا ان بني هاشم كانوا اكثر قبيلة من تيم لا من جميع طوائف قريش الذين اجتمعوا
على خلافة ابي بكر عداوة لعلي عم حتى روي انه لهذه العداوة كان مع علي عم منهم في حرب صفين خمسة نفر من قريش وهم محمد
بن ابي بكر ربيبه وجعدة بن هبيرة المخزومي ابن اخته عم وابو الربيع بن ابي العاص بن ربيعة المشهور بانه كان صهر النبي
عليه السلام ومحمد بن حذيفة بن عتبة ابن اخت معوية وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص ابن اخ سعد بن ابي وقاص
وكان مع معوية ثلث عشر قبيلة منهم مع اهاليهم وعيالهم وقد قال عم في بعض خطبه المشار انظر عنهم اللهم اني استعديك
على قريش فانهم قد قطعوا رحمي وكفاوا انائي واجمعوا على منازعتي حقا كنت اولى به من غيري وقالوا الا ان في الحق ان
تاخذه وفي الحق ان تمنعه فاصبر مغموما او مت متأسفا فنظرت فاذا ليس لي رافد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بيتي فضننت
بهم عن المنية فاغضيت على القذى وجرعت ريقي على الشجى وصبرت من كظم الغيظ على امر من العلقم وآلم للقلب
من حز الشفار انتهى كلامه عم وكذا قلنا ان النص كان بمراى من الناس وجمع من الانصار لكن لم نقل انه لم يمكنهم
ان يشتبه الامر على الناس وعلى الانصار بالوجوه التي وقع عليها الاشتعار واما قوله والانصار لم يكونوا يرجحون ابا بكر

عليهم قصبة وتبيل واضح على ان ترجيح قريش لابي بكر على عليهم كان بمحض العداوة والعناد واما ما ذكره من ان الانصار

كانوا الجند الغالب فغير مسلم ولو سلم فقد علم النبي عليه السلام ما يؤل حالهم اليه بعده وكانه من حذلان بعضهم

لبعض كما مر فضلا عن حذلان عليهم واما نااسنا فلان اعانة عباس والزبير لم تكن وافية في دفع جمهور قريش وابو سفيان

كان منا فقا لم يكن غرضه من قوله ذلك الا اثارة الفتنة لا نصرة علي عليهم وحيث علم علي عليهم ذلك اعرض عنه وقال ﷺ له ما علمت

انك من اهل النفاق لا يعيا بكلامك وهذا ايضا لما سمع ابو بكر ونحو كلامه لعلي عليهم في ذلك استالفوه واستمالوه بتولية

ابنه يزيد على الشام سكت وصار من اعوانهم وانصارهم مع ان ذلك الاقوال من عباس والزبير وابي سفيان انما

كان بعد اتفاق جمهور قريش والانصار على بيعة ابي بكر فلتة وكان النزاع بالحرب معهم مؤديا الى الفساد واما ثانيا

فلان ما ذكره من ان ابا بكر عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له الخ مسلم وما عندهم حق اذ لا ريب لاحد

في ضعفه في نفسه ورذالته والخطاطه في ذاته كما اعترف به ابوه ابو قحافة ايضا وتعجب من اتفاق قريش عليه كما رواه

ابن حجر في صواعقه حيث قال واخرج الحاكم ان ابا قحافة لما سمع بولاية ابنه قال هل رضي بذلك بنو عبد مناف

وبنو المغيرة قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وانما تقوية ابو بكر في امر الخلافة باتفاق جمهور قريش

على اعانته عداوة لعلي عم كما مر انكم انما اختاروا الشيخ الضعيف القليل من بينهم ليدفعوا عن انفسهم تهمة العداوة والاغراض

الفاسدة في الجملة فيقول الناس انهم لو كان غرضهم في ذلك سد الفقر على عم حرصهم من الخلافة لارتكبها واحد من اشرافهم و

اكابرهم او قسموها بينهم وليس فليس فافهم ويكشف عن هذا ما روي في المشكوة وغيره في جملة حديث من قوله عم وان تؤمروا

عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم ويوضح عنه ما رواه ابن حجر في صواعقه حيث

قال ورنح ان العباس شكى الى رسول الله عليه السلام ما يلقون من قريش من تعبيسهم بوجوههم وقطعهم حديثهم

عند لقائهم فغضب غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان

حتى يحبكم لله ولرسوله ويؤيده ما رواه في موضع آخر من قوله عم ان اهل بيتي سيلقون بعدي من امتي قتلا

وتشريدا وان اشدنا قومنا لنا بغضا بنو امية وبنو المغيرة وبنو المخزوم صححه الحاكم وفي موضع آخر عن السلفي في

الطيوريات عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سالت ابي عن علي ومعاوية فقال اعلم ان عليا كان كثير الاعداء

ففتش له اعداؤه شيئا فلم يجدوا فجاؤوا الى رجل قد حاربه وقاتله فاطروه كيدا منهم له انتهى كلامه ووجه التايد

ان اعداء علي عم في زمانه لم يكونوا من اليهود والنصارى ولا من الانصار واعراب البوادي والبلاد انما كانوا الطغاة

قريش الفجار فجاؤوا الا برجل قد اخذ بتقويتهم الخلافة عنهم من غير احتياج الى استعمال السيف والسنان وثانيا

برجل حاربه وقاتله كما قيل ويفصح من جميع ذلك ما روي عنه في الخطبة القاصرية حيث قال بعد الحمد والصلوة

مخاطبا لمن حضر من الخبيثين والمنافقين ولمن غاب منهم ايتها الامة التي خدعت فانخدعت واتبعت هواها

وضربت في عشواء غوايتها وقد استبان لها الحق فصدعت عنه والطريق الواضح فتنكبته اما والذي فلق الحبة

وبرا النسمة لو اقتبستم العلم من معدنه وشربتم الماء من منبعه واتخذتم الطريق من واضحه وسلكتم من الحق نهجه

لتبين لكم السبيل ولبدت لكم الاعلام واضاء لكم الاسلام فاكلتم رغدا وما عال فيكم عائل ولا ظلم منكم مسلم

ولا معاهد ولكن سلكتم سبيل الظلام فاظلمت عليكم دنياكم برحبها وسدت عليكم ابواب العلم فقلتم باهوائكم

واختلفتم في دينكم فافتيتم في دين الله بغير علم واتبعتم الغواة فاغوتكم وتركتم الائمة فتركوكم فاصبحتم تحكمون باهوائكم

و ويذكر العلم فيما بينكم فتصدون جميع ما ازرعتم وتجدون وخيم ما اجترمتم وما اجتنيتم والذي فلق الحبة وبرا النسمة

لقد علمتم اني صاحبكم والذي به امرتم واني عالمكم والذي بعلمه نجاتكم ووصي نبيكم وخيرة ربكم ولسان نوركم والعالم

بما يصلحكم فعن قليل رويدا ينزل بكم ما وعدتم وما نزل بالامم قبلكم وسيسالكم الله عز وجل عن ائمتكم معهم تحشرون والى

الله عز وجل غدا تصيرون اما والله لو كان لي عدة اصحاب طالوت او عدة اهل بدر وهم اعداؤكم لضربتكم بالسيف حتى تؤولوا الى الحق

وتنيبوا للصدق فكان ارتق للفتق واخذ بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحق وانت خير الحاكمين انتهى ونعم

ما قال الشاعر في هذا المعنى شعر لو سلم الولاة الامر اهلهم ما سل بينهم في الارض سيفان واما ثالثا فلان

ما ذكره انه لم يكن غرض بين الصحابة لاجل السلطنة الخ فيه من آثار الغرض والعصبية والمرض ما لا يخفى وكيف يخفى

ذلك بعد ما قدمناه من استعجالهم واستعمالهم كل حيلة ومكيدة في تقمص الخلافة وبعد ما نقله الصغاني في

المشارق عن البخاري من قوله عليه السلام مخاطبا لاصحابه انكم ستحرصون على الامارة وانها ستكون ندامة

يوم القيمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقال الشارح الهروي اخرجه البخاري في الاحكام والسين

في ستحرصون للاستقبال كما في سكرت ويكون المراد بيان حرصهم عليها بعد ذلك الزمان ويحتمل ان يكون

للتاكيد كما في قوله سبحانه ستكتب ما قالوا الآية والمراد بيان شدة حرصهم على ذلك وكرر لفظ ان في قوله وانها

للتاكيد وبيان ان ذلك واقع البتة انتهى وقد انصف واعترف شارح المقاصد بظهور ما وقع بين الصحابة

من التشاجر والجلافة وتعريض النفوس لكل بلية وآفة فلا ينفع في اصلاحها ما تكلفه الناصب من التاويلات

البارردة الصادرة عن الحماقة والخرافة ولنذكر كلام شارح المقاصد قصرا للمسافة على الناظر الذي يطول عليه

ولا يتيسر الاشارة ولا يغنيه من جوع فنقول قد نطق الله لسانه بالحق فقال بعد الانصاف ان ما وقع بين الصحابة

من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره

على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد و

اللداد وطلب الملك والرياسات والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي

عليه وآله السلام بالخير موسوما الا ان العلماء بحسن ظنهم باصحاب رسول الله عليه وآله السلام ذكروا لها

محامل وتاويلات بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد

المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار المبشرين بالثواب في

دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فمن الظهور بحيث لا مجال

للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء ويكاد يشهد به الجماد والعجماء ويبكي له من في الارض والسماء

ربهم منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور والدهور فلعنة الله على من اشار به
رضى او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى انتهى واما الحادي عشر فلان اشعاره بان الحق هو الذي عليه
السواد الاعظم من الامة ممنوع وبان اتفاق السواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على ما فهمه الناصب صوّره الله وجعله
مما لا يركن الى اعتباره الا القلوب الساذجة والانفس الخالية من معرفة الحق واليقين الغافلة عن قوله عليه السلام
كلهم في النار الا واحدة فانه دل على ان الناجي قليل بل نادر بالنسبة الى الكثير من الهالكين وقد نبه الله تعالى على ذلك
في كتابه العزيز بقوله وقليل ما هم وقليل من عبادي الشكور وما آمن معه الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك
عن سبيل الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون الى غير ذلك والحق ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اراد بالسواد الاعظم في
قوله عليكم بالسواد الاعظم الكتاب والعترة كما هو ظاهر او خصوص مولانا امير المؤمنين عليه السلام كما يشعر به كلام فخر
الدين الرازي في تفسيره لما ورد في شأنه عليه السلام من قوله تعالى وتعيها اذن واعية على ما سيذكره المصنف انها
قلنا فان قيل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من
يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت فهي السواد الاعظم وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم
منهم انتهى فظهر ان الحديث النبوي لنا لا علينا ويمكن ان يقال لعل النبي عليه الصلوة والسلام قال ذلك في بعض الحروب
اشارة الى طائفة من عسكره بالقصد والتعرض بجماعة كثيرة من جيش العدو المجتمعين في ناحية كما نقل ابن اعثم في الفتوح
نظير هذه العبارة عن علي عليه السلام في حرب صفين حيث قال ان في بعض ايام صفين اجتمع من اصحاب معوية جماعة من قبائل يحصب وكندة
ولخم وجذام مع ذي الكلاع الحميري وقال عليه السلام لهمدان اخرج واقصد بحزبك همدان خاصة فلما علم علي عليه السلام بذلك اخرج همدان
عن ذلك وقال لهم عليكم بهذا القبيل فان معاوية قد قصدكم بها خاصة دون غيركم انتهى واما الثاني عشر فلانا قد اعددنا
سابقا من عدم وجوب العصمة ومنعنا في ظلمات العدم وكذا ما قدمه في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط ان لا يسبق
من الامام معصية ونسنده لعلي الاشتراط هنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم عليه السلام حيث سأل
الامامة للذرية بقوله ومن ذريتي الآية تقرير الاستدلال ان لفظة من تبعيضية كما هو الظاهر وصرح به المفسرون
وحينئذ نقول ان سؤال الامامة اما كان لبعض ذريته المسلمين العادلين مدة عمرهم او للذرية الظالمين في تمام عمرهم
او للذرية المسلمين العادلين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الآخر لكن يكون مقصوده ايصال ذلك اليهم
حال الاسلام وبعد التوبة او للاعم من ذلك فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم
طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم حال الظلم وهذا لا يصدر عمن هو اقل من جاهل من امته فضلا عنه
وعلى الثالث والرابع يلزم المطلوب وهو ان الامامة مما لا ينالها من كان كافرا ظالما في الجملة وفي بعض
عمره ان قيل ان بعضا من المفسرين حمل العهد في الآية على عهد النبوة وحينئذ لا دلالة في الآية على اشتراط عصمة
الامام في جميع عمره وايضا ان ههنا شقا خامسا قد اهملتم اخذه في الاستدلال وذلك بجواز ان يكون ابراهيم
عليه السلام قد فهم ان ذلك البعض من ذريته الذين سألهم الامامة يكونون متصفين بالاسلام والعدالة وقد كان

زعمه هذا في جميع افراد ذلك البعض او في بعضها مخالفا لما في نفس الامر فاجابه تعالى بان عهدة الامامة مما لا ينالها الظالمون
تنبيها على بطلان زعمه لاسلام هؤلاء كلا او بعضا وحينئذ لا يلزم سؤال ما لا يليق بشأن النبوة ولا عدم مطابقة
الجواب للسؤال فلا يثبت الاشتراط قلت في الجواب عن الاول انه يكفي في دلالة الآية على ما ذكرنا وحجيته على الخصم
تصريح البعض الآخر بل اكثرهم ومنهم صاحب الكشاف واشباهه من اكابر المفسرين على ان المراد بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر ايضا
من سياق الآية على انا نقول يلزم من اشتراط ذلك في النبي اشتراطه في الامام بطريق اولى لعدم تأييده بالروح العاصم
عن الخطاء وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم عليهم السلام وعن الثاني ان بطلان زعم اسلام بعض من جماعة انما
يتصور اذا كان ذلك البعض موجودا متعينا يمكن ان ينظر في سلامة احواله واختلالها واذا كان هؤلاء الجماعة باجمعهم ممن
يتصفوا وسيتصفوا بالكفر والضلال ومن المبين ان الموجودين في زمان ابراهيم من ذريته كاسمعيل واسحق كانوا معصومين
لا مجال للتردد الباطل فيهما ومن وجد بعدهما من ذريته الى يومنا هذا كان بعض منهم انبياء معصومين ايضا وبعضهم
اولياء مرحومين وبعضهم من فساق المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما اخبر الله تعالى عن ذلك في سورة الصافات بقوله
وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين الآية ولا ريب في انه اذا طلب الامامة لبعض من ذريته
المعدومين لا بد بمقتضى شأن النبوة وقرينة تخصيصه بالبعض ان يكون طلبه لكلهم بشرط اتصافهم بالاسلام
والعدالة الدائمتين او في الجملة ولما احتمل ان يكون بعض من ذريته المعدومين مسلمين عادلين في الواقع ولم
يكونوا متعينين عنده حتى ينظر في حالهم فيزعم فيهم ما ليسوا عليه في نفس الامر صار احتمال كون ذلك البعض الذي
خصهم بسؤال الامامة لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم ساقطا عن اصله وقد منع بعض الفاضلين ترويجه عدم مطابقة
الجواب للسؤال قائلا ان الله تعالى لما عدل عن جواب سؤال ابراهيم الى الاخبار بعدم نيل الظالم لعهد الامامة كأنه
اجاب دعاءه مع زيادة وهي نفيه ظاهرا لم يعهد في فصيح الكلام فضلا عن كلام الملك العلام انه يسكت رأسا
عن جواب ما ذكر في السؤال ويقال في مقام الجواب ما لم يسأل عنه اصلا الا اذا كان السؤال مما لا يستحق الجواب
كما قاله ائمة البيان في اسلوب الحكيم وما نحن فيه ليس كذلك على ان هذا التوجيه يجري في كل مقام يعترض فيه
بان الجواب ليس بمطابق للسؤال فلو صح لزم ان لا يكون ايراد هذا القسم من الاعتراض موجها في شيء من المواضع جملة
فضلا عن ان يكون واردا او متوجها فتوجّه وكذا الكلام فيما قدمه من جواب الدليل الرابع والخامس لاشتراط الاكملية
والافضلية فتذكر قال المصنف رفع الله درجته واما المنقول فالقرآن والسنة المتواترة اما القرآن فآيات الاولى
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي عليه السلام وهو
مذكور في الصحاح الست لما تصدق بخاتمه على المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف
وقد اثبت الله تعالى الولاية لذاته وشرك معه الرسول وامير المؤمنين عليه السلام وولاية الله تعالى عامة فكذا النبي
والولي عليهما السلام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان المراد من الولي في الآية الناصر
فان الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف والناصر والمحب والاولى بالتصرف كولي الصبي والمرأة والمشترك اذا

تردد بين معانيها يلزم وجود القرينة للمعنى المطلوب منه وههنا كذلك فلا يكون هذا النفي على امامته على فصل الاله
واما القرائن على ان المراد بالولي الناصر في الآية الاولى والاحق بالتصرف لانه لو حمل على هذا لكان غير مناسب لما قبلها
وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى
الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم
اجزاء الكلام انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان القرينة في ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعاني الآخر
موجودة فان حصر الولاية في المؤمنين الموصوفين في الآية بايتاء الزكوة حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة
والا لزم بمقتضى الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن مطلقا ايتاء الزكوة حال الركوع وفساده ظاهر والحاصل انه
ان اريد بالولي الناصر وبالذين امنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم الحصر حينئذ
لكن لا يستقيم الوصف بايتاء الزكوة حالة الركوع وان اريد به الناصر وبالذين امنوا علي ع يبطل الحصر وان اريد
به الاولى بالتصرف وبهم علي ع يستقيم الحصر والوصف معا لان كون ايتاء الزكوة حال الركوع من شان الامام الذي هو اولى
بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد بل روي انه قد وقع هذه الكرامة عن باقي الائمة المعصومين عليهم السلام
واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة والتصرف في الامور اخص من الولاية بمعنى النصرة في الجملة فنفي الولاية بمعنى الامامة
مفيد لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الآية الاولى على اتم وجه لان نفي العام نفي الخاص مع الزيادة فهو
اتم في النفي فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام ما بعد الآية وايضا العطف دال على تشريك الثلثة في اختصاص
الولاية باي معنى كان ولا خفاء في ان نصرة الله ورسوله للمؤمنين منحصرة على التصرف في امورهم على ما ينبغي فكذلك نصرة
الذين امنوا غايتها الامداد والتصرف في امورهم بقوة منحصرة بمختلف الاولوية والاشتراك لتحقق ان جميع المعاني العشرة بالالتزام
التي ذكروها للولي مرجعها الى الاولى بالتصرف لان مالك الرق وهو احد تلك المعاني اولى برقه والرق اولى بمولاه وكذا
المعتق اولى بمعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور وابن العم بابن العم فان كلا من
هذه المذكورات وما لم يذكر اولى بصاحبه من الذي ليس له تلك الولاية كما لا يخفى على من تامل وانصف واما
ثالثا فلان توافق الآيات انما يجب اذا لم يمنع مانع وقد بينا عدم صحة حمل الولي ههنا على الناصر والمحب
ونحوهما وايضا هذه الآيات الثلث لم ينزل دفعة حتى يلزم ان الولي في جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا
والصحابة جمعوها بهذا الوجه بل نقول لو سلم عدم الملائمة على التقدير المذكور فهذا اعتراض يرد في
الحقيقة على خليفتهم عثمان حين جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلم عن مواضعها ولم يرتب الآيات
كما هو حقها وكان له في ذلك مآرب شتى لا يخفى على اولي النهى واما رابعا فلان تفريع الوجوب في قوله فيجب
ان يحمل الخ على ما قبله محل تامل وقوله ليتلائم اجزاء الكلام لا يدل على الوجوب خصوصا اذا دل الدليل على
لا يصح ارادة النصرة فتامل هذا واعتراض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالآية المذكورة بان الحصر

انما يكون فيما فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان النزاع في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الآية ولم يكن في ذلك الزمان
امامة حتى يكون نفيا للتردد والجواب عنه اما اولا فلا يستفاد من كلام السيد في رد التلخيص في مبحث القصر حيث قال
ان اعتقاد المخاطب ثبوت ما نفاه المتكلم قطعا او احتمالا مختص بالقصر الغير الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا على صحة ما في
الدار الا زيد قصرا حقيقيا مع انه ليس ردا على من اعتقد ان جميع الناس في الدار والحاصل انه يجوز ان يكون
هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا ودفع التردد والنزاع ورد الخطاء انما يشترط في القصر الاضافي واما ثانيا
فلانه يجوز ان يكون قصرا اضافيا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فقطع اعتقادهم انما هو في الاستقبال كما يدل
عليه حديث المشكوة الذي مر حيث قال وان امرتم عليا ولا اراكم فاعلين الى آخره فالحمل على ابلغ وجه واكمله اثباتا
ولكم الله فتحيتما المحجة واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين
انحصار الولاية في الله ورسوله واشتراكه بينهما وبين غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما ان القصر في
قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قصر القلب لتحقيق اشتراك الرسالة وعمومها بجميع الناس ورد اختصاصها
بالعرب كما زعمت اليهود والنصارى واما رابعا فلان حاصل كلام المعترض هو الاعتراض على الله تعالى ونسبة اللغو
اليه او معصيته ان النزاع في خلافة الثلثة وولايتهم انما وقع بعد النبي عليه السلام فالحصر لا يرفعه واعتقادهم لم يكن في
حال حيوة النبي صلعم امام وخليفة وترددهم في خلافة احد فيكون الحصر لغوا واما خامسا فلان الحصر يدل على نفي امامة من نازع
مطلقا الا انا نازع في ذلك الوقت والا لزم ان يكون كلمة التوحيد نفيا لالوهية من ادعى الالوهية في وقت نزولها لا مطلقا
وهو ظاهر الفساد هذا وقد اعترض ايضا بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الآية وقال انكم تقولون ان عليا ع
في حال صلوته في غاية ما يكون من الخشوع والخضوع واستغراق جميع حواسه وفؤاده وتوجهه الى جناب الحق حتى انكم
تاولون وتقولون انه كان اذا اريد اخراج السهام والنصول من جسده الواقعة فيه وقت الحرب تركوها الى وقت
صلوته فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها نحو الحق فكيف مع ذلك احتمل انه سال
حتى اعطاه خاتمه في حال صلوته واجاب عنه بعض علمائنا فقال شعر يسقي ويشرب لا تلهيه سكرته
عن النديم ولا يلهو عن الكاس اطاعه سكره حتى تمكن من فعل الصحاة فهذا افضل الناس وحاصل
الجواب انه ع في تلك الحالة وان كان كما ذكر السائل لكنه حضرته التفات ادرك به السائل وسواله ولا يلزم منه
التفاته الى غير الحق لانه فعل فعلا يعود نهايته الى الحق فكان كالشارب الذي فعل حال سكره فعلا موافقا لفعل
الصحاة ولم يلهه ذلك عن نديمه ولا عن كاسه ولا خرج بذلك الفعل عن سكره فتامل واقول في الجواب
ايضا ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الوحدة في الكثرة والخلوة في الجلوة
وقد اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون خلوة در
انجمن ميداريم فلا ينبغي ان ينازع مع علي عليه السلام في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال
النقشبندية قد نسبوا خرقتهم في التصوف الى ابي بكر فجاز ان يحصل لهم من بركات ابي بكر مرتبة لا تحصل لعلي ع

فان هذا كلام لا دافع له الا غضب الله قال المصنف رفع الله درجته الثاني قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي عليه السلام يوم غدير خم فاخذ رسول الله عليه السلام بيد علي عم
وقال ايها الناس الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيفما دار والمراد به الاولى بالتصرف لتقدم الست اولى وعدم
صلاحية غيره هنا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر من اجماع المفسرين على ان الآية نزلت في
علي فمن باطل فان المفسرين لم يجمعوا على هذا واما ما روي من ان رسول الله عليه السلام ذكر يوم غدير خم حين اخذ
بيد علي وقال الست اولى فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا هذا في ترجمة كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة ومحصله
ان غدير خم كان في مرجع رسول الله عليه السلام عام حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبائل العرب وكان النبي
عليه السلام يعلم انه اخر عمره وانه لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا الاجتماع فاراد ان يوصي بحفظ محبة اهل بيته
وقبيلته ولا شك ان عليا كرم الله وجهه كان بعد رسول الله عليه السلام سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكر فضائله
وساواه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه ليأخذه العرب سيدا ويعرفوا فضله وكماله ولينصف المنصف
من نفسه لو كان يوم غدير خم صرح رسول الله عليه السلام بخلافته على نص جلي لا يحتمل خلاف المقصود الا ترى
العرب مع جلافتهم وكفرهم بعد رسول الله عليه السلام وجعلهم الانبياء فيهم مثل مسيلمة وسجاح وطليحة كانوا
يسكتون على خلافة ابي بكر وكانوا لا يتكلمون بشيء في امر خلافة علي مع ان رسول الله عليه السلام نص على الملأ بمحضر
جميع قبائل العرب ان انصف المتامل العاقل علم انه لا نص هناك انتهى اقول اولا ان المصنف لم يدع اجماع المفسرين
بل قال نقل الجمهور والمعنى بالجمهور اكثرهم وبالجملة مراد المصنف من ذلك موافقة جماعة من مفسري الجمهور مع مفسري
الامامية فيما ذكروا ولا يضرنا اتفاق كافتهم في ذلك اذ ما ذهب اليه بعض من طائفة ووافق فيه اخرون من خصمائهم
يكون حجة على باقي تلك الطائفة وهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بان ابا حنيفة قال كذا
والغزالي قال كذا الى غير ذلك من احاد علمائهم وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب في خطبة كتابه حيث
احتج على الامامية قاطبة بان الحاكم ابا عبد الله روى كذا وهو شيعي امامي وصدور المخالفة عن بعض اهل
السنة خصوصا المتاخرين منهم لا يقدح في ذلك بل ذلك دليل على انهم بعد ما رأوا قيام حجة الشيعة عليهم بذلك
استحسنوا المخالفة بوضع الرواية المنافية اخفاء للحق وترويجا لما ركنوا اليه من الباطل كما فعله الناصب في الآية
الآتية بل نقول ان الاجماع واقع على حقية ذلك ولو ظهر الخلاف انما حدث بعد الاجماع للاغراض المذكورة
والذي يدل على ذلك ان المفسرين الذين رووا خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبي ومن تقدمه وحذوه فضلا عن
قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين وبالجملة من قبائح عادات القوم وفضائح ذكاتهم انهم اذا وجدوا آية
نازلة في فضائل اهل البيت ومناقبهم قد استدل بها الشيعة على افضليتهم واحقيتهم مع انهم رووه ايضا
قبل ذلك في كتبهم يردونه حينئذ تارة باحداث مخالف وتارة بضعف الراوي وتارة بالتخصيص وتارة

بالتعم

بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم مفوضون في وضع الدين مبتكرون في تشريع الشرائع لسيد المرسلين ولم يسمعوا كلام رب العالمين
حيث قال قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد
ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتدون برواية كبار اسلاف الائمة
الاطهار واخلاف اهل بيت النبي المختار مثل زين العابدين وباقر علوم الدين وامام الصادقين وباقي الائمة الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين ومن تابعهم من الفضلاء المرضيين والهم وتابعهم من العرفاء المرتضين ويطعنون
بانهم اولى من اهل الحق واليقين حيث لا يجدون كلامهم مطابقا لمرامهم فاقول حيا لهم واكثر احتدادهم فاي حيف
في ذلك السلف واي جميل يرغب من هذا الخلف لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم ولقد تحير هذا الناصب الشقي
العتل الزنيم حيث ارتكب تحريف ايات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم سيما ما اتى به في مسئلة اجماع العترة
الطاهرة من تطبيق اية التطهير بما اخرجه من الاية الحاكمة عليه بالتذكير فضلا عن عداوة امير المؤمنين علي مع ان روى الحديث
في صحاح القوم كالبخاري ورواه احمد بن حنبل امامهم في مسنده بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المصنف وكذا رواه الثعلبي
في تفسيره وابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب من طرق شتى وابن عقدة في مائة وخمس طرق وذكر الشيخ ابن كثير الشامي الشافعي
عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي اني رايت كتابا جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق
حديث الطير ونقل عن ابي المعالي الجويني انه كان يتعجب ويقول شاهدت مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات
هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثامنة والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه ويتلوه المجلدة التاسعة والعشرون
واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب تواتر هذا الحديث
من طرق كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وبالجملة قد بلغ هذا الخبر في الاشتهار الملحق بالتواتر بحيث لا مجال
وتلقته محققوا الامة بالقبول والاعتبار فلا يرده الا معاند جاحد ومن لا اطلاع له على كتب الاحاديث والاثار واما ما
ان ما ذكره في بيان سره الذي زعم كونه قادحا في دعوى نصوصية الحديث من توقع بان يفضل علي وكماله ويحفظ حرمته
وقربه من النبي عليه السلام بكونه من بني هاشم وكاشف غمته كان ظاهرا على كافة العرب سيما قريش الذين كان الوحي
اليهم اعم وقد نطق القرآن بوجوب محبتهم قبل ذلك بقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقال النبي عليه الصلوة
والسلام في شانهم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث وقال اذكركم الله في اهل بيتي مرارا كما ذكره ابن
الحجر في صواعقه المحرقة الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير من
مخالفتهم كما فصل في كتب الحديث سيما المناقب وقد ذكر المصنف قدس سره بيانا شافيا في هذا الكتاب فبديهة العقل
حاكمة بان نزول النبي عليه السلام في زمان ومكان لم يكن نزول المسافر معتادا فيهما حيث كان الهواء على ما روي
في غاية الحرارة حتى كان الرجل يضع بعض ردائه تحت قدميه من شدة الرمضاء والمكان مملوا من الاشواك
ثم صعوده عليه السلام على منبر من الاقتاب والدعاء لعلي على وجه يناسب شان الملوك والخلفاء وولاة
العهد لم يكن الا لنزول الوحي الايجابي الفوري المذكور في ذلك الزمان لاستدراك امر عظيم الشان جليل القدر

بخصوص علي عليه السلام دون سائر اهل البيت كنصبه للامامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة والنصرة ونظائرهما سيما وقد انضم الى ذلك ما لا مجال معه للاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي وهو قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم فانه نص صريح في ارادة رياسة الدين والدنيا فان الاولى بنفس الامة منهم هو النبي والامام عليهما السلام كما مر الاشارة اليه في تحقيق الآية السابقة وقد فهم هذا المعنى من الفصحاء السامعين لذلك العارفين بمدلول الكلام العربي عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت وحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما تواتر من انه هنأ عليا عليه السلام هناك بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة قال الغزالي في كتابه المسمى بسر العالمين في مقالته الرابعة وضعها لتحقيق امر الخلافة بعد عدة من الابحاث وذكر الاختلاف ما هذه عبارته لكن اسفرت الحجة وجهها واجمع الجماهير على متن الحديث من خطبته صلوات الله عليه في يوم غدير خم باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فهذا تسليم ورضا وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى لحب الرياسة وحمل عمود الخلافة وعقود البنود وخفقان الهوى في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام الخيول وفتح الامصار سقاهم كأس الهوى فعادوا الى الخلاف الاول فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون انتهى واما حسان فلانه انشد في مدحه الابيات المشهورة الصريحة فيما ذكرناه فاستحسنها النبي عليه السلام واثنى عليه واما حارث فلما رواه الثعلبي قدوة مفسري اهل السنة في شأن نزول قوله تعالى سأل سائل بعذاب واقع الاية من انه لما كان رسول الله عليه السلام بغدير خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي عم فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهري فاتى النبي عليه السلام على ناقة فاناخها وعقلها ثم اتى النبي عليه السلام وهو في ملأ من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله فقبلناه وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه وامرتنا ان نصوم شهر رمضان فقبلناه وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك وفضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله فقال النبي عليه السلام والذي لا اله الا هو انه من الله فولى الحارث بن نعمان يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل السنة ووضوح حجيته وصراحة مدلوله على ما قررناه وفهم فصحاء قريش يكون ارتكاب القدح والمنع عليه او تأويله على وجه ينفر عنه العقل السليم ناشيا من اعوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والتورط في العصبية والعناد ولو كان باعث اتيان النبي عليه السلام تلك الخطبة في ذلك الزمان والمكان خوف افتراق قبائل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي بالامر الفوري كما يرويه الشيعة عن ائمتهم عليهم السلام لكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرر في نفسه قبل الوصول الى ذلك المقام قراءة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الظاهر حينئذ ان ياتي به في صباح ذلك

اليوم لا في حر الظهر وقت الارتحال بل كان الظاهر على ذلك التقدير ان يخطب به في ايام الحج حتى يستمعه كل من حضره والظاهر ان جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي عليه السلام من مكة الى غدير خم بل بعضهم بقي في مكة ومن كان من اهل اليمن وباقي جزيرة العرب عاد من مكة اليهما فظهر ان الاهتمام بذلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن من عند النبي عليه السلام ولاجل ما علله الناصب به وانما كان بالوحي الالهي ولاجل ان مقاساة المشقة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان والمكان كان ادعى الى عدم نسيانه كما قيل ان في الكيفيات اعمال فيما نحن فيه ولان ذلك ادل على كون ذلك مقتضى الحكم الالهي دون اجتهاد النبي عليه السلام كما جوزه القوم عليه الى غير ذلك من الحكم الظاهرة والآيات الباهرة ومما يدل على ذلك دلالة صريحة ان ابلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم ونحو ذلك مما احتمله الناصب بعد ما سبق بلاغه منه عم مكررا لا يوجب التاكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطب نبيه بانه اذا لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من احكامه نعم فتعين ان يكون المراد ابلاغ حكم يتحقق بابلاغه ابلاغ مجموع الاحكام وبه اكمال الدين واتمام النعمة وانه هو الحكم الذي كان صعبا ثقيلا على الاقوام من تعيين مصداق الاصل الخامس من اصول دين الاسلام بنصب علي عم واظهار امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض علي عم بقتله لآبائهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات النبي عليه الصلوة والسلام كما نطقت الرواية السابقة من الثعلبي وغيره من الاعلام فكانه عم قال بلغ ما انزل اليك من الامر الايجابي الفوري في تعيين علي للامامة فان لم تفعل واهملت فيه كنت كمن لا يبلغ الكل ونظير ذلك ان المكلف بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم لو لم يؤمن بجميع ما جاء به وآمن بالبعض دون البعض الآخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم لما علم ان ذلك الخطب كان صعبا على النبي صلى الله عليه وسلم حذرا من اضغان القوم قال لتوطين النبي عليه السلام وتسليته وعدم مبالاته بهم والله يعصمك من الناس فقد تم النص واندفع الاحتمال الذي قصده الشقي الخناس ان يوسوس في صدور عوام الناس وثالثا ان ما اشار اليه الناصب بقوله وساواه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة لا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة يرجع الى منع المقدمة التي اسند اليها بقوله الست اولى بكم فلا يكون مسموعا ثم قدح بعض ذلك صاحب المواقف بما في آخر الحديث من قوله عليه السلام اللهم وال من والاه وبان مفعلا بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى اذ يجوز ان يقال هو اولى من كذا واولى بكذا اولى الرجلين واولى الرجال دون مولى الرجلين ومولى الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه انتهى واقول فيه نظر لظهور فساد منها ان اشعار آخر الحديث بارادة المحبة والنصرة انما يتم لو قيل ان اللفظ بعد ما اطلق على احد معانيه لا يناسب ان يطلق ما يناسبه ويدانيه في الاشتقاق على معنى آخر وليس كذلك بل قد يعد ذلك من وجوه المحسنات البديعية فالاشعار بذلك ممنوع خصوصا مع المقدمة المتواترة وايضا مؤخر الخبر جملة دعائية مستانفة لطلب نصرة

بوسط الحديث كارتباط المقدمة به فاشعاره بذلك لا يعارض اشعار المقدمة بخلاف ذلك كما لا يخفى ومع هذا ليس الاشتمال
على تعيين المراد بمجرد تناسب المقدمة بل المعتمد فيه ما ذكرناه من دلالته عليه بمعونة المقام وانما المقدمة ضميمة الا
ثم اقول منع قبايح ذلك ان موخر الخبر ايضا لا علينا لان دلالته على ما قلناه اولى من دلالته على ما ذكرتم فان
قوله عم اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله لا يليق الا بمن كان له اولياء
واعداء ويحتاج الى النصرة ويحذر من الخذلان ولا يكون الا سلطانا او اماما كما لا يخفى ومنها ان مجى مفعل بمعنى
افعل مما نقله الشارح الجديد للتجريد عن ابي عبيدة من ائمة اللغة وانه فسر قوله تع هي مولاكم النار بأولاكم
وقال النبي عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اى الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله فى
كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول
عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل
وانه لا يستعمل استعماله وايضا كون اللفظين بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن
به الآخر من الصلات لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض المعاني ولان القلوع
مثلا بمعنى الدعا والصلوة انما يقترن بعلى والدعاء باللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعنا
وقد صرح الشيخ الرضي بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وكذا يقال
انك عالم ولا يقال ان انت عالم مع ان المتصل والمنفصل هنا مترادفان كما صرح به وامثال ذلك كثيرة ومنها
ان التقييد بقوله عليه السلام من انفسهم قد دل على ان المراد من الاولى بالتصرف دون الاولوية في
الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس بنفس الناس الا الاولوية في التصرف نعم لو لم يوجد القيد
المذكور لتم معارضته واستشهاده بقوله تع ان اولى الناس بابراهيم فانه لو كان نظم الآية مثلا ان اولى
الناس بابراهيم من نفسه لكان المراد الاولى بالتصرف وفرع عليه فتأمل وتعقل ورابعا ان ما صدر بقوله فلينصف
المنصف الخ خال عن معنى الانصاف مشتمل على غاية التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان حماة العرب من اركان الدين
وانساب سيد المرسلين وسادة العرب اجمعين انما كانوا طوايف قريش الحافين بمهبط الوحي والنبوة من
مكة والمدينة وقد مر انهم كانوا منحرفين عن علي عم لما في صدورهم من ضغاين ثارات الجاهلية كما اعترف به
هذا الناصب الشقي فيما بعد وباقي طوايف العرب كانوا اعرابا رعايا يرعون دوابهم في الصحاري لا سابقة
لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم في ذلك خطاب ولا يعتبر منهم امتناع ولا ارتكاب مع
ان من تابع مخالفة طوايف العرب الذين منعوا ابا بكر في ايام خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما
كان اعتقادهم حقية خلافة اهل البيت عليهم السلام وقدحهم في خلافة ابي بكر كما ذكره صاحب كتاب الفتوح
عن بني حنيفة وبني كندة وغيرهم على ما نقلناه في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين وبعضده ما ذكره ابن حزم
في مسئلة احكام المرتدين من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال ان اهل الردة قسمان قسم لم يؤمن قط كاصحاب

مسيلمة وسجاح فهؤلاء حربيون لم يسلموا قط لا يختلف احد في انه يقبل توبتهم واسلامهم والثاني قوم اسلموا ولم
يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا قوتلوا ولم يختلف الحنفيون
والشافعيون في ان هؤلاء ليس لهم حكم المرتد اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولاتبعهم اهل رقة ودليل ما ذكرنا
شعر الحطيئة المشهور الذي يقول فيه شعر اطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لعباد الله ما لابي بكر ايورثها بكرا اذا مات بعده
فتلك لعمر الله قاصمة الظهر وان التي طالبتم فمنعتم لكالتمر او احلى لديّ من التمر فيا ليتني وودان رحلي وناقتي
عشية تحدى بالرماح ابو بكر انتهى وبالجملة اخفاء الجمهور للنص غير مستبعد عادة فان وجود النص لا يقتضي تواتره
ولا اشتهاره عند الجميع سيما مع داعي الكتمان كما عرفته فيما غبر فيه وذلك كما قد وقع هنا وخرج سنة بعد الوفي النص
على سنة رفع اليدين خمس مرات في اليوم والليلة وعلى جهر البسملة واخفائها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انهم تركوا
احدهما بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل في الوضوء وغيرهما وعدم ترك
الاحتجاج لا نسلم على تقدير عصمتهم وانهم يجوزون الصغيرة على الانبياء عمدا والكبيرة قبل الوحي فما بالغيرهم والمنصوص
انه لو لم يتحقق مع وجود النص على المسايل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلث وعشرين سنة ارتفاع الخلاف وتعين احد
الامرين عند الجميع فالامامة التي وقع النص عليها بحكم الآية او بغيرها مرة او مرتين او ثلث مرات في تلك المدة بطريق اولى
قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث الخبر الواحد ان لقبوله شرايط رابعها
ان لا يكون متروك المحاجة عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به عند ظهور الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض
اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قايلين بان الحديث اذا
ثبت سنده فخلاف الصحابي اياه وترك العمل به والمحاجة لا يوجب رده لان الخبر حجة على جميع الانام فالصحابي محجوج به كغيره
انتهى والذي يلوح عند التأمل ان تقديم هؤلاء الجهلاء على امير المؤمنين عم غلط نشأ واشتهر حتى صار مذهبا
بين الناس لعدم التميز للبعض وعدم قوة اظهار الحق للبعض الآخر ولعروض الشبهة كما تقدم وهذا كما قال الفاضل
التفتازاني في شرح التلخيص من ان التلميح بتقديم الميم على اللام مصدر ملح الشاعر اذا اتى بملح وهو ههنا غلط محض
نشأ من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين التلميح والتلميح وفسرهما بان يشار الى قصة وشعر ثم صار الغلط مستمرا
واخذ مذهبا لعدم التميز وكم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب في بحث كلما من الرجوع الى قول الحكماء
وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتأمل قال الله رفع الله درجته الثالث قوله تعم انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلام وروى ابو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي الحمراء قال خدمت النبي
عليه السلام تسعة اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي عم ثم يقول السلام
عليكم ورحمة الله وبركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين وعليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته
ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه

والكذب من الرجس ولا خلاف في ان امير المؤمنين ادعى الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول اما اجماع المفسرين على ان الآية نزلت في علي فخلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك بل اكثر المفسرين على
ان الآية نزلت في شان ازواج النبي عليه السلام وهو المناسب لنظم القرآن في قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء
ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية
الاولى واقمن الصلوة وآتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
هذا نص القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي عليه السلام لانه سبق ذكرهن في قرب حكاياتهن والمخاطبة معهن
ولكن العدول عن صيغة خطاب المؤنثين الى الخطاب المذكور فلا يبعد ان يكون نازلة في شان كل اهل بيت النبي
من الرجال والنساء فشملت عليا وفاطمة والحسن والحسين وازواج النبي وعلى هذا فليس الرجس هنا محمولا
على الطهارة من كل الذنوب بل المراد من الرجس الشرك وكبائر الفواحش كالزنا كما يدل عليه سابق الآية وهو قوله تعالى
فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمنا هذا فلا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه ولو كان يدعيها لما كان يتركها
بالعجز والخوف لوجود القوة والشجاعة والاعوان وكثرة القبايل والعشاير وشرف القوم وغيرها من الفضايل ثم لو كان
الرجس محمولا على الذنب لما كانت عايشة مرتكبة بذنبها في وقعة الجمل لان الآية نزلت فيها وفي ازواج النبي بزعمه على
قول اكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بهذه الآية انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلما مر من ان مراد المص من اجماع
المفسرين هنا وفي امثاله اتفاق المفسرين من الشيعة والسنة على ذلك وان هذا المعنى يتحقق بموافقة بعض المفسرين
من اهل السنة معهم وان ما ذهب اليه بعض من طايفة ووافقه فيه آخرون من خصامهم حجة على الكل وايضا قد قلنا
سابقا ان مراد المص دعوى اجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف والمخالف حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من
المفسرين من روى خلاف ذلك كما نرى ان الثعلبي واحمد بن حنبل وغيرهما لم يذكر الناصب الزعم المراد من اكثر هؤلاء
المفسرين المخالفين الذين ادعى وجودهم واحدا باسمه بل قد كذبه في ذلك من هو اعلم منه بالحديث والتفسير من
مشايخ نحلته اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين ع
لتذكير ضمير عنكم الخ واما ثانيا فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع منه مانع ومن البين ان تذكير
ضمير عنكم ويطهركم ونقل القرآن الخارجة الآتية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الآية على خصوص الازواج
نظرا الى تلك المناسبة فقد جعل نفسه مورد القول الشاعر شعر اثبت شيئا وغابت عنك اشياء على ان في تغيير
الاسلوب في الآيات المتقاربة المسوقة لذكر اهل البيت والازواج دلالة على ان الازواج في محل واهل البيت
في محل آخر عند الله تعالى واما ثالثا فلان قوله هذا نص القرآن يدل الخ ان اراد به ان قوله هذا الى الآيات
التي ذكرها الناصب وهي السابقة على آية التطهير التي ذكرها المص فمسلم انها تدل على ارادة الازواج لكن لا يجديه
نفعا وان اراد به ما يعمها وآية التطهير فكون خصوص آية التطهير ايضا دالة على ذلك ظاهر البطلان بل
هو نص في خلاف ذلك كما عرفت وستعرفه واما استدلاله على ما فهمه من الدلالة بقوله لانه سبق ذكرهن في قرب حكاياتهن ثم

فغنية عن كون الآية الاولى في ازواجه لا يمنع من كون الاهل في قرينها متصلا بها بعدها في غيرهن سيما اذا قام الدليل
على ذلك وهو تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روي من انه عليه السلام لما نزلت هذه الآية جمع عليا وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام وجللهم بكساء فدكي وقال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه المص هنا عن محمد
بن عمران وما رواه الشيخ ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه قال
اذكركم الله في اهل بيتي قلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر
ثم يطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته هنا اهله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده وهو مذكور في جامع
الاصول ايضا واقول يفهم من قول زيد ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر الخ ان اطلاق البيت على
الازواج ليس على اصل وضع اللغة وانما هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده ان الذي يليق ان يراد في
امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين لا يزول نسبهم عنه اصلا دون الازواج وعلى التقديرين
فهو مؤيد لمطلوبنا وذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحباء خمس احاديث اتفاقا
منها ومن سندها الى ام سلمة رضي الله عنها نص صريح في الباب لان احدها وهو الذي نقله من جامع الترمذي وذكر
ان الحاكم حكم بصحته قد اشتمل على انه لما قال النبي عليه السلام عند ادخال علي وفاطمة وسبطيه في العباء ما قال
قالت ام سلمة رضي الله عنها يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير او الى خير والحديث الثاني هو الذي
نقله عن كتاب المصابيح في بيان شان النزول لابي العباس احمد بن الحسن المفسر الضرير الاسفرايني قد تضمن انه لما ادخل
عليا وفاطمة وسبطيه في العباء قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وحامتي وعترتي واطايب ارومتي من لحمي ودمي اليك لا الى
النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعاء ثلثا قالت ام سلمة رض قلت يا رسول الله وانا معهم قال انك
الى خير وانت من خير ازواجي ثم قال السيد فمن مرج فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الآية انما نزلت في شان الخمسة
المذكورين عليهم السلام ولهذا يقال لهم آل العباء وفيهم قال من اهل الكمال "على الله في كل الامور توكلي
وبالخمس اصحاب العباء توسلي محمد المبعوث حقا وبنته وسبطيه ثم المقتدى المرتضى علي" ان قيل ما ذكر من الاحاديث
معارضة بما روي ان ام سلمة قالت لرسول الله عليه السلام الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله قلنا
لا نسلم صحة سندها ولو سلم نقول انها في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع وشرف لنفسها فلا يسمع
قولها وحدها ولو سلم نقول ان كونها من اهل البيت قد علق فيها بمشية الله فلا يكون من اهل البيت جزما
مع انها لو كانت متيقن لما سالت لانها من اهل اللسان والترجيح معنا بعد التعارض وهو ظاهر ايضا
اهل بيت الرجل في العرف هم قرابته من عترته لا ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان ما نقله الجمهور في
هذا المقام انما نشأ من حمل البيت في الآية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجرات
التي كان يسكنها النبي عليه السلام مع اهل بيته وازواجه اذ لو اريد بالبيت ذلك لا يحتمل ما ذكروه لكن الظاهر
ان المراد باهل البيت هنا على طبق قولهم اهل الله واهل القرآن اهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا منوط بحصول كمال

الاهلية والاستعداد المستعقب للتمحيص والتعيين من الله ورسوله على المتصف به كما وقع في الآية والحديث ولهذا
احتاجت ام سلمة الى السؤال عن اهليتها للدخول فيهم كما مر ونظير ذلك ان المتبادر من الارث في قوله تعم وورث
داود وسليمان هو ارث المال وقد قيل المراد به ارث النبوة او العلم فافهم وتحقق ما ذكرناه كلام وهو انه لا
ان يكون اختلاف اية التطهير مع ما قبلها على طريقة الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته عليهم السلام
على معنى ان تاديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت
عليهم السلام فحاصل نظم الاية على هذا ان الله تعلى رغب ازواج النبي عليه السلام الى العفة والصلاح
بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصوما يا اهل البيت واللايق ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صلحا
كما قال والطيبات للطيبين وايضا فالدليل على ان هذه الآيات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب او كانت
في اللوح بهذا الوجه وما المانع من ان يكون قوله تعم انما يريد الله الاية نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه
الحث على الصلوة وايتاء الزكوة ويكون عثمان او غيره جعلها في هذا الموضع ظنا منه انها من المناسبات بها او اجتهادا
في الترتيب وليس يمكن انكار هذا لان من المعلوم انه وقع اختلاف كثير في ترتيب المصاحف حتى اصطلح الناس
على مصحف عثمان والاختلاف انما هو في الترتيب البتة لان القران متواتر كما لا يخفى واما رابعا فلان قول الناصب
الرجس وعلى هذا فليس الرجس هنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب الى اخره مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة
لظهور بطلان ذلك وانما يحمل الطهارة على الطهارة عن الرجس وايضا الذي حمل الطهارة على الطهارة من كل الذنوب
انما حمله عليه على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكور في الاية الخمسة من ال العبا لا على تقدير ان
يراد منها الازواج فنفي كون الطهارة محمولا على الطهارة عن كل الذنوب على التقدير الثاني ظاهر لا حاجة الى
ذكره واما ما ذكره من انا لا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقد مر الاستدلال عليه مفصلا واما خامسا
فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عايشة ماخوذة بذنبها في وقعة جمل الى قوله خلاف
ظاهر لان دخول عايشة في الاية فرض محال ومن الجايز ان يستلزم محال محالا اخر فافهم وتامل فيه وما ينبغي ان
ينبه عليه ان الخبر في الارادة الذي لو حملها بقوله تعم انما يريد الله الاية انما هو خبر عن وقوع الفعل لتحققه
دون الارادة التي يكون بها لفظ الامر لما ان قوله تعم يريد ليبين لكم وقوله تعم يريد بكم اليسر لقطعها في الآيتين
فلو لم يكن بين اية التطهير وبين هاتين الآيتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت عليهم السلام معنى لانه
جل جلاله اراد بها المدح لهم ولا يحصل المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهمن احد ان الاذهاب لا يكون الا بعد
الثبوت فقوله تعم ليذهب عنكم الرجس يكون دالا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان مبنى هذا القول
على التخييل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انك تقول للمخاطب اذهب الله عنك كل مرض وان كان ذلك غير حاصل
فيه فهذه الاية تزيل الخيال الذي يتصوره الانسان في ذهنه هذا وسيجيء في بحث الاجماع من اصول الفقه
عند استدلال المصنف على حجية اجماع اهل البيت عليهم السلام بهذه الاية ما اخترعه الناصب هنالك من

هذه الآية في شأن ساير الناس مع التنبيه على ما يلزمه من كفر بالله تعالى وبغضهم وعداوتهم لاهل البيت عليهم السلام
فطالعه هناك والعنه ثم ان الثاني تحقيق هذه الاية رسالة منفردة فمن اراد زيادة استبصار في المرام فعليه بها وبالله
التوفيق قال المصنف رفع الله درجته الرابع قوله تعم قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى روى الجمهور في
الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس لما نزلت قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى قالوا يا رسول الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم
وجوب الطاعة قال الناصب خفضه الله اقول اختلفوا في معنى الاية فقال بعضهم الاستثناء منقطع
والمعنى لا اسئلكم على تبليغ الرسالة اجرا لكن المودة في القربى حاصل بيني وبينكم فلهذا اسعى واجتهد في هدايتكم
وتبليغ الرسالة اليكم وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا اسئلكم عليه اجرا الا ان تودوا اهل قرابتي و
ظاهر الاية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي عليه السلام وتخصيصه بمن ذكر لا بد له من دليل ولا شك ان علي وجوب
مودتهم ونحن نقول ان مودتهم واجب على كل المسلمين والمودة يكون مع الطاعة ولا كل مطاع يجب ان يكون صاحب الزعامة الكبرى
والعجب من هذا الرجل انه يستدل على المطلوب وكلامه في غاية البعد من الاستدلال وهو لا يفهم هذا المعنى اقول
الظاهر ان دعوى الاختلاف اختلاق من الناصب الذي ليس له خلاق لما تقرر عند المحققين من اهل العربية و
الاصول ان الاستثناء المنقطع مجاز واقع على خلاف الاصل وانه لا يحمل على المنقطع الا لتعذر المتصل بل ربما
عدلوا عن ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن تحاشيا له من الحمل على المتصل الذي هو الظاهر
من الاستثناء كما صرح به الشارح العضدي حيث قال واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك
بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع فلذلك لم يحمله علماؤنا الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا
للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا او له علي ابل الا شاة معناه
الا قيمة ثوب او قيمة شاة فيرتكبون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة
ظاهر حذرا عنه انتهى واما ما ذكره من ان ظاهر الاية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي عليه السلام لكن الحديث
الصحيح خصصها بعلي وفاطمة وابناهما عليهما السلام كما مر بلا حاجة احد الى تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال
فقول الناصب لا يخفى على من له ادنى فهم واما ما ذكره من انه لا بد له على هذا من دليل فمرجعه الى الجهل بالحديث المذكور الصحيح
لظهوره لا لان الاية على ان مودة علي عم بمقتضى الاية حيث جعل الله اجر الارسال الذي به يستحق الثواب الدائم مودة ذوي القربى
وانما يجب ذلك مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطاء منهم يجب ترك مودتهم لقوله تعم لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون
من حاد الله ورسوله الاية وغير علي عليه السلام ليس بمعصوم باتفاق فتعين ان يكون هو الامام وقد روى ابن حجر في
الباب العاشر من صواعقه عن امام الشافعي شعرا في وجوب ذلك برغم انف الناصب الهالك وهو قوله
يا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القران انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلوة له
على ان اقامة الشيعة الدليل على امامة علي عم على اهل السنة غير واجب بل تبرعي لاتفاق اهل السنة معهم على امامته

بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غاية الامر انهم يتفرقون الواسطه واهل السنة يثبتونها والدليل على المثبت
دون النافي كما تقرر في موضعه الا ان يتمسكوا بخرق الاجماع بالكار امامته مطلقا فحينئذ يجب على الشيعة اقامة
الدليل والله الهادي الى سواء السبيل قال الله رفع الله درجته الخامس قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه
ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي رواه ابن عباس انها نزلت في علي عم لما هرب النبي عليه السلام من المشركين
الى الغار خلفه لقضاء ديونه ورد ودايعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل وميكائيل
اني قد اخيت بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من عمر الاخر فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى الله
تعالى الا كنتما مثل علي بن ابي طالب آخيت بينه وبين محمد فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره اهبطا الى الارض
فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عليه السلام عند راسه وميكائيل عليه السلام عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ
من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختلف المفسرون
ان الاية نزلت فيمن قال كثير منهم نزلت في صهيب الرومي وانه كان رجلا غريبا بمكة فلما هاجر رسول الله عليه السلام
قصد الهجرة فمنعه قريش من الهجرة فقال يا معشر قريش انكم تعلمون اني كثير المال واني تركت لكم اموالي فدعوني اهاجر في
سبيل الله ولكم مالي فلما هاجر وترك الاموال نزلت في قصته الاية فلما دخل صهيب على رسول الله عليه السلام قرا عليه
الاية وقال له ربح البيع واكثر المفسرين على انها نزلت في الزبير بن عوام ومقداد بن الاسود حيث بعثهما رسول الله عليه السلم
لينزلا خبيب ابن العدي من خشبته التي صلب عليه وكان صلب بمكة وحوله اربعين من المشركين ففديا نفسيهما
حتى انزلاه فانزل الله الاية ولو كان نازلا في شان امير المؤمنين على ما يدل على فضيلته واجتهاده في طاعة النبي
عليه السلام وبذل الروح وكل هذه مسلمة لا كلام لاحد فيه ولكن ليس هو بنص في امامته كما لا يخفى انتهى اقول
روى فخر الدين الرازي ونظام الدين النيشابوري في تفسيريهما ان الاية نزلت في شان علي عم كما رواها المصنف وروداها
ايضا نزولها في شان صهيب عن سعيد بن المسيب وهو شقي فاسق من اعداء اهل البيت عليهم السلام كما يستفاد
من كتب الحديث ايضا ومن جملة اثار عداوته ما روي انه لم يصل على جنازة علي بن الحسين عم مع اخبار غلامه له
بذلك وخطاب الشقي اياه على وجه ينكر مذكور في موضعه مع انه لا ارتباط لهذه الرواية بمدلول الاية لان مدلولها
بذل النفس والروح ومدلول الرواية بذل المال واين هذا من ذاك وهذا ايضا من جملة امارات عداوة الشقي
لم يرض بصرف الرواية المتضمنة لمنقبة علي عم الى حرف شين بل صرفها عنه الى عبد عدوه وروي عن انه ايضا من اعداء اهل
البيت عليهم السلام ولعل الناصب لما تفطن بعدم الارتباط وضعفها من تلقاء نفسه في شان الزبير والمقداد على
وجه يرتبط بالمراد والله الهادي للسداد واما قوله ولكن ليس هو بنص في امامته فمكابرة صريحة لانه اذا قال له جبرئيل
في الملأ الاعلى بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب وقد دل هذا على انتفاء مثاله في العالم ولا اقل في اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم فقد صار نصا في تعينه للامامة دون من لا يماثله في شيء كما هو صريح الكلام وتفضيل المفضول
بالحل كما هو بانة فتذكر ولنعم ما اشار بعض فضلاء شعرائنا الى نفي بل فضيلة تمكن علي عليه السلام على فراش النبي عليه السلام
وتنصيصا فضيلة المبيت ... وكتاب ...

في تلك الليلة سلم حيث درجت امامت معتبر قول فضول ورنه هجرت كه خوابيدت برجاي رسول
قال الله رفع الله درجته السادس اية المباهلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين
عليهما السلام ونساءنا اشارة الى فاطمة عليها السلام وانفسنا اشارة الى علي عم فجعله الله نفس محمد عليه السلام
والمراد المساواة ومساوي الاكمل والاولى بالتصرف اكمل واولى بالتصرف وهذه الاية من ادل دليل على علو مرتبة مولانا
امير المؤمنين عم لانه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله عليه السلام وانه تعالى عينه في استعانة النبي عليه الصلوة
والسلام به في الدعاء واي فضيلة اعظم من ان يامر الله تعالى نبيه بان يستعين به على الدعاء اليه والتوسل به وبحصول
هذه المرتبة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم
ليشمل البهلة سائر اصحابهم فجمع رسول الله عليه السلام اولاده ونساءه والمراد بالانفس هنا الرجال كانه امر ان يجمع
نساءه واولاده واولاده ورجال اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله صلعم وعلي
واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانها من ضروريات الدين لان غير النبي من الامة لا يساوي النبي اصلا
ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي عليه السلام نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم
وهذه الصفات كلها مفقودة في علي كرم الله وجهه نعم لامير المؤمنين عم في هذه الاية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن
لا يصير النص على امامته انتهى اقول يتوجه عليه وجوه من الكلام منها انه اذا كان عادة ارباب المباهلة
ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم ليشمل البهلة سائر اصحابهم كما اعترف به الناصب دون من يعتقد مزيد عناية الله
تعالى فيهم فلم خالف النبي عليه السلام هذه العادة ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قراباته واصحابه من بني هاشم
قاطبة بل خص من النساء فاطمة ومن الرجال عليا عم ومن الاولاد سبطيه وحيث خالف العادة المالوفة وخص الاربعة
بالبهلة علم ان الباقي من قراباته لم يكونوا في مكان القرب من الله ومزيد عنايته فيهم وايضا لو كانت العادة التعميم
والتعميم كما ذكره الناصب الزنيم لاعترض عليه النصارى الذين كانوا طرف المباهلة بمخالفته لما جرت عليه العادة
ولاحتجوا عليه بذلك واما قوله والرجال رسول الله عليه السلام وعلي فقد قصد فيه حمل لفظ الانفس على حقيقة
الجمع عند بعضهم ولم يعلم ان النبي عليه السلام في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول ومنها ان ما ذكر
من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الدين خروج عن الحق واليقين وذهول عن معرفة امير المؤمنين وسيد الوصيين
واخي سيد المرسلين واما ما تمسك به في الاستبعاد عن ذلك من انه كيف يمكن المساواة والنبي مرسل خاتم الانبياء
افضل اولي العزم ففيه ان هذا كناية عن غاية الاختصاص والقرب والمحبة لانه اذا كملت المحبة بين اثنين يقال
انهما متحدان معنى وان افترقا صورة وغاية ما يلزم من ذلك المساواة في الدرجة لا في النبوة ومن البين انه لو لم يكن
لعلي عم مدانأة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعالى عليه انه نفس الرسول ولما كان علي عم ولا ولداه الصغيران
عليهما السلام اولى من اخيه جعفر او عقيل مثلا لتساويهم في القرابة فاندفع بهذا ايضا ما ذكره الناصب من ان عادة
ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم الخ والحاصل ان النبي عليه السلام لما كان عارفا بجلال الله سبحانه

خايفا منه غاية الخوف استعان في المباهلة التي هي الدعاء من الجانبين بهلاك الآخر وبالبعد عن رحمة الله
تعالى بجماعة يتيقن بهم فضيلة ومنزلة عند الله تعالى لدعائهم في المباهلة فان كثرة الافاضل ادخل في الاستجابة
كما علم من سنة النبي عليه السلام ايضا فترك دعوة من يساويهم في الفضل عند الله من النبي عليه السلام لا
لشدة الاهتمام في امر الدين والنبي منزه عنه ومما يدل على استعانته عليه السلام بهم في المباهلة قوله ثم نبتهل
بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره في غيره من ان رسول الله عليه السلام غدا محتضنا
بالحسين آخذا بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف
النصارى وهو المسمى بابي الحارثة حين تقدم رسول الله عليه السلام وجثى على ركبتيه والله جثا الانبياء للمباهلة
يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تبتهلوا الى آخر ما رواه الثعلبي
وغيره ومما يؤيد دلالة الآية على افضلية علي ع ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر رواية عن الدارقطني ان عليا
يوم الشورى احتج على اهلها فقال لهم انشدكم الله هل فيكم احد اقرب الى رسول الله عليه السلام في الرحم مني ومن جعله
نفسه وابناءه ابناءه ونساءه نساءه غيري قالوا اللهم لا الحديث وايضا نقول ليس المراد من النفسية حقيقة الاتحاد بل المراد
المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لانه اقرب المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي فيحمل عليها عند
تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول ولا شك ان الرسول عليه السلام افضل الناس اتفاقا ومساوي الافضل افضل
ويمكن ان يقال ايضا ان مراد المص بالمساواة المساواة في الصفات النفسية وحينئذ نقول ان اراد الناصب بكون
نبينا عليه السلام نبيا مرسلا خاتم النبوة بعثه على الوجه المذكور فظاهر ان هذا ليس من صفات النفس
كما صرح به الغزالي في المنخول حيث قال ليست الاحكام للافعال صفات ذاتية وانما معناها ارتباط خطاب
الشارع بها امرا ونهيا حثا وزجرا فالمحرم هو المقول فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه وهكذا النبوة
ليست ذاتية نفسية التي للنبي عليه السلام ولكنها عبارة عن اختصاص شخص بخطاب التبليغ انتهى وان اراد
الصفة الكاملة النفسية التي تنبعث عنه البعث على الوجه المذكور وبقي المساواة في الدرجة فلا نمنع ان يكون
تلك الصفة وتلك الدرجة حاصلة لامير المؤمنين ع غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا عليه السلام منعت
عن بعثه على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليه شرعا كما قيل بمثله في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى
الموجود لا في موضوع على الله سبحانه ولعل هذا المعنى هو ما يرويه اصحاب هذا الناصب النقشبندي في شان ابي بكر
من ان النبي عليه السلام قال انا وابو بكر كفرسي رهان وفي شان عمر انه قال عليه السلام لو كان بعدي نبي
لكان عمر بن الخطاب رواه في المشكوة عن الترمذي واما ما ذكره الناصب من ان هذه الآية ليست دالة على
النص بالامامة فمردود بان المص لم يحصر مطالب هذا الباب في النص على خلافة علي ع بل المدعى كما صرح به
سابقا في عنوان ما نحن فيه من البحث الرابع اقامة الدليل على الامامة اعم من ان يكون دالا على نفسها
او شرايطها ولوازمها من العصمة والافضلية واستجماع الفضائل على وجه لا يلحقه غيره فيه وقد علم ذلك

المواقف حيث قال ولهم اي للشيعة في بيان افضليته على مسلكان الاول ما يدل على كونه افضل
اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة الثاني خبر الطير الى ان قال المسلك الثاني ما يدل على كونه افضل تفصيلا وهو ان
فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم
وهو اعلم الصحابة لانه كان الخ ثم كابر صاحب المواقف بعد ذلك وقال في الجواب عن المسلكين بانه يدل على الفضيلة
واما الافضلية فلا كيف ومرجعها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص
فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما اثرهم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل
بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله والزبير وسعد بن وقاص وعثمان بن مظعون
فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية
لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى كثرة الثواب بل مستندها
النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي
مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها
اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان
الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد
القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا
بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم
في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله تعالى وقال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر
اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين
الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة
فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة
ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم في الافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى وقال
شارح العقائد النسفية واما نحن فقد وجدنا دلايل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال
او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من علامات
السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة
وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى واقول في الكل نظر اما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى
على من له ادنى عقل وتميز ان الكرامة والثواب الذي هو عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل
والكمالات التي لا شك في انها اكثر تحققا في علي ع وبعضها كان مخصوصا به فلا معنى لان يكون لغيره عزة وكرامة
وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة فاسلم على يده عثمان الخ ففيه انه جميع

من اسلم قبل الهجرة لم يزد على اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله نفسه وعلى تقدير اسلام هولاء
الخمسة بيد ابي بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا انما يقال اذا اجاب دعوته جماعات كثيرة من الناس لا
او ستة بل لم يصح احد بذلك لا يستهزئ به وعلى تقدير تسليم استقامة ذلك فقد اسلم على يد علي عليه السلام الوف من العرب
والعجم ومنها طوايف همدان من اهل اليمن باسرها حتى روي انه لما وصل خبر علي عم الى رسول الله عليه السلام باسلام
همدان سجد لله ووقع في السجود شكرا لله تعالى قايلا السلام على همدان السلام على همدان مكررا واما ما ذكره من انفاق
ابي بكر للكفار فهو مجرد عبارة لان المنازعة انما يتعلق فيما يمكن لكل من الطرفين مقاومة وكان امر ابي بكر قبل
الهجرة ان يربطه الكفار بحبل ويضرب ويقمع ويعنف لجنبه كما سيجي نقلا عن اوليائه وبعد الهجرة يحاس ... ولكن
لم يبارز احدا قط في شي من غزوات النبي عليه السلام بل مداره الفرار عن الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة للكفار
واعلاء الدين واما ما ذكره من انه لا قطع في الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فمرضى لما عرفت وعلى تقدير التسليم غير
منتبه في مقصوده اذ كيف يتصور من العاقل ان يذهب الى عدم اولوية امامة من يكون متصفا بهذه الصفات
الكاملة بمجرد احتمال ان يكون غيره افضل في الواقع اذ من الظاهرات ان العاقل يقول ان الآن في نظرنا هذا الشخص افضل
واحق واولى بالامامة ان يثبت في نفس مرتبة انه لا معنى لان يقال ان اختار العوام شلا ممن لا يكون فعله معلوما اولى
واحسن ممن يكون ذلك معلوما منه وهذا ظاهر جدا عند العقل وقد ورد في النقل من القرآن والحديث ايضا
كقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون يعني هل الذي يكون معلوم
هدايته وعلمه بالحق احق واولى بان يهتدي به الخلق ويقتبس الحق من انوار هدايته وعلمه او الذي لا هداية له ولا علم
الى ان يتعلم العلم والهداية من غيره فكيف تحكمون انتم ايها العقلاء يعني من المعلوم ان العقل يحكم بان الاول احق واولى
بمتابعة الخلق له واهتدائهم واقتدائهم به وخلافه مكابرة وعناد لا يخفى على اولي النهى واما ما ذكره من ان هذه المسئلة
ليست مسئلة يتعلق بها العمل الخ ففيه انه كيف ينكر تعلق العمل بها مع امكان تأديتها الى الوقوع في تفضيل المفضول
وتقديمه وتاخير من هو مقدم في نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا فلا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى من كان في هذه اعمى
فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم تعقل الحق كما فسر وبالجملة كيف يحكم بانه مما لا يتعلق به شي من الاعمال مع انه
اكبر المخالفات بين الشيعة وجمهور اهل السنة بحيث يكفر بعضهم بعضا وقع من هذه الجهة وجب تحقيق هذه المسئلة
وتحصيل اليقين فيها بالعلم من يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع في سخط الله تعالى واما ما ذكره من ان النصوص متعارضة فغير صحيح
لما بينا سابقا من ان النصوص الواردة في شان علي عم مما اتفق عليها الفريقان بخلاف ما روي في شان غيره من الثلاثة فانه
ما روي في مطاعن الثلاثة معارض بما روي من مناقبهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا لزيادة
قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره فقد فرع على ما اصله واختاره
سابقا من قاعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية
الخ فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما يقتضيه العقل السليم يكون صحة الخلافة

مبنية على الاتصاف بالافضلية فالظن فيها يستلزم الظن في الخلافة فقطعوا بما فرعوا ولا قطع بان امامة
المفضول لا يصح مع وجود الفاضل فهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم بناء على الانف وتحسين ما فعله
السلف من مخالفة مقتضى العقل في مسئلة الامامة فلا يلتفت اليه واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف
قالوا الخ فمردود بان ذلك السلف كانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام التقليد الذميم الذي
رد الله عليه في كتابه الكريم معاتبا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون
وحسن الظن بهم لم ينشأ الا من قلة الفطن وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن اثم مع ان مجرد حسن الظن
بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى وبالجملة انهم بنوا الافضلية على الترتيب الوجودي في الخلافة
ولا طائل في ذلك لانا نعلم انه لو جعلوا خمسين من الصحابة خلفاء قبل امير المؤمنين عم لفعلوا اجمع هولاء
عليه عم وكيف يوجب الترتيب الوجودي الصوري مزية وفضيلة مع ان هولاء لكونهم صفر اليد عن
الفضايل والعدد كانت نسبتهم الى علي عم نسبة الاصفار الى العدد فلا يورث تقدمهم الصوري عليه عم
الا زيادة ما كان له من المرتبة والمقام كما قال الشاعر رحمه الله رباعي از رتبه صوري خلافت مقصود
جز عرض كمال اسد الله نبود گر گشت رقم سه صفر پيش از الفي پيداست كه رتبه كدامين افزود وكان القوم
مع جهلهم بعلم المنطق وحكمهم بتحريمه شبهوا امير المؤمنين عم بالشكل الرابع حيث اسقطه بعضهم عن درجة الاعتبار
لمخالفته الاول واعتبر جمهورهم الثاني بعد الاول لموافقته معه في اشرف المقدمتين عندهم وهو غصب الخلافة عن
اهل البيت عليهم السلام وهذا شبيها بالصغرى ثم اعتبروا الثالث لموافقته معه في مقدمة اخرى وهي ترويج
احكام الاولين واقتفاء سيرتهما واعتبروا عليا عم في المرتبة الرابعة لان طبعهم كان مخالفا للاول والثاني
اصلا ورأسا ولهذا لما قال له عبد الرحمن بن عوف يوم الشورى ابايعك على سيرة الشيخين امتنع
عم عن ذلك وقال اعمل بمقتضى الكتاب والسنة فعدل عنه الى عثمان بالشرط المذكور فقبل منه ذلك واما ما ذكره
الآمدي بقوله او ما من فضيلة يبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها ففيه نظر ظاهر
اذ بعد ما فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا ان يراد الاشتراك في اصل
انواع تلك الفضايل لكن على عنوان يدعي اشتراك الصبي القاري للصرف الزنجاني ونحوه مع معلمه المتبحر في العلوم
العقلية والنقلية او يدعي اشتراك من قلع باب خيبر وقتل عمرو بن عبدود وامثاله مع من قلع بابا
بيته او قتل نحو الضب والفارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن والشناعة واما ما ذكره من انه
لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضايل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضايل كثيرة فمدخول بانه
من انا لا نحتاج في تعيين الامام الا الى الفحص عن حال من استجمع فيه شرايط الامامة والرياسة من الفضايل
والكمالات الظاهرة وانه لا التفات للعاقل الى احتمال كون غيره ممن لم يظهر منه شي من هذه الفضايل
ربما كان افضل عند الله وفي نفس الامر بل لو اعتبر مثل هذا الخيال الفاسد لتعسر الامر على الناس
في تعيين الرئيس والامام لاحتمال ان يكون كل حائك وحجام وصوفي ومجهول نشأ في بناء جبل درجة ...

افضل من اشراف قوم مشهورين بالفضل والكرامة فيفتح باب تعيين المصنف بالامامة وليقل اولياء الامدي
الذين يفترون كبعراتهم من محال الى محال ويطيرون من غصن الى غصن ان اختيار من اختار ابا بكر للامامة
هل وقع لشئ مما زعموا فيه من الفضائل الظاهرة التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة في شانه او لاطلاعهم
على ما كان فيه من الفضائل الباطنية التي لم يطلع عليها احد او وقع ذلك بمجرد البخت والاتفاق ومحض التمني والارتفاق
من غير ملاحظة اتصافه بشئ من الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عند ابي بكر ما ورائه في نظرهم في
استحقاق الخلافة فالثالث انزل احتمالاته فمسلك ابي بكر عندهم والثاني ملحق بالمحال فتعين الاول وهو اعتبار
العاقل في ذلك كثرة الفضائل ولم يتحقق الكثرة الا في علي عليه السلام كما علم وسيعلم بعون الملك العلام واما ما ذكره خلع
العقايد واكثر معتقدها مشترك مع ما نقلناه عن صاحب المواقف وابطلناه لما ذكره من المحاكمة للدليل
عليها بعزله والانصاف انه ان اريد الخ وهذا مردود بان الثواب الذي كان اسلب تحصيلهم له افضل
الكان في مقابلة الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة وبيناه سابقا فلا شك ان من طاعته اكثر فثوابه اكثر فحينئذ
من تامل في احوال الصحابة علم بديهة ان طاعة علي عليه السلام كان اكثر لانه عبد الله تعالى مدة عمره ولم يقع منه عصيان
قط وان غيره انما عبد الله تعالى بعد مضي اكثر عمره وزمانه في كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد البلخي رحمه الله
شعر عبد الاله وغيره من جهله ما زال معتكفا على اصنامه وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس بثواب
ولا يدل على التعظيم والتفضيل لان كونه في مقابلة الطاعة هو الفارق بين الثواب والتفضل فحينئذ ايضا لا يكون
لشقفه جهة ترجيح فانه غاية الشوط في هذا المضمار والله اعلم بحقايق الاسرار قال المصنف رفع الله درجته السابع
قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات روى الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا
تبت علي فتاب عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختلف المفسرون في هذه الكلمات
فقال بعضهم هو التسبيح والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي مناسك الحج فيها غفر ذنب آدم وقال
بعضهم هي الخصال العشرة التي سمي خصال الفطرة وقد امر آدم بالعمل بها ليتوب الله عليه ولو صح ما رواه
من الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور يدل على فضيلة كاملة لعلي عليه السلام ونحن نقول بها ونعلم ان التوسل باصحاب
العبا من اعظم الوسائل واقرب الذرايع الى الله تعالى ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج الرجل من مدعاه
ويقيم الدلائل على فضائل علي من نص القرآن وكل هذه الفضائل مسلمة انتهى اقول يتوجه عليه
موافقة بعض المفسرين من جمهور اهل السنة مع الشيعة في امثال ذلك يكفي في قيام الحجة للشيعة على الكل
كما مر بيانه وللاشارة الى هذه النكتة مع روم الاختصار اعتمادا على الاشتهار ترى المصنف قدس سره
ربما يقتصر بقوله روى الجمهور ويطوي ذكر اسم الراوي ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك
الحج وكذا القول بانها هي الخصال العشرة مع خفاء صدق الكلمات عليها غير مذكور في التفاسير
المشهورة ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعها كما هو دابه ورضى عنه تتمة الدعاء فان المفسرين ومنهم

اوضح تعمية الدعاء

صاحب الكشاف انما ذكروا هذين القولين في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الاية ومنشاء
اشتباه الناصب ذكر الكلمات في الايتين وعدم مبالاته بامر الدين وتحصيل اليقين واما ما ذكره الناصب الخارجي من
خروج المصنف عن مدعاه فقد بيناه سابقا ان حجة المدعي ما يشهد به عليه بخروجه عن طريق الصدق او نبائه عنوان
البحث عن غاية الحيرة والبهت بل الاكثار من بحث ذكره مع تعارض القرآن والتنزيل بحاله دون غيره ممن زعمه
الناصب قرينا له عليه السلام يدل على انه حبيب الله منظور له بنظرة رحمة خصه الله تعالى بها من خلقه بل نقول ذكر فضيلة
واحدة له عليه السلام لا توجد في غيره يدل على تفضيله عليه في تلك الفضيلة على غيره فيكون هو بتلك الفضيلة فاضلا
غيره مفضولا بلا تامل تدبر قال المصنف رفع الله درجته الثامن قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي روى
الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله انتهت الدعوة الي والى علي لم يسجد احدنا قط لصنم فاتخذني نبيا
واتخذ عليا وصيا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة والجماعة
ولا احد من المفسرين ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله عليه السلام والمراد بالوصاية ميراث العلم
والحكمة وليست هي نصا في الامامة كما ادعاه انتهى اقول هذه الرواية مما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب
باسناده الى عبد الله بن مسعود فالانكار والاصرار فيه عناد والحاد والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة ابراهيم عليه السلام
وطلب الامامة لذريته من الله تعالى فدلت الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق الكفر وعبود الصنم ينافي
الامامة في ثاني الحال ايضا كما اوضحناه سابقا فينفي امامة الثلاثة ويصير نصا في ارادة الامامة دون ميراث العلم
والحكمة فان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلاثة اذ كما ان انتهاء الدعوة الى النبي عليه السلام لا يدل
على عدم نبي قبله فكذلك انتهاء الدعوة الى علي عليه السلام لا يدل على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان الامام المنتهى اليه
الدعوة يجب ان لا يسجد لصنم قط ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله عليه السلام
انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي عليه السلام وسبق ما يتفرع عليه بناء ذلك
ثم لو قال عليه السلام ستنتهي الدعوة الخ لكان لذلك الاحتمال مجال وليس فليس فظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي
عليه السلام وبين انتهائها الى علي عليه السلام لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون باقي الائمة اماما لانا نقول الملازمة
ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب سند وجه نعم قيل ان عدم صحة هذه الرواية
لا يضرنا اذ غرضنا الزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمان ليسوا ائمة فتامل هذا ويقرب بمعنى هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي
في تفسير المدارك عند تفسير آية النجوى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال سالت رسول الله عليه السلام عن مسائل
الى ان قال قلت وما الحق قال الاسلام والقرآن والولاية اذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة
عند المحققين من ائمة الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة
من تقدم فيها عليه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين عليه السلام والود المحبة في قلوب

الشقي

علي

المؤمنين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليست هذه الرواية في تفاسير اهل السنة وان صحت دلت على وجوب
محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت به النص على الامامة وهو المدعى انتهى اقول الرواية مذكورة في تفسير الرازي
وتفسير النيشابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتأخر وفيه ما يزيد رغم انف الناصب الشقي المنكر لفضائل
علي عليه السلام فانه قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله عليه السلام ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم
حديثهم عند لقائهم فغضب غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده
لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا رأوا الرجل
من اهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله ولقرابتهم مني انتهى واما قوله ولم يثبت
به النص على الامامة فمدفوع بان من يوقع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين ويذكرها في مقام الامتنان لابد وان
يكون معصوما واذا ثبتت العصمة تم المقصد قال رفع الله درجته العاشر قوله تعالى انما انت منذر
ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي
المهتدون انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير السنة ولو صح دل ان عليا هاد وهو
مسلم وكذا اصحاب رسول الله عليه السلام هداة لقوله صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه
على النص انتهى اقول هذا مذكور في تفسير امام اهل السنة فخر الدين الرازي مع تفصيل حيث قال وذكروا
هنا اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله عليه السلام يده على
صدره فقال انا المنذر واومأ الى منكب علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي انتهى وقد
صنف ابن عقدة كتابا في هذه الآية وروايات نزولها في شأن علي عليه السلام ورواها الثعلبي في تفسيره مسندا عن ابن
عباس ايضا بعين ما ذكره الرازي في تفسيره ورواها الثعلبي ايضا مسندا الى الحكم قال قال رسول الله المنذر النبي
عليه السلام والهادي رجل من بني هاشم يعني نفسه انتهى فانكار الناصب كما ترى واما قوله ولو صح دل على ان عليا
هادي وهو مسلم ففيه ان دلالته ليست مقصورة على اصل الهداية ومجرده بل على كمال الهداية بل على حصر الهادي
من امة محمد صلى الله عليه وسلم فيه وبالجملة هذه الخصوصيات الزائدة مع خصوصية قرنه مع
النبي عليه السلام في اتيان احدهما بالانذار والآخر بالهداية دليل على تقديمه على كل من نازعه الخلافة وانه حق
بها سنة لان انحصار مطلق الهداية فيه يقتضي كونه هاديا في سائر اوقاته وقد ثبت ذلك الامر بقول الله مجملا
وبقول الرسول مبينا كما عرفت واما ما رواه من حديث اصحابي كالنجوم ففيه من آثار الوضع والبطلان
ما لا يخفى لان ذلك القول لا يخلو اما ان قاله النبي عليه السلام لاصحابه وغيرهم او قاله لاصحابه دون
غيرهم او قاله لغير اصحابه فان قالوا انه قاله للصحابة وغيرهم او قاله للصحابة دون غيرهم قلنا اهل
يستقيم في الكلام الفصيح المحكم ان يقول لاصحابه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قالوا انه
قاله لغير الصحابة قلنا الهم هل يعلم خبر بهذا معروف يجمع عليه ام هو شيء تخرصونه باستحسان عقولكم وآرائكم

لان الصحابة هم الذين رووا هذا الخبر وانما رواه عمر فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكروا ذلك الخبر وكانوا يقولون لنا ويقولون
ان الرسول قال لجميع من اسلم غير الصحابة اصحابي كالنجوم الخ ولما لم يكن في نقلكم شيء من هذا التخصيص بطل
ادعاؤكم في ذلك ومما يكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفا للقاضي عياض المالكي حيث قال اعلم ان حديث اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الفضائل وابن عبد البر في العلم من طريقه من حديث جابر و
قال هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم
بن زيد عن ابيه عن ابن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن
ابي حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر بلفظ بايهم اخذتم بقوله بدل اقتديتم واسناده ضعيف لاجل حمزة لانه متهم
بالكذب ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس قال متنه مشهور واسانيده ضعيفة لم يثبت
منها في هذا الباب اسناد وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ زين الدين
العراقي وكان ينبغي للمصنف ان لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم لما عرف من حاله عند علماء الفن انتهى
كلام شارح الشفا وهو كاف شاف في الرد على اهل الشقا ولو فرضنا صحته فليس على اطلاقه لان من
اصحابه الناكثين والقاسطين والمارقين ونحوهم وقد عرفت ما جاء في حقهم وحق اتباعهم والا لكان المقتدي
بمن عرف من الدين شيئا مهتديا وايضا فان من الناس من اقتدى في قتل عثمان بالصحابة اما بجميعهم
على خلاف او ببعضهم وفاقا فان رضي الناصب بانهم مهتدون في قتلهم عثمان فقد ارغم الله انفه والا
فيتعين ان يكون المراد بالاصحاب المذكور فيه افاضل الصحابة المتصفين بمزايا العلم والكمال لانهم الذين يهتدى
بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص ابن حجر في صواعقه في توجيه ما روي من قوله عليه السلام النجوم امان
لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي ولولا ارادة الخاص لزم مفاسد شتى اشرنا الى بعضها هنا وذكرنا بعضها
في اوائل الكتاب ولنعم ما قيل في الفارسية نظم صحابه گرچه جمله کالنجوم اند ولی بعضی کواکب نحس
وشوم اند فليتفطن هذا الناصب الضال ان المتصف بهداية الامة هو من يطالع اللوح المحفوظ [illegible]
ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر ويقول سلوني عما دون العرش ونحو ذلك مما يدل على غزارة
علمه او من لا يعرف معنى الكلالة والأب من القرآن او من يعترف بافقهية مخدرات النساء عنه ويقول سبعين
مرة لولا علي لهلك عمر وهذه معضلة ولا ابا حسن فيها افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان
يهدى فما لكم كيف تحكمون تكميل جميل ينبغي ان يعلم انه اذا دل حديث مروي من طرق اهل السنة على افضلية
علي عليه السلام او على تفرده بفضيلة مخصوصة كما نحن فيه ثم وجد حديث آخر من طريقهم يدل على افضلية غيره
او تفرده عنه بتلك الفضيلة المخصوصة او اشتراكه معه فيها فالعقل السليم حاكم بصدق الاول وكذب
الثاني كما اوضحه والدي الشريف روح الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى على اولي النهى ان اجتماع
النقيضين وارتفاعهما محال فلا يكون في الواقع الا احدهما فنقول حينئذ انا نجد كثيرا في الاحاديث المعتبرة

عند الجمهور ويزعمون انهما من الصحاح حديثين نقلهما فلو واحد احدهما يدل دلالة واضحة صريحة على
افضلية مولانا امير المؤمنين عليه السلام والاخر يدل على افضلية من فضلوه عليه على زعمهم الفاسد ورايهم الكاسد
فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقا لما بينهما من التناقض ولا يكون فيهما كاذبا لان طرح الكل مخالف للعقل
فبقي ان يكون في احدهما صادقا وفي الاخر كاذبا فان قالوا انا قلنا فيما نقله في حق علي عليه السلام كاذب وفي حق
غيره صادق معناه لان من نطق الكذب في احدى روايتيه لم يعتبر رواية الاخرى قلنا وفيما نقل في حقه
صادق وفي الاخر كاذب لكن لا من جهة مجرد نقلنا ما قلتم بل لانا وجدنا اخبار اصحابنا متواترة مروية عن المعصومين
وعن كبار الصحابة المنتجبين الموثوقين يؤيد ما روى رواتهم ويوثق ما حكي ناقليهم والله يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم قال المصنف رفع الله درجته الحادي عشر قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون روى الجمهور عن ابن عباس
وعن ابي سعيد الخدري عن النبي عليه السلام قال عن ولاية علي بن ابي طالب قال الناصب خفضه الله
اقول ليس هذا رواية اهل السنة ولو صح دل على انه من اولياء الله تعالى والولي هو المحب المطيع وليس هو
بنص في الامامة انتهى اقول الانكار ناش عن الجهل او العناد فانه مذكور في الصواعق لابن حجر عن الديلمي
والواحدي قال واخرج الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي عليه السلام قال وقفوهم انهم مسئولون
عن ولاية علي وكان هذا مراد الواحدي بقوله روى في قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون اي عن ولاية علي واهل
البيت لان الله تعالى امر نبيه عليه السلام ان يعرف الخلق انه لا يسألهم على تبليغ الرسالة اجرا الا المودة في
القربى والمعنى انهم يسألون هل والوهم حق الموالاة كما اوصاهم النبي عليه السلام ام اضاعوها واهملوها
فتكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى واما قوله ولو صح دل على انه من اولياء الطريقة والولي هو المحب
المطيع الخ فمدخول بان ما يوجب التوقيف والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المساوقة للنبوة دون المحبة
فان المحبة لم يجعل بانفرادها اصلا اعتقاديا بل انها من لوازم اعتقاد نبوة النبي وامامته فيكون
نصا على الامامة على رغم انف الناصب الشقي قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر قوله تعالى ولتعرفنهم
في لحن القول روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري قال ببغضهم عليا قال الناصب خفضه الله اقول
ليس في تفسير اهل السنة وان صح دل على فضيلته لا نص على امامته انتهى اقول قد ذكره الحافظ ابو بكر
موسى بن مردويه في كتاب المناقب في جملة ما ذكره من الايات النازلة في شان علي عليه السلام وهي مذكورة في كتاب كشف
الغمة ووجه الاستدلال به على المطلوب ان من جعل الله تعالى بغضه دليل النفاق والكفر في دين الله
لا يكون الا نبيا او اماما ولا اقل من ان يكون افضل الخلق بعد النبي عليه السلام قال المصنف
رفع الله درجته الثالث عشر قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون روى الجمهور
عن ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا
الحديث جاء في رواية اهل السنة ولكن بهذه العبارة سباق الامم ثلثة مؤمن آل فرعون وحبيب النجار

وعلي بن ابي طالب ولا شك في ان عليا سابق في الاسلام وصاحب السابقة والفضايل التي لا تحصى ولكن لا يدل الا على سبقه بالايمان
وذلك المدعي انتهى اقول قد وقع في آخر هذه الرواية سيما فيما رواه فخر الدين الرازي في تفسيره قوله تعالى وقال رجل مؤمن من
آل فرعون يكتم ايمانه الاية قوله وعلي وهو افضلهم وكتمه الناصب الشقي عداوة لامير المؤمنين واحترازا عن ان يظهر ما يدل على
كونه افضل من باقي هذه الامة كما هو مطلوب المصنف قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر قوله تعالى اجعلتم سقاية
الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله ان الله عنده اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الست انها نزلت
في علي بن ابي طالب لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا
اولى انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال علي عليه السلام انا اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله هذه الاية لبيان
افضليته عليه السلام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا صحيح من رواية الجمهور من اهل السنة وقد عدها
العلماء في فضايل امير المؤمنين وفضايله اكثر من ان تحصى وليس هذا محل الخلاف كما مر حتى يتم الدلايل الكلام
في النص على امامته وهذا لا يدل عليه انتهى اقول الاية مع الرواية يدل على افضليته عليه السلام وهو محل الخلاف وكلام
وجه الدلالة ان كلا من عباس وطلحة كانا يدعيان اولويتهما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الامة فرد عليهما علي عليه السلام
بان الاولى بذلك هو لا غير وصدقه الله تعالى في ذلك بموجب الاية فيكون اولى بالبيت من الكل والاولى بالبيت خصوصا
البيت المعنوي يكون افضل من الكل والاولى بالامامة بامرها يتعلق بالبيت اي البيت قال المصنف رفع الله درجته
الخامس عشر اية المناجاة لم يعمل بها غير علي عليه السلام قال ابن عمر كان لعلي عليه السلام ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر
تزويجه بفاطمة عليها السلام واعطاء الراية يوم خيبر واية النجوى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا من رواية
اهل السنة وان اية النجوى لم يعمل بها الا علي ولا كلام في ان هذا من فضائله التي عجزت الالسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل
على النص على امامته انتهى اقول انما استدل المصنف بها على الافضلية ووجه الاستدلال انه سبق ساير الصحابة الى
العمل بحسنة بها وبعد عنه بها بحثت عنهم فيكون من ثوابها بالافضلية وسارعته الى قبولها وامرأة عز وجل والعمل بها مسلم
فيكون افضل وبهذا تمام ما احتج به وربما استدل من هذا على كذب ما يقول عليه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال
وانه كان ينفق ماله في سبيل الله وذلك لانه اذا بخل ابو بكر بدرهم يقدمه بين يدي نجوى النبي عليه السلام
وفارق النبي عليه السلام والنظر الى وجهه الكريم وما يفيده خطابه القويم مقدار عشرة ليال كما نقله ابن المرتضى من اهل
السنة في تفسيره والزمخشري حتى نزل القرآن بالعتب عليه وعلى ذلك محال ان ينفق مثل تلك الاموال الذي يروونه ولا احد كما لا يخفى هذا
وقد كابر القاضي عبد الجبار في هذا المقام فقال هذا لا يدل على فضله على دون اكابر الصحابة لان الوقت لعله لم يتسع للعمل
بهذا الفرض واقول فساده ظاهر لاتفاق الاصوليين سوى من جوز التكليف بما لا يطاق على انه لا يجوز ان يكلف العبد
باتيانه الفعل في زمان يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب
والبغوي في معالم التنزيل عن علي عليه السلام ان في كتاب الله لاية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي كان لي دينار فصرفته
عشرة دراهم فكنت اذا ناجيته تصدقت بدرهم فان هذه الرواية صريحة في التناجي الواقع بعد انفراده كما رواه الثعلبي ابو نعيم

عن ابن عباس قال ان الله تعالى حرّم كلام رسول الله عليه السلام الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا قبل
كلامه وتصدّق علي عم ولم يفعل ذلك احد من المسلمين وايضا يدل لعلي انهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعم
فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجّه العتاب اليهم بسبب الاهمال في الامتثال ولو كان الزمان
مضيقا كما ذكره القاضي لما توجّه ذلك وايضا يدل عليه تمني ابن عمر لها كما مر هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة
الزنبور فقال سلّمنا ان الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا
وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة اولى مما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة
عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة كما بيّنا من انها لو كانت كانت
سببا لسآمة النبي عليه السلام انتهى واجاب عنه الفاضل النيسابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لا يخ
عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت مفضولية علي كرم الله وجهه في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يحصل
لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي ثلث لو كانت لي واحدة منهن كانت احب الي من حمر النعم تزويجه
فاطمة واعطاؤه الراية يوم خيبر وآية النجوى وهل يقول منصف ان مناجاة النبي عليه السلام نقيصة على انه لم يرد في
الآية النهي عن المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالآية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة سد
خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة نجوى الرسول عليه السلام ففيها القربة منه وحل المسائل العويصة واظهار ان نجواه
احب الى المناجي من المال انتهى واقول يتوجه على الرازي فوق ما اورده النيسابوري عليه ان علة تشريع الصدقة
عند النجوى انما هو سد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك هم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الآية رأسا
فلا يلزم انكسار قلوبهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه او ندبه على المال
فجاز ان يقال على قياس ما ذكره ان الاولى عدم شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب
وينفر الرجل الغني وهو كفر او في حد الكفر بالله تعالى وايضا قد اطلق الله لفظ الصدقة ولم يحدّ لها مقدارا معينا
فيقال انه ربما يكون غيره من الفقراء ربما عجز ولو بتاتي ذلك على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ولو بتمرة او شقها وكذا منع
كون نجوى الرسول مندوبة في حد المنع وقد تعرض له النيسابوري باشارة فافهم قال المص رفع الله درجته السابع
عشر روى ابن عبد البر وغيره من السنة في قوله تعم واسأل من ارسلنا قبلك من رسلنا قال النبي عليه السلام ليلة
اسري بي جمع الله بيني وبين الانبياء ثم قال سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك
والولاية لعلي بن ابي طالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من رواية اهل السنة وظاهر الآية يأبى
عن هذا لان تمام الآية واسأل من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء
واقع على وجوب التوحيد ونفي الشرك هذا مفهوم الآية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى
لما عرفت ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى اقول الرواية مذكورة بادنى تغيير في اللفظ في تفسير النيسابوري والثعلبي
حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي عليه السلام قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا قبلك من رسلنا على م بعثوا قال

قلت على م بعثتم قالوا على ولايتك وولاية علي بن ابي طالب رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الآية انتهى وقد
ظهر بما نقلناه ان الرواية من روايات اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيسابوري وهي
مع وهنها لاحتمالات الضعيفة اذ يمكن ان يكون الجعل في الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيسابوري ايضا ويكون
الجملة حكاية عن قول الرسول عليه السلام وتأكيدا لما اضمر في الكلام من الاقرار ببعثتهم على الشهادة المذكورة بان يكون
المعنى ان الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن آلهة يعبدون ونظير هذا الاضمار واقع في
القرآن في قوله تعم انا انبئكم بتأويله فارسلون يوسف ايها الصديق اذ كان المراد كما ذكره النيسابوري وغيره فارسلوني اليه لاسأله
ومروني باستعباره فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال يوسف الآية على ان الامر ان يكون ما عرض فيه من الآية لخفاء القرينة
على تعيين المحذوف من المتشابهات الذي لا يعلم معناه الا بتوقيف من الله تعالى على لسان رسوله وهذا لا يقدح في
مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الآية لما روي في شأن النزول فلا مناقشة ولا شيء من المناكير وانما المنكر هو هذا النفي الذي
الذي يذهب الى كل ريب وزاهق وينعق مع كل ناعق ويلحس فضلات المتأخرين ويزعم ان ما ذكروه آخر كلام في
مقاصد الدين قال المص رفع الله درجته السابع عشر قوله تعم اذن واعية روى الجمهور انها نزلت في علي
انتهى قال الناصب خفضه الله روى المفسرون انه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله عليه السلام
لعلي عم سألت الله تعالى ان يجعلها اذنك قال علي كرم الله وجهه فما نسيت بعد هذا شيئا وهذا يدل على علمه وفضله وحفظه و
لا يدل على النص بامامته انتهى اقول روى الواحدي في اسباب نزول القرآن عن بريدة وروى ابو نعيم في
الحلية عن علي عم ابو القاسم بن حبيب في تفسيره عن زر بن حبيش عن علي عم واللفظ له قال قال علي بن ابي طالب
ضمني رسول الله عليه السلام وقال امرني ربي ان ادنيك ولا اقصيك وان تسمع وتعي وفي تفسير الثعلبي في رواية بريدة
وان اعلمك وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب ففي
اطلاق قوله روى المفسرون ما يفصح عن تعصبه كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد
ذكر الرواية التي رواها الناصب في شأن علي عم فان قيل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير قلنا
للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت
وعقلت عن الله تعالى فهي السواد الاعظم عند الله وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم منهم انتهى
ثم اقول فقد دلت الآية بما كشف عنه علامة المعتزلة وامام الاشاعرة عن اسرارها على اختصاص علي عم في زمان النبي
عليه السلام بذلك لما صرحوا باستجابة دعاء النبي في حقه عم وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات اليهم فيكون
هو الاحق بالامامة كما هو المدعى ومما ينبغي ان يتنبه هاهنا ليحال عليه فيما يأتي ان من تأمل في القرآن
والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فضل العالم على العابد
كفضلي على ادناكم وقال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فان معناه حصر الخشية والتقوى على العلماء مع انه
قال ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا شك ان علي عم كان اعلم من باقي الصحابة لان استفتاءهم عنه مشهور و

وافرادهم بحكمهم في تلك المستفتيات منكم حتى صار قول عمر لولا علي لهلك عمر كالمثل السائر بين امة خير البشر وهذا
دليل على ان عليا عليه السلام كان اعلم واما ان كل من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كما اسلفناه وبعد ثبوت
الصغرى والكبرى على هيئة الشكل الاول فنتيجته بديهية وانكاره مكابرة ومعاندة فلا يلتفت اليه قال
رفع الله درجته الثامن عشر سورة هل اتى روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله
عليه الصلوة والسلام وعامة العرب فنذر علي عليه السلام صوم ثلثة ايام وكذا امهما فاطمة وخادمتهم فضة لئن برءا
فبرءا وليس عند آل محمد عليهم السلام قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين ثلثة اصوع من شعير وطحنت
فاطمة منها صاعا فخبزته خمسة اخباز لكل واحد قرصا وصلى مع المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار
اتاهم مسكين وسألهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا اليوم الثاني فخبزت
فاطمة صاعا آخر فلما قدم بين ايديهم للافطار اتاهم يتيم وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته فلما
كان اليوم الثالث من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم
قوته ولم يذوقوا في الايام الثلثة سوى الماء فرآهم النبي في اليوم الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة عليها
السلام قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه يا الله اهل بيت محمد يموتون
جوعا فهبط جبرئيل عليه السلام فقال خذ ما هنأك الله تعالى به في اهل بيتك فقال وما آخذ يا جبرئيل فاقرأه هل اتى
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذكر بعض المفسرين في شان نزول السورة ما ذكره ولكن انكر على هذه
الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة الى هذا الحد ويجوع
نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو ما كان فاضلا من نفقة
العيال وقال رسول الله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن عفو وان صح الرواية لا يدل على النص كما علمته
انتهى اقول قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي
وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا الخ والذي لم يذكر
من المفسرين انها نزلت في علي عليه السلام ابقى الاية على عمومها لعدم وصول سبب النزول اليه او لقصد اخفائه وعدم
لاهل البيت عليهم السلام لا انه ذكر نزوله في شان جماعة مخصوصة غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب
واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة في الصدقة الى هذا
الحد فالظاهر انه من تشكيكات نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك اصل لذكره
فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره ومن العجائب ان اصحاب هذا الرجل ومنهم الرازي المذكور و
النيشابوري في تفسيريهما يذكرون ان قوله تعالى وكونوا مع الصادقين نزل في شان الذين شددوا
انفسهم على الشرائع ويسلمون ذلك ولا ينكرونه ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز رياضة النفس الى هذا
الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم ومتصوفيهم من النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن ذلك بل ذكر لنا

نفسه سابقا اني سمعت من جلال الله في تفسيره ان ابا يزيد البسطامي رحمه الله ترك شرب الماء سنة وبالغ نفسه واستحسنوا
ان ذلك منهم تحمل ضرب من خير ايصال نفع منهم الى الغير ثم ينكرون رياضة جميع اهل البيت عليهم السلام وايثارهم
المسكين واليتيم والاسير على انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية ههنا اتفاقا وثبوت ان السائل
منهم في الليالي الثلث انما كان جبرئيل عليه السلام قد جاءهم امتحانا من الله تعالى ونعم ما قال الحصكفي
في الرد على الناكث في ذلك حيث انشد شعر قوم اتى في مدحهم هل اتى ما شك في ذلك الا ملحد قوم لهم
في كل ارض مشهد لا بل لهم في كل قلب مشهد واما ما توهمه من منافاة قوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون
قل العفو الاية لذلك فمدفوع بان العفو كما فسر بما ذكره الناصب كذلك فسر بافضل المال واطيبه ويؤيده قوله تعالى لن تنالوا
البر حتى تنفقوا مما تحبون وما رواه من قوله خير الصدقة ما يكون عن عفو معارض بقوله خير الصدقة ما انفقت
عن غنى ولو تنزلنا عن ذلك فنقول انما يلزم المنافاة لو لم ينفق عيال علي عليه السلام معه في الصدقة على ذلك الوجه واما اذا
انفق صاحب العيال بما وجب عليه من النفقة وهم باختيارهم آثروا اليتيم والاسير والمسكين على نفسهم باعطاء
كل واحد منهم حصة قوتهم لهم فلا منافاة كما لا يخفى قال رفع الله درجته التاسع عشر قوله تعالى والذي جاء
بالصدق وصدق به المرسلون روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي بن ابي طالب عليه السلام انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول جمهور اهل السنة على ان الاية نزلت في ابي بكر الصديق وان صح نزوله في علي المرتضى فهو من فضائله و
لا يدل على النص انتهى اقول قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي ذكرها المصنف عن الحافظ ابي بكر موسى بن مردويه
وروى الحافظ ايضا عن ابي جعفر عليه السلام واما نزول ذلك في شان ابي بكر كما ادعاه الناصب فهو شيء قد تفرد به فخر الدين
الرازي لمجرد ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الاية لما وضع اولياء ابي بكر من لقب الصديق عليه وهذا دأب
الرجل في تفسير كثير من الايات كما لا يخفى على المتتبع البصير ولا ينبئك مثل خبير ولو حاولوا اثبات وجود هذه الرواية في شيء
من كتب المتقدمين على الرازي بلا استعمال الكذب ومين لرجعوا بخفي حنين ومن رقاعات الرازي انه لم يكتف في
ذلك بالكذب على الله تعالى حتى وضع ذلك على لسان علي عليه السلام قاصدا به سد باب تجويز الناظر كون ذلك واردا في علي عليه السلام ثم
لدفع التهمة التي علقت على ظن الخائف في ذلك الى المفتري على الاحوال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال
ويدل على عدم ورود الرواية في شان ابي بكر وعلى وصول الرواية الدالة على ان المراد بالاية هو علي عليه السلام الى الرازي
ما ذكره بعد ذلك حيث قال ان هذا يتناول اسبق الناس الى التصديق واجمعوا على ان الاسبق الافضل
اما ابو بكر واما علي لكن هذا اللفظ على ابي بكر اولى لان عليا عليه السلام كان في وقت البعث صغيرا فكان كالولد الصغير
الذي يكون في البيت ومعلوم ان اقدامه على التصديق لا يفيد مزيد قوة وشوكة في الاسلام فكان حمل هذا اللفظ على
ابي بكر اولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا ان الامر لو كان هناك رواية في شان ابي بكر لما احتاج الى التكلف للاستدلال
والالتجاء الى ذكر علي عليه السلام فيه ولو على سبيل الاحتمال على ان الاستدلال المذكور كما ترى تشكيكات ظاهر البطلان لان درجة النبوة اعلى
من مرتبة الاسلام واذا جاز نبوة الصبي كما في عيسى ويحيى وقد قال الله في شان يحيى وآتيناه الحكم صبيا

وقال الحكاية عن عيسى عم في صباه اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً وقال في شأن يوسف عم في حال صباه وعند القائه
في غيابت الجب واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلاً
آتيناه حكماً وعلماً وكان عمره عند ما جعل نبياً احدى عشر سنة واذا جاز ان يكون الصبي صاحب النبوة والوحي
جاز ان يكون صاحب الايمان بطريق الاولى وايضاً نقل اصحابنا ان علياً عم حين آمن بالنبي كان عمره خمسة عشر سنة
وقيل اربعة عشر والروايتان قد جاءتا ايضاً من طرق الخصم وكذا ذكره شارح الطوالع عن اصحابه في ترجمة والحافظ
في ترجمة المصابيح قال روى الحسن البصري ان عمره عم كان خمسة عشر سنة عند اسلامه واما شارح الطوالع فروى
اربعة عشر سنة وهذا على ما جاء في صحيح البخاري فقد تجاوز البلوغ لانه روى عن المغيرة انه قال احتلمت وانا ابن اثنى
عشر سنة وايضاً فقد روي ان النبي عليه السلام دعاه الى الاسلام وهو لا يدعو الى الاسلام الا من يصح منه ذلك كما قاله
المأمون حين ناظر ابا العتاهية وايضاً قد صح انه عم كتب الى معوية ابياتاً من جملتها قوله عليه السلام شعر
سبقتكم الى الاسلام طراً غلاماً ما بلغت اوان حلمي ولم ينكر عليه معوية مع عداوته وتعنته فكيف ينكر عليه
الرازي وهو من جملة في ذلك وايضاً مرجع الاسلام الى التصديق بما جاء به النبي عليه السلام وانه رسول الله
وذلك من التكاليف العقلية ومعلوم ان التكليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل وان كان الرجل ابن خمس
ستين او خمسين سنة وعلي عم قد كان تكمل عقله حين اسلم والبلوغ انما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية
على انه لا يمتنع ان يكون من خصائصه عم لو كان صبياً صحة اسلامه صغيراً كما انه يطالع اللوح المحفوظ في حال رضاعه
على ما سبقت الاشارة اليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري وبالجملة يجوز انه تعالى خصه
بمزيد فضيلة في الخلقة اوجبت حصول البلوغ الشرعي قبل العدد ومادام كذا لا يجب منه عم فانه مظهر العجائب
ومنبع الغرائب قال الله رفع الله درجته العشرون قوله تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين
عن ابي هريرة قال مكتوب على العرش لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد عبدي ورسولي ايدته بعلي بن ابي طالب انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول جاء في هذا روايات اهل السنة ولا شك ان علياً من افاضل المؤمنين
ومن خلفائهم وائمتهم ولما كان رسول الله عليه السلام مؤيداً بالمؤمنين كان مؤيداً بعلي من باب الاولى ولكن لا يدل
على النص المدعى اقول لا يخفى اشتمال كلام الناصب من التمويه وذلك لان كلام الملك ليس في مجرد التأييد
الذي يشترك فيه سائر المؤمنين على ما توهمه الناصب بل في كتابة اسمه عم بوصف تائيد النبي عليه الصلوة
والسلام على العرش الاعظم في ازل الآزال وهذا يدل على الافضلية التي هي من جملة مرجحات الملك كما مر مراراً
على ان ما اعترف به من كونه عم اولى من جميع المؤمنين بتائيد النبي عليه السلام كاف في ثبوت المدعى ايضاً كما لا يخفى
قال الله رفع الله درجته الحادي والعشرون قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روي
الجمهور انها نزلت في علي عم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ظاهر الآية انها في كافة المؤمنين ولو
صح نزوله في علي عم يكون من فضائله ولا دلالة لها على النص المدعى انتهى اقول ظهور ما ذكره ممنوع اذ لو كان مراده

كافة المؤمنين لقال حسبك الله والمؤمنون فلما قيد بمن اتبعه منهم دل على ارادة التخصيص واما صحة كونه فيه
مروياً من طرق اهل السنة فقد ذكرها صاحب كشف الغمة عن كتاب عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي واما وجه
الدلالة على المدعى فهو ان الله تعالى لما حصر كفاية شر عن النبي عليه السلام في جنابه سبحانه وفي علي عم وكذا
اتباع النبي فيه عم بمقتضى الرواية دل ذلك على افضليته عن سائر المؤمنين فيكون امير المؤمنين قال الله
رفع الله درجته الثاني والعشرون قوله تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال الثعلبي نزلت في علي عم انتهى
قال الناصب خفضه الله ذهب المفسرون الى انها نزلت في اهل اليمن وقيل لما نزلت هذه الآية سئل
رسول الله عن هذا القوم فضرب بيده على ظهر سلمان وقال هو وقومه والظاهر انها لو كانت نازلة لقوم لم يوجد
بعد لدلالة سوف يأتي الله على هذا وعلي عم كان ممن اتاه الله الاسلام فكيف يصح نزوله فيه وان سلمنا فهو من فضائله
ولا يدل على النص المدعى انتهى اقول من ذهب الى انها نزلت في اهل اليمن كفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي
قد استند بما روي ان النبي عليه السلام لما نزلت هذه الآية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا واقول فيه
بحث لانه ان اراد باهل اليمن من انتسب الى بلاد اليمن ولم يكونوا من الاشعرية كما تشعر عبارات فهم لم يجاهدوا الا مع
علي في حروبه كما يعلم من كتب السير والتواريخ وان اراد الاشعرية كما يقتضيه سياق الرواية فهم ايضاً لم يكونوا مقاتلين
اهل الردة في زمان ابي بكر اللهم الا ان يراد به قتال بعضهم كابي موسى ظاهراً مع علي عم في حرب صفين مع القاسطين
وحينئذ يتحد ماله مع الرواية المتضمنة لكون الآية في شأن امير المؤمنين عم واما من روي انه عم المراد بهم سلمان و
ذووه كما وقع في الكشاف وتفسير البيضاوي ففيه ان المتبادر من ذووه اي اصحاب سلمان مولانا امير المؤمنين
وسائر اهل البيت عليهم السلام لكونه منهم بمقتضى قوله عم سلمان منا اهل البيت وايضاً من المعلوم ان سلمان لم
يشهد محاربة شيء من اهل الردة ولم ينظر من ذويه على تقدير ان يكون من اهل الفرس مجاهدة مع اهل الردة
في زمان ابي بكر فتعين الحمل على ما ذكرنا وحينئذ يتحد ايضاً مآل هذه الرواية مع ما رواه الثعلبي والا سيما من
انها نزلت في شأن علي في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين ولا يقدح في ذلك سكنى ام بعض المحدثين قتال
الطوائف الثلاثة ولم يجاهد معهم اذ يكفي في صحة نسبة فعل الجماعة صدوره من اكثرهم سيما وقد روي ان سلمان
سكن مداين وتزوج هناك من بني كندة وحصل له اولاد كانوا في خدمة امير المؤمنين عم في بعض حروبه فكان النبي
عليه السلام لما لاحظ ان حسن صنع الابنا يكون من ذكاء طينة الاب نسب فعل الابناء اليه رض قال الشيخ الكامل
محيي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله عليه السلام عبداً محضاً قد طهره الله واهل بيته
تطهيراً واذهب عنهم الرجس وكل ما يشينهم فان الرجس هو القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال تعالى انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً فلا يضاف اليهم الا مطهر ولا بد ان يكون كذلك فان
المضاف اليهم هو الذي يشينهم فما يضيفون لانفسهم الا من له حكم الطهارة والتقديس فهذه شهادة من النبي عليه السلام
لسلمان الفارسي بالطهارة والحفظ الالهي والعصمة حيث قال فيه رسول الله عليه السلام سلمان منا اهل البيت وشهد

هم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم واذا كان لا يضاف اليهم الا مطهر مقدس وحصلت له العناية الالهية بمجرد الاضافة
فاظنك باهل البيت في نفوسهم فهم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم قال وهم المطهرون بالنص فسلمان منهم بلا شك
وارجوا ان يكون عقب علي وسلمان يلحقهم هذه العناية كما لحقت اولاد الحسين ره عقبهم وموالي اهل البيت فان رحمة
الله واسعة ثم قال فاظنك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سيدهم الواقفين عند مراسمه فشرفهم
اعلى واتم وهؤلاء هم اقطاب هذا المقام ومن هؤلاء الاقطاب ورث سلمان شرف مقام اهل البيت فكان رض من اعلم
الناس بما لله على عباده من الحقوق وما لانفسهم والخلق عليهم من الحقوق واقواهم على ادائها وفيه قال رسول الله
صلوات الله عليه وآله لو كان الايمان بالثريا لناله رجال من فارس واشار الى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطائف
قوله ع لابي موسى هم قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم لعلمه ع بسوء عاقبته وانحرافه عن علي ع لكن جماعة من اكابر
اليمن وامرائهم وافرادهم الذين بعد كل واحد منهم بالفضل قبيلة كانوا من شيعته ومن جملتهم طائفة همدان
باسرهم واويس القرني الذي شهد بين يديه ع في وقعة صفين ره وقوله عليه السلام لسلمان ره هذا وذووه [illegible] وجعل
قومه شيعاله في هذا الحكم وعبر عن قومه بذويه اشارة الى من انصف بما انصف به من معرفة الولاية ومتابعة من فرض الله
متابعته [illegible] ولا قلاهذا وقد ذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الآية في شان علي ع ايضا
لكن حيث ابرق وارعد على الامامية بالتشكيكات الناشئة عن العصبية رأينا ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليه من النظر
والملام صيانة للناظرين القاصرين عن الوقوع في مراتع الشكوك والاوهام فنقول قال وقال قوم انها نزلت
في علي ع ويدل عليه وجهان الاول انه ع لما دفع الراية الى علي ع يوم خيبر قال لادفعن الراية الى رجل يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الآية انما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهذه الآية في حق علي ع فكان الاولى جعل ما قبلها
ايضا في حقه فهذه جملة الاقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات المقام الاول ان هذه الآية من اول
الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقريره ان مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم
كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب ع فنقول لو كان كذلك لجاء الله تعالى
بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم الى آخر الآية
وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم
فلو كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن
الامر كذلك بل الامر بالضد فان الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ
كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف المقام الثاني انا ندعي ان هذه الآية يجب ان
يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين وابو بكر هو الذي
تولى محاربة المرتدين على ما شرحناه ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام لانه لم يتفق له محاربة المرتدين

ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا
الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم
الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى الآية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين
متمكنين من هذا الحرب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك الوقت بالحرب والامر
والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي
رض لم يتفق له قتال مع اهل الردة فان قلت لا ثم لم يتفق له قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة
كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا للشرائع الاسلامية والقوم
الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انه انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام
وعلي ع لم يسمهم البتة بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي ع الثاني لو كان كل من نازعه
في الامامة كان مرتدا لزم في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية ان يأتي الله بقوم
يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا ان منازعة علي ع في الامامة لا تكون ردة
واذا لم يكن ردة لم يمكن حمل الآية على علي ع لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال انها نازلة في اهل
اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة لكنهم
كانوا رعية واتباعا واذنابا وكان الرئيس المطاع الامر في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الآية على من
كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا
من الدليل الظاهر ان هذه الآية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان الآية مختصة بابي بكر وهو انا
نقول هب ان عليا ع كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في
الاسلام من محاربة علي ع مع من خالفه في الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه ع لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا
وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي حارب مانعي
الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي ع فكان الاسلام
انبسط في الشرق والغرب وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام مستوليا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة
ابي بكر اعظم تأثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي ع ومعلوم ان المقصود من هذه الآية تعظيم قوم
يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون المراد بالآية المقام
الثالث في هذه الآية هو انا ندعي دلالة هذه الآية على صحة امامة ابي بكر وذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه
الآية مختصة به فنقول انه تعالى وصف الذين ارادهم الله بهذه الآية بصفات اولها انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت
ان المراد بهذه الآية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه الله بذلك يمتنع ان يكون
ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة ابي بكر

ايضا المقابل الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة
على المؤمنين وبالشدة مع الكفار الا ترى ان في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول
عليه السلام وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي آخر الامر يعني وقت خلافته كيف
لم يلتفت الى قول احد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى آل الامر الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة
وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب فلما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدأ لدولة الاسلام فكان قوله
اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها انه قال يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فهذا مشترك
فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر فيه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كان في اول البعث وهناك الاسلام
كان في غاية الضعف فكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله غاية وسعه واما علي ع فانما شرع في
الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي ع
من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني
ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي كان في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
وهذا لائق بابي بكر لانه متأكد بقوله ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الآية لا بد وان تكون في ابي بكر ومما يدل
على ان جميع هذه الصفات لابي بكر انا بينا بالدليل ان هذه الآية لا بد وان تكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات
لا بد وان تكون صفات لابي بكر واذا ثبت هذا وجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات
لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات حال حيوة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة
زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين
بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله عليه بكونه موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة
وذلك هو حال امامته فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على صحة امامته اما قول الروافض ان هذه الآية في حق علي بدليل انه
ع قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي ع فنقول هذا
الخبر من باب الآحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة لعلي
ع لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات
كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا في العمل بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع
تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو ع انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الآية حال اشتغاله بمحاربة
المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه
تمسك بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالآحاد وانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا وراضيا عنه قال
في حق ابي بكر ولسوف يرضى وقال ع ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا
الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو قولهم

الآية التي بعد هذه الآية تدل على امامة علي فسنذكر الكلام فيه ان شاء الله فهذا ما في هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي
واقول يتوجه عليه انظار اما اولا فلما اورده النيشابوري ههنا على قوله لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم الخ
بان لنا ان مذهب الشيعة ان يقولوا ... ربك انه تعالى لم يجئ بقوم يحاربهم ولعل المراد بخروج المهدي هو ذلك فان
محاربته من دان بدين الاولين كمحاربة الاولين ثم انه مع كونه شافعيا ظاهرا وباطنا كما هو مصرح به في آخر تفسيره
غير متهم في ذلك خارج عن المتعصبين من اهل نحلته فاعتقد ان هذا انما ذكره بطريق التنبيه لا لاجل العصبية
والميل فان اعتقاد ارتداد الصحابة الكرام امر فظيع والله اعلم انتهى واعترض عليه بعض الناظرين بان الحق
ما قاله ناصر الاسلام والامام العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل نفثة من نفثات الشيعة كلام فاحش شنيع لا يليق
باحد من اهل الديانة وليت شعري ما ذا يفيد محاربة المهدي في آخر الزمان بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء
عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور امارات القيامة ثم انه لم يثبت انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اجرى
الله تعالى على لسان ناصر الشيعة مع كونه من المخالفين لان الاتيان والانتقام بعد عصر الصحابة والتابعين المرتدين
انما ينافي صدق نزول الآية لو لم يحضر هناك احد منهم لكن قد تقرر عند الشيعة بناء على اصل الرجعة الثابت بالكتاب
والسنة انه يرجع الى الدنيا عند ظهور المهدي ع جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فيأتيهم المهدي ع وينتقم
منهم اشد الانتقام ويؤيده ما ذكره ناصر الشيعة ما ذكره شيخ الموحدين في الباب السادس والستين بعد ثلثمائة من كتاب
الفتوحات المكية عند ذكر صفات المهدي وعلامات ظهوره حيث قال ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله
صلى الله عليه وسلم من ولد فاطمة يواطي اسمه اسم رسول الله جده الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام يبايع بين الركن
والمقام يشبه رسول الله عليه السلام في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل
الكوفة يعيش خمسا او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعو الى الله بالسيف ويرفع المذاهب عن الارض فلا يبقى الا
الدين الخالص اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت اليه ائمتهم فيدخلون كرها
تحت حكمه خوفا من سيفه يفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقائق عن شهود
وكشف بتعريف الهي له رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه ثم قال بعد ورقة ولولا ان السيف بيده لافتى الفقهاء
بقتله كما يفعل الحنفيون والشافعيون فيما اختلفوا فيه ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون و
يقبلون حكمه من غير ايمان بل يضمرون خلافه ويعتقدون فيه اذا حكم فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في
ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد وزمانه قد انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد ائمتهم
احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى
واما ثانيا فلان قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق الخ مردود بانه لا دلالة للآية
على ان الله تعالى يأتي بقوم يحارب المرتدين ويقهرهم بالسيف والسنان كما يشعر به كلام هذا المفتري بالاسلام وانما صريح مدلول
الآية اتيان في مقابل المرتدين بقوم راسخين في الدين مستديمين بالحق واليقين اعم من ان يقع بينهما قتال ام لا فجاز ان يأتي

الله تارة بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين بالسيف والسنان وتارة بقوم منصورين بالحجة والبرهان نعم
لما حمل اهل السنة الاية على ذلك اجابت الشيعة على سبيل مجاراة الخصم بانه جاز ان يكون المراد بها عليا على هذا
التقدير ايضا لانه قاتل المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين فقوله فمن يرتد على ان كلا من صار مرتدا عن دين
الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم مردود كما ترى وكذلك قوله لوجب بحكم الاية ان يأتي الله بقوم يقهرهم
ويبطل مذهبهم لما عرفت ان حكم الاية اعم من ذلك اللهم الا ان يراد بقهرهم وابطال مذهبهم اقامة الحجة والبرهان
دون استعمال السيف والسنان وهذا حاصل بحمد الله تعالى للشيعة اتباع الائمة في سائر الازمنة وبهذا ترى هذا
المفتري للامام قد ماج عقله واختل كلامه واغبر زمانه عند تكلم هنا في رد استدلال الشيعة بهذه الاية الواحدة فتردد في
كلماته الموجبة للذم وهو يعلم انه محجوج لكن هوى الاصول الفاجرة يحمله على سوء المكابرة واما ثالثا فلان
ما ذكره من ان اهل الشيعة بالتشديد يدل على انه لم يعرف معنى التشديد المضادة انما يتحقق لو حكموا بارتداد الشيعة من حيث
مخالفتهم لهم في مسألة الامامة ولم يحكم بذلك هذا الرجل ولا احد من اهل نحلته وكيف يقولون بذلك مع ان مسألة
الامامة عندهم من الفروع كما مر والمجتهد المخالف في شيء من الفروع وكذا مقلده ليس فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا
فغاية امر الشيعة ان يكونوا فيما يقولون من المتأولين في زمانهم من اهل الردة ينتظرون حضور امامهم ودنو الوقت الذي وعد
الله بقوله فسوف يأتي الله بقوم الاية ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس بالامام المهدي هم شيعة الكوفة كما مر
فافهم واما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالاتهم ممنوع ولو سلم فقد جرت عادة الله على ابتلاء انبيائه ثم
ومحبيهم الى المحدثين المرتدين نصرة الدين المبين كما وصل هذه المقالة وغيرها الى فخر الدين وقام بما وعد بقوله وكان حقا
علينا نصر المؤمنين واما رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من المقام الثاني من ان ابا بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين
مسلم وما ترجحه سابقا مما لا ينشرح به صدر من له قلب وذلك لانا نمنع ان الذين ارتكب ابو بكر قتالهم كانوا من اهل الردة
لما سيجيء من ان من قاتلهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا قسمين قسم لم يؤمنوا قط كاصحاب مسيلمة وسجاح
فهؤلاء كانوا كفارا حربيين لم يسلموا قط فاطلاق الارتداد عليهم مخالف للعرف واللغة والثاني قوم منعوا الزكوة من ان
يدفعوها الى ابي بكر وفرقوها على فقرائهم لاعتقادهم عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المنصوص عليه هو
علي كما مر تفصيلا وهذا لا يوجب الارتداد عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره في الوجه الاول
من الجواب عن الالزام اللازم له من ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة كانوا موجودين في الحال بناء
ظاهر لان رئيس فرقة ممن سموهم مرتدين كان مسيلمة وسجاح وهم كانوا في زمان النبي عليه السلام ورئيس بني
حنيف كان مالك بن نويرة وهو كان من الصحابة وكذا الكلام في بني كندة فان رئيسهم كان اشعث بن قيس الذي صار
صهرا لابي بكر بعد حكمه بارتداده واما سادسا فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني انه ان اراد بالقدرة
والتمكن من الحرب والاستقلال فيه قدرة ابي بكر وتمكنه بنفسه فهو لم يكن ابدا قادرا على اقل من ذلك ايضا
وانما كان مرافقته مع عسكر الرسول كمصاحبة الحجر الموضوع بجنب الانسان بل ادون حالا لانه كان يفر في الحرب لا يقر

وان اراد التمكن والقدرة بمعونة غيره من المهاجرين والانصار فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي عليه السلام مع زيادة
لان القوم وهم ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين قاتلوا المرتدين باشارته كانوا موجودين في زمان النبي عليه السلام
حاضرين في خدمته فما معنى تخصيص الله تعالى انذار المرتدين باتيان ذلك القوم بعد زمان النبي عليه السلام كما يقتضيه
سياق الكلام على ان هذا الترجيح لا يتمشى بالنسبة الى قتال مانعي الزكوة فان المنع منهم لم يتحقق في زمان نزول الاية حتى يصح
ان يقال ان ابا بكر لم يكن في ذلك الزمان قادرا مستقلا في قتالهم فان القدرة والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى
واما سابعا فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا لشرائع الاسلام الخ مردود بان الناكثين
والقاسطين والمارقين كانوا عند الامامية مرتدين بانكارهم للاصل الخامس من اصول الشرائع وهو الامامة وقد مر
بيان اصالة هذه المسألة في اوائل هذا الباب فتذكر واما ثامنا فلان قوله وما كان احد يقول ان عليا
انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام ان اراد به ان احدا من اهل السنة لم يقل فمسلم ووجهه ظاهر لانهم قرروا ان
الامامة من الفروع كما مر لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان عليا وشيعته القائلين بان الامامة من الاصول لم يقولوا
بذلك فممنوع والسند ما روي عن علي عليه السلام انه قال يوم الجمل ما قوتل اهل هذه الاية حتى اليوم ويؤيده ما روي في
صحيحي البخاري ومسلم من حديث الحوض المشهور الدال على ارتداد جماعة من الصحابة وسيذكرها الملا بعد ذلك
في الموضع اللائق بها ومما يضحك انشاء الله تعالى في تحقيق حديث الطير على شيء مما نطلع به على الفتنة التي وقعت بعده سبحانه
في هذه الاية المجيدة التي اشتق اسم حبيبه لتطلع على حقيقة النسبة التي هي بين النبي والولي وتطرد لك ان انكار الامامة كانكار
النبوة وانكار النبوة كانكار الالوهية فنعلم ان معرفة الامام والاعتراف بحقه شطر الايمان ولولا ذلك لم يحكم الله سبحانه على
منكرها بالارتداد فتحصل معنى الاية وعيد على منكرها وارتد بذلك عن دين الاسلام باتيان قوم يعرفون صاحبها ويعترفون
بحقه يحبهم الله ويحبونه لمحبتهم اياه والقيام بمودته والبراءة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم
بمحبة احبائك والبراءة من اعدائك انك على كل شيء قدير وبالاجابة والتفضل حقيق وجدير واما تاسعا فلان
ما ذكره في الوجه الثاني من انه لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم الخ قد عرفت جوابه سابقا مما ذكرناه و
نقلناه عن النيشابوري واما عاشرا فلان ما ذكره في بيان محاربة ابي بكر اعلى حالا مع المرتدين مردود بان
ذلك فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه وايضا كيف يكون ذلك اعلى حالا مع ان عليا
عم باهل المرتدين من اكابر قريش الذين كانوا ذوي الشوكة والعدة والعدد بنفسه وابو بكر كان قاعدا في
نحر البيت بعث جماعة من اصحاب النبي عليه السلام الى قتل المخذولين من اعراب البادية الذين كان معظمهم طاعتهم
كفقرة الاصحاب وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما واما الحادي عشر فلان قوله لما قتل ابو بكر
ذلك استقر الاسلام الى غير ذلك فممنوع وانما استقر بذلك امامته وسلطنته لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون في
دفع الزكوة وكانوا يتبرؤن عليه باقي القبائل بقولهم ان الامامة حق اهل البيت دونه كما مر واما الثاني
عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي حتى كان الاسلام انبسط الى آخره مدخول بان المنبسط انما كان اسلام العوام

واما الخواص من قريش وانصار وهم العمدة في عساكر الاسلام فالمعروف انهم ارتدوا بعد النبي عليه السلام فكان الخطب
معهم اجل واعظم وقتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل حرب الجمل وصفين وما ظهر فيهما من قريش من
الثبات والتقدم واما الثالث عشر فلان قوله لانه لما ثبت بما ذكرناه ان هذه الاية تخصه وقد علمنا ثبت ان المراد بهذه
الاية ابو بكر فثبت الخ مجاب بما قيل ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام فيما ذكره في الصفة الثانية واما الرابع عشر
فلان استفاضة الخبر الذي ذكره للتاكيد ممنوعة ومن العجب ان الخبر الذي نقله الشيعة الاثنا عشرية الذين حكم بالحكم
عليها بالصحة عندهم يرده بانه من باب الاحاد وهذا الخبر الذي لم يرد عنه في تلك الكتب ولا اثر من مستفيضا ومن المضحكات
قوله بعيده فكان ابا بكر كان يذب عن الكفار في مكة فان النبي عليه السلام لم يكن يقدر على ذب الكفار ما دام في مكة
فضلا عن ابي بكر وهذا اذن بعض المؤمنين بالمهاجرة الى الحبشة وهو بنفسه هرب الى الغار ومنه الى المدينة والوفود على
الانصار نعم ما لم يكن احد من قريش يتعرض لابي بكر لعلمهم بنفاقه او لانه كان نديمهم وحبيبا لهم في الجاهلية واكثرنا لهم
كان لا نلاصقه نفسا محبوبة ربما تلحق التعليم لان وجوده وعدمه كان سواء في مقام الانذار والتسليم واما الخامس عشر
فلان قوله كيف يلتفت الى قول واحد وامر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكاة الخ مدفوع بان عدم التفاته في ذلك
الى قول احد ... انما كان ... ان انكارهم يوجب الاخلال في خلافته وليس في هذا ما يوجب مدحه وكذا الكلام
في اظهاره الخروج الى قتال القوم وحده لان اظهاره لذلك انما كان لاعتقاده ... بان الاصحاب يمنعونه عن الخروج
او لتيقنه انه لو خرج لخرج معه اكثر المهاجرين والانصار لاشتغالهم باطاعته وقبول خلافته وكان واتفقا ان الامر الذي حصل
اخر من خالد بن الوليد مع سرية خفيفة يحصل منه مع الرفق من المهاجرين والانصار من غير ان يحتاج الى الغزاء
واما السادس عشر فلان ما ذكره من ان قوله تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر
فغير مسلم فان الخوف من لومة اللائم لم يكن شرطها في قتال من ارتد من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله بعدم الخوف
من ذلك وانما كان يتوجه في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين الذين كان فيهم كثير من اصحاب سيد الانام وممن اشتهر
بالاسلام الخ كيف وفي الطايفة الاولى طلحة وزبير من اكابر المشهورين بالصحبة فيهم عائشة زوجة رسول الله عليه السلام
وفي الطايفة الثانية معوية خال المؤمنين ومعه ثلثة عشر طائفة من قريش مع الاهل والاولاد والطلقاء الكرام ايضا كانوا
من الصحابة واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج فكانوا في عبدة القبلي واهل القرآن فكان محل اللوم ولكن ما كانوا ... محقا
يخافون من لومة اي لائم كان لانهم كانوا على الحق فلا يخافون في جلالة ومن المضحكات نسبة الجهاد الى ابي بكر في زمان
بعث النبي عليه السلام وفي زمان اقامته بمكة اللهم الا ان يراد بذلك الجهاد الكاذب للكفار بقلبه وهذا ايضا في محل المنع عندنا
واما السابع عشر فلان قوله واما علي فانما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام
قويا وكانت العساكر مجتمعة الخ يدل على انه ورث الاضغان البدرية عن اسلافه من اهل الجاهلية وذلك
لان العساكر من المهاجرين والانصار كانوا في يوم بدر ثلثمائة وبضعة عشر وقتل علي نصف عسكر الخصم بنفسه وقتل
الباقي باقي الاصحاب مع الملائكة المسومين وكانوا في احد ... ذلك وفي الاحزاب احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن

الى ان فتح الله تعالى على يد علي بقتل عمرو بن عبدود وقال فيه رسول الله عليه السلام لضربة علي يوم الخندق افضل
من عبادة الثقلين وكذا الحال في خيبر وحنين وقد فر ابو بكر في هذه الوقايع كما يدل عليه الاخبار ويشعر به كلام ابن ابي
الحديد المعتزلي في بعض الاشعار حيث قال   وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبر   ولو كان الاسلام
في تلك الايام قويا لكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد كان فرار ابي بكر الفعلة العارة ونهاية العوار بل كانت كبيرة مغضبة
الى النار واما الثامن عشر فلان قوله ان ابا بكر كان متقدما على علي في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم
من انفق من قبل الفتح وقاتل الخ ففيه انا نمنع ... قاتل قبل علي وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع من ابي بكر
نظوم بذلك ... في الاسلام خروج فضلا عن ... حوزة رسول الله عليه السلام وبعده ... وكذا قد عرفت بطلان
ما ذكره في الوجه الثاني من ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الخ وستعرف ان نسبة الانفاق الى ابي بكر انما هي من موضوعات
اهل النفاق فكيف يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره في الصفة الرابعة مما لا يخفى وهنه على من
رجع الى ما ذكره في موضع استدلاله على ذلك بقوله ولا يأتل اولوا الفضل منكم فانه ذكر في تفسير هذه الاية ايضا تشكيكات
ربما الطالب لا يخدع بها ... ولنذكر ما للاختصار وتنبيها على صدق اظهارنا للرد والاكارة
ما بني عليه هناك من المقدمات الفاسدة والدعاوي الكاذبة الكاسدة فنقول قال اجمع المفسرون على ان المراد
من قوله اولوا الفضل ابو بكر وهذه الاية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لان الفضل المذكور
في هذه الاية اما في الدنيا واما في الاخرة والاول باطل لانه تعالى ذكره في معرض المدح والمدح من الله بالدنيا غير جائز ولانه لو كان
كذلك لكان قوله والسعة تكريرا فتعين ان يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان غيره مساويا له في الدرجات في الدين
لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوي للفاضل يكون فاضلا فلما اثبت الله تعالى الفضل مطلقا غير مقيد بشخص دون شخص
وجب ان يكون افضل الخلق ترك العمل به في حق الرسول عليه السلام فيبقى العمل به في حق الغير انتهى فيه ان اجماع المفسرين على
اختصاص هذه الاية بابي بكر ... من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الاية نازلة بالفاظ الجمع المتواتر
فلو جاز منعه لجاز منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولا انا لا نسلم اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك
فضلا عن اتفاق مفسري الشيعة معهم بل قد ذهب جماعة من اهل السنة ايضا على انها نزلت في جمع من الصحابة حلفوا
ان لا يتصدقوا على من تكلم بشيء من الافك ولا يواسوهم ويؤيده لفظه اولوا بصيغة الجمع وعلى تقدير انه ورد في قصة مسطح
ومع ابي بكر الصديقة عنه مع ان لفظ اولوا بصيغة الجمع كما اشرنا اليه فلم لا يجوز ان يكون نزولها في شان مسطح اما
وابي بكر الغرض وما الذي جعل القضية منعكسة مع ظهور ان المقصود الاصلي من الاية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد
على من خالف ذلك كما لا يخفى واما قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر ففيه انه ان اراد تواتره لفظا فتوجه المنع
عليه ظاهر لا مدفع له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاخبار المتواترة لفظا في الواحد والاثنين او الثلث وان
اراد به التواتر المعنوي فليس هنا روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر
المعنوي وثانيا ان ما قاله من ان الله تعالى ذكره في معرض المدح ممنوع ولعله توهم هذا من الوصف العنواني

في الفضل والسعة وهم يعلمون ان مثل هذا الوصف قد يعرض للكافر الشحيح الذي له فضل حاجته وغنى وسعة بل قد يجتمع مع
الذم فيقال ان القوم الفلاني مع كونهم من اولي الفضل والسعة يبخلون بما اتاهم الله تعالى ويقال ان ابا بكر ذ
قرابة من الاصحاب مع ما ذهب اليهم من المال والانفاق فقد بخلوا عند نزول اية النجوى عن تقديم صدقة بين يدي
نجوى النبي عليه السلام حتى نسخت الاية فافهم وذق ركاكة العربي الكريم ومن العجب انه ذكر قبيل هذا الكلام
ان المراد من قوله ولا يأتل اولو الفضل لا تقصروا في ان تحسنوا لحمل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسي ذلك بعد سطر
وامر في ان اراد الفضل بمعنى زيادة الثواب او العلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يظهر ههنا وجه فانا وكثير من اهل
الفضل بمعنى زيادة الثواب او العلم لا يقدرون على انفاق وصلة الرحم واقل من ذلك وكذا منع ان التمدح من الله
بالدنيا غير جائز كيف وقد وقع التمدح بها في القرآن بقوله وكذلك مكنا ليوسف في الارض يتبوأ منها حيث يشاء
الاية الى غير ذلك فان التمكين في الارض الذي هو من نعم الدنيا لو لم يكن ممدوحا لما ذكر الله تعالى يوسف مع شانه بل نقول
ان الاية قادحة في فضيلة ابي بكر لاشتمالها على تنبيه نعم خفي اتى به ابو بكر من الحلف على ان لا ينفق مسطحا ومن معه
كما روي في شان النزول فدلت الاية على صدور المعصية من ابي بكر وما اجاب به هذا المفتي الامام في اواخر
هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوعه قال الله تعالى لنبيه صلوات الله عليه والسلام ولا تطع الكافرين والمنافقين
ولم يدل ذلك على انه عليه السلام اطاعهم الى اخره مدخول بان مجرد النهي وان لم يدل على ذلك لكن ما رواه هذا المجيب من
شان النزول سابقا صريح في الوقوع حيث قال لما نزلت اية الافك قال ابو بكر لمسطح وقرابته قوموا فلستم مني ولست منكم
ولا يدخلن علي احد منكم فقال مسطح انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تحوجنا الى احد فما كان لنا في اول
الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقالوا انطلقوا ايها القوم فخرجوا لا يدرون اين يذهبون واين يتوجهون من الارض الخ
فانه صريح في ترك الشفقة عنهم ولو في يوم والانكار مكابرة على ان المنع عن الحلف الواقع قطعا كاف في ثبوت
المعصية كما لا يخفى وحمل النهي على التنزيه من ترك الاولى كما ارتكبه من ضيق الخناق مردود بان الاصل في النهي
التحريم وحمله على التنزيه من ترك الاولى في شان الانبياء عليهم السلام انما ارتكبه العلماء بمعونة قيام دليل عصمتهم
واذ لا عصمة لابي بكر يكون الحمل فيه محالا وثالثا ان ما توهمه من لزوم التكرار انما يلزم لو كان الفضل بمعنى الزيادة
على الحاجة في الدنيا متحدا في المعنى مع السعة وليس كذلك لان معنى السعة وسع ما يملكه الشخص زيادة على حاجته
فلا يلزم التكرار ورابعا ان ما ذكره من انه لو كان غيره مساويا له في الدرجات لم يكن هو صاحب الفضل الخ فيه
من الخبط ما لا يخفى لظهور ان مساواة فاضل لاخر في الدرجات لا ينافي اتصاف كل منهما بالفضل الا ان يريد في صدد ذكره فاضلا
او صاحب فضل كما توهمه وقوله فلما اثبت له الفضل مطلقا الخ مبني على ما علم مما عرفت من انتفاء الاطلاق
مطلقا فافهم واما العشرون فلما في قوله انا بينا بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر الخ
من الاشتباه والالتباس والبناء على غير اساس واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم
خيبر من باب الاحاد مسلم لكنه مستفيض بل يكاد ان يكون متواتر المعنى وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به

عند الامامية في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم مدفوع بان القول بعدم اعتبار الخبر الواحد قول شاذ من الشيعة
كما هو قول شاذ من اهل السنة ايضا على ما ذكر في كتب الاصول ولو سلم فيجوز ان يكون التمسك به الزاما للخصم من اهل
السنة القائلين بحجية خبر الواحد واما الثاني والعشرون فلان قوله اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها
عن ابي بكر لا يخفى من جموع لطيف فضل من ثبت له ذلك على من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه في الواقع فان عدم
اقتضاء النفي امر مشترك بين ابي بكر وسائر من لا يدل اللفظ على ثبوت ذلك لهم حتى عند ابي بكر على ان سوق الكلام
صريح في الدلالة على انتفاء ذلك عن الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل الخ فمردود بان تلك
الصفات متلازمة تنفي بعضها لكونه كالجزء لاخر يستلزم نفي الباقي وهو محبة الله ورسوله له ومحبته لله ورسوله لظهور
ان محبة الشخص لله ورسوله واخلاصه لهما يقتضي ان يهون عليه نفسه فلا يفر عن اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده
وكذا محبة الله ورسوله يستلزم ثباته في الجهاد بعدم فراره خصوصا اذا لم يكن الفرار منه مع العدد فوق الطاقة البشرية
كما كانت في القضية المذكورة بل الوصفان الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخيرين فكان في الكلام تعريض للرجلين فرارهما
لما كان الحكم محبتهما لله ورسوله وبالعكس فظهر ان اللفظ بمعونة الاستلزام والعلية المذكورة يدل على انتفاء جميع
تلك الصفات عمن يعرض به الفرار بسوق الكلام ايضا دليل واضح على ذلك كما لا يخفى على من له ترب في منتضبات المقام
واما ما ذكره بقوله وايضا فهو يعلم انما ثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الاية الخ فمدخول بانه لو سلم ان الاية بمجردها
لا يمنع عن حصول تلك الصفة لابي بكر في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير قد دلت على انه لم يحصل تلك الصفة
لابي بكر قط في المستقبل من الزمان ايضا اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار في الزمان المستقبل وايام
خلافته لقراره في ذلك الزمان في بيته والتزامه للعافية وعدم خروجه عن المدينة لقتال ولا الصيد ضبط وهذا
مما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن وما ذكره
تمسك بالخبر المنقول بالاحاد فغير مسلم لان الشيعة ايضا تمسكوا بظاهر القرآن لكنهم جعلوا التمسك بالخبر اصلا
ودليلا والظاهر مؤيدا له ودعوى الظهور فيما ذهبوا اليه اظهر كما اوضحنا بل نقول ليس ظهور الاية في دلالتها
على القوم المعين بوجه يصلح للاحتجاج به لان ما يمكن ان يتوهم منه ظهوره كلام اما ان يكون قوله تعالى من يرتد
فلا دلالة له على ذلك قطعا لما ذكره هذا الرجل سابقا من ان كلمة من في معرض الشرط للعموم فهو يدل على ان كل
من صار مرتدا عن الاسلام فان الله يأتي بقوم يحبهم الخ فلا دلالة له على شخص معين فانه لو ارتد ابو بكر لا دلالة للعام
على الخاص فضلا عن ظهور دلالته على معين واما ان يكون اللفظ فسوف في قوله تعالى فسوف يأتي الله بقوم ولا ريب ان في مفهوم القوم امر كلي
يتساوى صدقه على افراده ولا ظهور بالنسبة الى فرد فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر ومن وافقه في قتال
اهل الردة تحكم كما لا يخفى واما الاوصاف فقد عرفت ان دعوى ظهورها انطباقا على حال ابي بكر خارج عن الانصاف
ولو فتح ابواب التفسير بمثل هذا الظهور لامكن دعوى ظهور دلالة قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله
بافواههم على ارادة اضلال رجل اسمه نور الله وكان له اعداء وحساد وكذا لجاز دعوى ظهور ما نقله جلال الدين

السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن فورك في تفسير قوله نعم ولكن ليطمئن قلبي ان ابراهيم كان له صديق
وصفه بانه قلبه اي ليسكن هذا الصديق الى هذه المشاهدة اذا رآها عيانا مع انهم عدوا مثل هذا التفسيرات
المنكرة التي لا يحل الاعتماد عليها ونعم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير واما
الرابع والعشرون فلان الاتم ان قوله نعم ولسوف يرضى ورد في حق ابي بكر بل رضي الله وارد في حق ابي ذر وابي
الدحداح كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي في تفسيره وقد بينا في رسالتنا المعمولة لتحقيق هذه الآية انه
لا مناسبة بالآية للرواية التي اختلقوها لنزولها في شان ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون
فلان الحديثين الذين ذكرهما في معرض المعارضة من الموضوعات المشهورة المعلومة المدحورة عند محدثي
اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزآبادي الشافعي في خاتمة كتابه الموسوم بسفر
السعادة حيث قال اشهر المشهورات من الموضوعات ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة وحديث
ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وحديث انا وابو بكر كفرسي رهان وحديث ان الله تعالى
لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر وامثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل انتهى كلامه
وقد صرح بوضع الحديثين ايضا مؤلف كتاب تذكرة الموضوعات نقلا عن الخلاصة والمختصر تاليف الشيخ
المذكور واما السادس والعشرون فلانا قد اثبتنا سابقا دلالة الآية التي بعد هذه الآية تحتج فيها على امامة علي بوجه يوجب
اسقاط ما اشار اليه من المنع ولا يتوقف فيه من له فطرة سليمة وفطنة قويمة فتذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين هذا غاية
الشرح في هذا المقام والله اعلم بحقائق الاسرار قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون قوله تعالى
والذين امنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي عليه السلام انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول لا شك ان عليا من الصديقين والشهداء والظاهر ان الآية نزلت في جملة من الصديقين والشهداء ويمكن ان
يكون نازلة في الخلفاء وان نزولها في علي فهي من فضائله ولم يدل على مدعى النص انتهى اقول قد ذكرنا سابقا
ان عليا عليه السلام قال على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر والكلي ينصرف الى الفرد الكامل فينصرف الصديق في الآية الى علي دون غيره فافهم
واما احتمال نزول الآية في الخلفاء فالمانع ان يريد من الشهداء الذين يشهدون عند الحكام في الدنيا والآخرة واما اذا كان المراد
المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر وقد مات حتف انفه واما ما ذكره من ان هذه الآية لا يصح ان يدل على
مدعى النص فقد عرفت جوابه مرارا قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم
بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام كانت معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما وبالنهار درهما
وفي السر درهما وفي العلانية درهما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذكر المفسرون من اهل
السنة ان الآية نزلت في علي وهي من فضائله ولا يثبت به مدعى النص انتهى اقول ان الآية تدل على انه لتفرده
بهذه الصدقة كان احق من سائر الصحابة فيكون افضل منهم واحب الى الله تعالى وهذا ايضا داخل في مدعى المصنف كما مر
قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا

صلوا عليه وسلموا تسليما في صحيح مسلم قلنا يا رسول الله اما السلام عليك فقد عرفناه واما الصلاة عليك فكيف هي فقال
قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول كانه
نسي المدعى وهو اثبات النص واخذ يذكر فضايل علي عليه السلام وهذا امر مسلم واتفق العلماء على انها نزلت فيهم آيات كثيرة
ومن يطيق ان ينكر فضل محمد وآله لا ينكره الا من ينكر ضوء الشمس في النهار انتهى اقول قد عرفت ان الناصب في عنوان المبحث
او في اواخر المجالس قال ان المصنف جعل المدعى هناك ذكر ما هو اعم من ان يدل على النص على الامامة والافضلية بل الفضيلة
واثبات افضليته عليه السلام ممن قد غصب الخلافة بمنزلة النص عليه لانه من جملة شرائط الامامة كما تبين فيما سبق واداء
ذلك فيه دون خرط قتاد المطلوب ولا ريب في ان الامر بقران صلاة النبي عليه السلام بصلاة الآل دون صلاة غيرهم مع كون استحقاقها
في مكان ومرتبة فقد ذهب القوم الى ان تخصيص واحد بها في الذكر من خصائص النبوة يدل على الامامة لمن له الانصاف كيف والسر
في ذلك على ما نطق به السلطان الفاضل السعيد غياث الدين ابو الحسن محمد خدابنده انار الله برهانه ان الانبياء السابقين
لما لم يكونوا اوصياؤهم في حفظ شريعتهم لتطرق النسخ على اديانهم وعدم الحاجة الى حافظها بعدهم بكون شرع كل منهم في ابقائها
على وجهها الى من بعدهم لم يستحقوا الصلاة ولم يجب اقران صلاة الانبياء بصلواتهم اصلا ولما كان دين نبينا عليه السلام
مأمونا من النسخ والتبديل وكان على الله رعاية الاوصياء المعصومين حفظه بعده الى يوم القيام اوجب شاركهم معه
في حفظ الدين وابلاغه الى من بعده على وجه خال عن الخلل والتشويش فشاركهم معه عليه السلام في استحقاق الصلاة
وتوجيهه اليهم كما اليه ثم وايضا الكلام حقيقة في ان الصلاة عليهم واجبة في الصلاة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يصح
بدونها ومن كان هذا شانه كان افضل وقد روى ابن حجر المتاخر في الباب العاشر من صواعقه عن الشافعي امام الناصب وامامهم هذا
الناصب المتقي شعرا في ذلك وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر
انكم من لا يصلي عليكم لا صلاة له وقال بعض الاسلاف لا يبعد ان الآية على كون امر اهل البيت عليهم السلام اقامهم في ذلك
مقام نفسه لان المقصود من الصلاة عليه مزيد تعظيمه ومنه تعظيمهم ومن ثم لما دخل من مر في الكساء قال اللهم انهم مني
وانا منهم فاجعل صلواتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك علي وعليهم فقضية استجابة هذا الدعاء ان الله تعالى صلى عليهم معه
فحينئذ طلب من المؤمنين صلاتهم عليه معهم ويروى لا تصلوا علي الصلاة البتراء فقالوا وما الصلاة البتراء قال
يقولون اللهم صل على محمد وتمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد انتهى قال المصنف رفع الله درجته السادس
والعشرون قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان روى الجمهور قال ابن عباس علي وفاطمة بينهما برزخ لا يبغيان النبي يخرج
منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين عليهما السلام ولم يحصل لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكر من ان النبي عليه السلام برزخ
بين فاطمة وعلي فلا وجه له وان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص المدعى انتهى اقول هذا مما نقله
صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه برواية عن انس وهو مذكور في بعض التفاسير و
اكثر كتب المناقب وقد اشار اليه الشيخ عز الدين عبد السلام المقدسي الشافعي في فصل من بعض رسائله الحول

في مدح الخلفاء حيث قال فلما حملت خديجة بفاطمة ع كانت تحدثها من بطنها وتؤنسها في وحدتها وكانت تكتم ذلك عن
رسول الله عليه السلام فدخل النبي عليه السلام يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة فقال لها يا خديجة لمن تحدثين قالت
احدث الجنين الذي في بطني فانه يحدثني ويؤنسني قال يا خديجة ابشري فانها انثى وانها النسلة الطاهرة الميمونة وان
الله تعالى قد جعلها من نسلي وسيجعل من نسلها الخلفاء في ارضه بعد انقضاء وحيه فابرح ذلك النور يعلو واشتهر
في الآفاق ثم حتى جاءه الملك فقال يا محمد انا الملك محمود وان الله بعثني ان ازوج النور من النور فقال رسول الله عليه السلام
ممن قال بنتك فاطمة فان الله قد زوجها من فوق سبع سموات وقد شهد بذلك جبرئيل وميكائيل واسرافيل في سبعين
الفا من الكروبيين وسبعين الفا من الملائكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى يوم القيمة
اوحى الله تبارك وتعالى اليهم ان ارفعوا رؤسكم واشهدوا ملاك علي بفاطمة فكان الخاطب جبرئيل والشاهد ميكائيل
واسرافيل ثم امر الله عز وجل شجرة العين ان تحضر تحت شجرة طوبى واوحى الى شجرة طوبى ان انثري ما فيك فنثرت ما فيها
من جوهر ولؤلؤ ومسك فالتقط من درة اللؤلؤ من ياقوت والتكر من مسك الجنة فالتقطه حور العين في عندهن الى
الاطباق تتهاديته بقلن هذا من نثار تزويج فاطمة بعلي فعند ذلك اخبر النبي عليه السلام اصحابه وقال اشهدكم
اني زوجت فاطمة من علي ع فلما التقى البحران بحر ماء النبوة من فاطمة ع وبحر ماء الفتوة من علي كرم الله وجهه هنالك
مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي على فاطمة بتعدي ولا فاطمة على علي بتكبر يخرج
منهما اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن والمرجان الحسين فجاء سبطين سيدين شهيدين حبيبين الى سيد الكونين
فسماهما وريحانتاه فكلما راح عليهما وارتاح اليهما يقول هذان ريحانتاي من الدنيا وكلما اشتاق اليهما يقول ولداي
هذان سيدا شباب اهل الجنة وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما يؤذيها ويسرني ما يسرها
قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى انتهى ويظهر ايضا وجه كون النبي عليه السلام برزخا بينهما فان وجوده ع
مؤكد لعصمتهما وعدم صدور خلاف الاولى من احدهما على الآخر واما قول الناصب وان صح التفسير لدل على فضيلة
لا على النص فمردود بانه قد دل على عصمته ولا اقل على تفضيله وهذا من جملة ما ادعاه المص كما مر بل لو دل على مجرد
الفضيلة لكان من متممات المدعى لان ذكرها وذكر غيرها من جهات الفضيلة الحاصلة فيه ع يدل على حصر جهات
الفضيلة فيه ويلزم منه افضليته على من لم يجتمع كما لا يخفى وقد اعترف الناصب بذلك فيما بعد حيث استدل المص
في المطلب الرابع على علمه ع بما روي من قوله ع من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى بن زكريا في
زهده الخ حيث قال ان الجامع للفضائل افضل حتى تعرض فيهم الفضائل انتهى قال المص رفع الله درجته
السابع والعشرون قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب روى الجمهور انه علي ع انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول جمهور المفسرين على ان المراد به علماء اليهود والذين اسلموا كعبد الله بن سلام واضرابه وقيل المراد به ايضا
هو الله تعالى ويمكن جمعا بين الوصفين واما ما روته في شان علي فليس في التفسير وان سلم لا يستلزم المطلوب انتهى
اقول اعترض على القول بان المراد عبد الله بن سلام واضرابه بان اثبات النبوة بقول الواحد والاثنين مع جواز

الكذب على امثالهما لكونهم غير معصومين لا يجوز وعن سعيد بن جبير ان السورة مكية وابن سلام واصحابه اسلموا
بالمدينة بعد الهجرة كذا في تفسير النيشابوري وانا اقول ايضا ان الكتاب يتبادر منه القرآن دون التورية و
الانجيل مثلا لانه لم يسم المتبادر من اهل الكتاب اليهود والنصارى واين هذا من ذاك واما ما ذكره من ان الرواية
التي رواها المص ليس في التفاسير فمردود بان الثعلبي رواها في تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام ان
النبي عليه السلام قال انما ذلك علي بن ابي طالب ورواها الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان في معرفة
علوم القرآن قال قال سعيد بن منصور في سننه حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر قال سالت سعيد بن جبير عن قوله
تعالى ومن عنده علم الكتاب اهو عبد الله بن سلام فقال وكيف وهذه السورة مكية انتهى وكذا رواه البغوي في معالم
معالم التنزيل ومن العجب ان صاحب الاتقان وصاحب المعالم والثعلبي رووا ذلك عن عبد الله بن سلام وخصوصا
الثعلبي رواه بصيغة الحصر ومع هذا ترى الناصب لا يبالي في عداوة علي ع وانكار فضائله عن انكار المسلم واما
ما ذكره من انه لا يستلزم المطلوب ففيه انه اذا كان علي بن ابي طالب ع عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه اشد في الاتباع
واخص في الانتفاع لحاجتنا الى معرفة الحلال والحرام والواجب والندب في جميع الاوامر والنواهي الى غيره لكتاب يشتمل
عليه الكتاب لانه مع المتبين بجميع ذلك الاتباع لطريق النجاة من الضلال وسلوك المحجة البيضاء لا يحصل الا
باخذ البيان ممن هو عارف به قد نبه الله ورسوله عليه وفي الاتباع لغيره عكس جميع ذلك المذكور لعدم العلم
عقلا وسمعا فيكون هو اولى بامامة الامة قال المص رفع الله درجته الثامن والعشرون قوله
لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه قال ابن عباس علي ع واصحابه انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ظاهر الآية يدل على انها في جماعة يكونون مع النبي في الآخرة وعلي ع من جملتهم لان عدم الخزيان في القيامة
لا يختص بالنبي وعلي بل خواص اصحابه داخلون في عدم الخزيان وان سلم لا يثبت النص المطلوب انتهى اقول
لا شك ان ظاهر الآية ما ذكره من ارادة الجماعة لكن الرواية على ما في نسخة المص متضمنة لذكر اصحاب علي ع معه كما ذكرنا
والناصب حذف ذلك عن النسخة ليتسع له الاعتراض على المص بوجه واما ما ذكره من ان خواص اصحاب النبي عليه السلام
داخلون في عدم الخزيان ان اراد بهم خواص اصحابه الذين كانوا بعده من خواص اصحاب علي ع ايضا كهاشم
والمقداد وسلمان وابي ذر وعمار وامثالهم فمسلم ولا يضره وان اراد خواص اصحاب النبي عليه السلام ممن انحرف
بعده عن علي ع وغصب عنه الخلافة فلا نسلم دخولهم في عدم الخزي بل اتمام حديث الحوض المشهور في شان
خزي هؤلاء كما لا يخفى وايضا الخزي له مراتب فكيف ينفي مطلق الخزي عن خواص اصحاب رسول الله عليه السلام مع ان
اسلاف الناصب ذكر لنبي الله ابراهيم فيما سبق نقله عن الصحيحين من انه غاب يوم القيمة عن شفاعة من
سال الله من الخلق واعتذر اليهم بان ربي قد غضب غضبا شديدا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده واني قد كذبت
ثلث كذبات الحديث فان في خشيته ع بسبب تلك الكذبات عن شفاعة الخلق واعتذاره اليهم بذلك نوع خزي
لا يخفى لكن تعالى الله ورسوله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم لا يخفى ان الخزيان على ما يعلم من كتب اللغة شيء مجهول

على الشمس كيفتعان ونومان لا تصدعه فقول الناصب اخزاه الله عدم الحزن في القيامة وقوله داخلون في
عدم الحزن لحزن ودعاية كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع والعشرون قوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الاية قال رسول الله عليه السلام
هم انت يا علي وشيعتك تاتي انت وشيعتك يوم القيمة راضين مرضيين وياتي اعداؤك غضابا مقمحين انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذه غير مذكورة في التفاسير بل الظاهر العموم وان سلم فلا نص انتهى
اقول ان المصنف لم يقل انه مذكور في التفاسير وانما قال انه رواه الجمهور وهو مذكور في الصواعق المحرقة لابن حجر
المتاخر ونقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابن مردويه ولو تتبعوا تفاسير المتقدمين من اهل السنة كالثعلبي
لوجدوه فيها ايضا وبالجملة الحديث وان لم يكن نصا في الامامة لكنه نص صريح في الافضلية ويلزم منه نفي امامة غيره
كما مر قال المصنف رفع الله درجته الثلثون قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا قال ابن
سيرين نزلت في النبي وعلي حين زوج فاطمة عليا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير
اهل السنة وان صح دل على الفضيلة وهي مسلمة ولا يثبت النص انتهى اقول حاصل ما يستفاد من الاية مع شان
نزوله انه تعالى خلق عليا قريبا من النبي عليه السلام من جهة النسب ومن جهة السبب وهذه فضيلة عظيمة لم يحصل
لغيرهم كما علم من حديث ابن عمر سابقا ايضا فيكون افضل والافضل اولى بالامامة وهذا ما اراده المصنف قدس سره قال
المصنف رفع الله درجته الحادي والثلثون قوله تعالى وكونوا مع الصادقين روى الجمهور انها نزلت في علي وكذا قوله
واركعوا مع الراكعين انها نزلت في رسول الله وعلي خاصة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نزلت قوله
وكونوا مع الصادقين في الثلثة الذين خلفوا في غزوة تبوك وانهم صدقوا رسول الله فانجاهم الله وكذب المنافقون
فهلكوا فانزل الله تعالى كونوا مع الصادقين وخاطب المؤمنين حتى لا يهلكوا بالكذب كالمنافقين وان صح
دل على الفضيلة لا على النص كسائر اخواته انتهى اقول قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره انه تعالى لما حكم
بقبول توبة هؤلاء الثلثة ذكر ما يكون كالزاجر عن فعل ما مضى وهو التخلف عن رسول الله عليه السلام في
الجهاد فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله في مخالفة الرسول وكونوا مع الصادقين يعني مع النبي واصحابه في
الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنهم وجالسين مع المنافقين في البيوت انتهى وبهذا يعلم ان ما قاله الناصب
ان الاية نزلت في الثلثة الذين خلفوا خلف باطل اذ مراد المصنف من كون الاية نازلة في النبي وفي علي عليهما
السلام ان المعني من الصادقين النبي وابن عمه عليهما السلام المتصفين بالصدق وذلك كذلك كما علم
من تفسير الرازي لا من كذب وتخلف وتاب ثم الزجر المستفاد من سياق الاية متعلق بها واين هذا من
ذاك واما ما ذكره الناصب من ان هذا ان صح دل على الفضيلة لا على النص فمدفوع بانه دال على العصمة
فيكون دالا على الامامة فيكون نصا في الامامة ووجه الدلالة ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال مفهوم
الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم

بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي ثم قال والجواب بمنع المقدمات انتهى واقول في اثبات المقدمة
الاولى ان الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المامور بمتابعته معصوما اذ الامر بمتابعة غير المعصوم قبيح لا يصدر عنه تعالى
وفي اثبات الثانية ان منعها مكابرة لان احدا لا يدعي عصمة غير علي من الثلثة وفي اثبات الثالثة ان متابعة
الصادقين يتوقف على علمنا بان ذلك الشخص صادق والعلم بكونه صادقا يتوقف على العلم بكونه معصوما لان العلم
بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما في الواقع ونفس الامر والصادقون الذين نحن مامورون بمتابعتهم
هم المعصومون ومن نفايس المباحث ما ذكره الرازي ايضا ههنا حيث قال انه تعالى امر المؤمنين بالكون
مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلابد من وجود الصادقين لان الكون مع الشيء مشروط
بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لابد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل
فوجب اذا اطبقوا على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد
بقوله وكونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصادقين كما ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد
الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول فقط وكان هذا امرا بالكون مع الرسول
فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم
الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما يقوله الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين
امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فدلت هذه الاية
على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من
غير دليل قوله هذا الامر مختص بزمان الرسول عليه السلام قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت
بالتواتر الظاهر من دين محمد عليه السلام ان التكاليف المذكورة في القران متوجهة على المكلفين الى قيام القيامة
فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث
لما لم يكن الوقت المعين مذكورا في لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء فيفضي الى
التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب والرابع ان قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا
الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان جايز الخطاء فكانت الاية دالة على ان من كان
جايز الخطاء وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله تعالى بكونهم صادقين
وترتب الحكم في هذا يدل على انه انما وجب على جايز الخطاء كونه مقتديا به ليكون مانعا لجايز الخطاء
عن الخطاء وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله في كل الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد
هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن نعترف بانه لابد من معصوم في كل زمان الا انا
نقول ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني
باطل لانه لو وجب على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك

الصادق من هؤلاء الجاهل بانه من هو لو كان مامورا بالكون معه ذلك تكليفا بما لا يطاق لانا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف
العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين
ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة صواب وحق ولا نعني بقولنا
الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه واقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الآية على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت وزمان
كما يشعر به كلامه بل هو اعم من ذلك ومن وجوب وجود المتعدد من الصادقين بمعنى توزع آحادها على اجزاء الوقت والزمان
بوجد في كل زمان صادق معصوم ويكون امام اهل زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل الآية على وجوب وجود جماعة يتحقق بهم
الاجماع في كل وقت لان العام لا دلالة له على الخاص وايضا مجموع المجتمعين في مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد لما صرح
بان كلا من آحاد المجتمعين جايز الخطاء وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فترصيفه بذلك المجموع الملحوظ على وجه
الوحدة بكونهم صادقين بغير صحيحة وانما يصح لو كان كل واحد من آحاده متصفا بالصدق ايضا الا ترى ان مجموع الجدران
والسقف والعرصة يتصف بكونه بيتا وحجرة وخزانة ونحو ذلك ولا يتصف كل واحد من اجزائه بذلك فلا يصح ان يكون المراد
بالصادقين مجموع من حصل بهم الاجماع الشرعي فثبت ان المراد بالصادقين المعصومين الذين لا يخلو زمان التكليف عن احد
منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية لا الاجماع الذي قاله اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف
العصمة فجوابه ما افاده افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة تقتضي النص وتحقيقه ان العصمة والكمال من الامور
الخفية التي لا يعلمها الا علام الغيوب لكن يمكن العلم به بالنص من الله ورسوله على الامام الاول ونص الامام الاول على الثاني وهكذا
وربما يعلم بظهور المعجزة مقارنا لدعوى العصمة والامامة كما بيّن في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما توهمه امام اهل النصب
والنفاق ولا ترتبط الآية بحجية الاجماع والاتفاق وظهر انها صريحة في عصمة النازلة فيه واستحقاقه للامامة ووجوب الطاعة
رغما لانف اهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين **قال المص** رفع الله درجته الثاني والثلثون قوله تعالى اخوانا
على سرر متقابلين في مسند احمد بن حنبل انها نزلت في علي عم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول صح الرواية عندنا
ان امير المؤمنين عم بعد وقعة الجمل كان يقول وانا ارجو ان اكون انا وطلحة والزبير كما يقول الله تعالى ونزعنا في صدورهم
من غل اخوانا على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه فهو من الفضائل المسلّمة ولا دليل على النص انتهى **اقول**
ما صح عندهم لا يصح عندنا وانما الصحيح عندنا ما رواه احمد منهم لانه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك تقييد قول علي عم
ذلك بما بعد وقعة الجمل من اضافات الناصب ثم ان الرواية التي رواها المص عن احمد يدل على ان عليا عم كان من اهل الجنة
ومن نزل القرآن على البشارة له بكونه من اهل الجنة اولى بان يكون اماما لا يقال قد دل الحديث ايضا على ان العشرة
من اصحاب النبي عليه السلام من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلثة لانا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وبطلانه من
وجوه الاول ان راويه سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة لا بد لدفع تهمة جلب النفع لنفسه
من دليل الثاني ان اكثر المهاجرين والانصار قد شاركوا في دم عثمان ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من هؤلاء الصحابة على
قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان له صحة لاحتج به عثمان يوم الدار ولقال ان من هو من اهل

الجنة لا يكون ظالما فانتم ظالمون في قتلي وخلع نفسي عن الخلافة الى غير ذلك من الوجوه **قال المص**
رفع الله درجته الثالث والثلثون قوله تعم واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على
انفسهم روى الجمهور قال رسول الله عليه السلام لو يعلم الناس متى سمّي علي امير المؤمنين ما انكروا فضله
سمّي امير المؤمنين وآدم بين الروح والجسد قال الله عز وجل واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على
انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير المفسرين والعجب انه لم يتابع المعتزلة في هذه المسئلة فانهم ينكرون
اخراج الذر من ظهر آدم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لانه ينافي قواعدهم في نفي القضاء والقدر ثم ان
وان صح النقل فيدل على ان عليا امير المؤمنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على امارته من
بعد النبي حتى يثبت به مطلوبه انتهى **اقول** هذا من تفاسير الشيعة والسنة وانما لم يصرح المص بما خالف اعتقاده
على اشتهار اتحاده وقرب عليه نظايره ثم ان تفاسير الشيعة داخل في تفاسير المفسرين فليس لقوله وليس من تفاسير المفسرين
وجه واما ما اتى به من العجب فعجب لما سبق ويجيء ان فضيلة الشيعة منفكة ومع هذا فالمعتزلة جماعة
عقلاء مدققون ليس في متابعتهم عار بخلاف متابعة الاشعري الذي لا يعرف من علم الشعور [illegible]
وكان في اقواله ومقالاته تابعا لما سمعه من النصارى واشباههم كما سبق نقلا عن الحكيم الشهرزوري والسيد معين الدين
الايجي الشافعي فتذكر وايضا انما ذكر المص الآية المذكورة بالتفسير المذكور المروي عن الجمهور الزاما لهم فلا يدل على اعتراف منه لذلك
وتحقيقه ان الذي انكره الامامية والمعتزلة هو اخراج الذرية من صلب آدم عم كالذر كما وقع في تفاسير الجمهور واحاديثهم على
ما في المشكوة وغيره من ان الله تعالى استخرج ذرية آدم من صلبه كالذر واخذ عليهم الميثاق بما يجب عليهم من المعارف
ثم اعادهم الى صلبه عم حتى قال البعض منهم ان ذلك الخطاب في اذني الى الآن فان هذا التفسير في غاية الاستبعاد
كما صرح به المص في جواب مسائل السيد مهنّا بن سنان الحسيني المدني قايلا ان جميع بني آدم لم يوجدوا من ظهر آدم عليه السلام
وايضا فان ما هو كالذر كيف يكلف ويخاطب ويتوجه اليه طلب الشهادة منه مع ان الله تعالى حكى انه اخذهم من ظهور بني آدم
لا من ظهره عم والوجه في ذلك توجه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله تعالى بما شهدوا من آثار الصانع تعالى
في انفسهم وفي آفاق الموجودات انتهى ثم لا يخفى انه لا ينافي هذا الحديث ولا الاستدلال به على مقصود المص ما ذهب اليه المعتزلة
في تفسير الآية من التمثيل والتخييل لكفاية التقرير والاقرار التخييليين بالنبوة والامامة في فضل النبي والوصي كما لا يخفى
في اظهار جلال الله وعظمته ناطقا واما ما ذكره من انه لم يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبي صلعم ففيه ان
دلالته على انه سمي امير المؤمنين قبل وجود آدم يقتضي ان يكون اولى من غيره بامارة المؤمنين في عالم الوجود هذا
كاف في مطلوب المص كما مر بيانه مرارا **قال المص** رفع الله درجته الرابع والثلثون قوله تعم وصالح المؤمنين
اجمع المفسرون وروى الجمهور انه علي عم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذه الآية في سورة التحريم
وهي نازلة في شان عائشة وحفصة واتفق المفسرون على ان المراد من صالح المؤمنين ابو بكر وعمر لان صدر الآية

[illegible]

هكذا او ان تظاهرا عليه فان الله مولاه وجبريل وصالح المومنين يعني ان تظاهر عائشة وحفصة على حبيب رسول الله
من نسائه فان الله مولاه وجبريل بان يخرج عن ضجيعها وصالح المومنين المراد ابواهما فانهما كانا ينصحانهما
بترك الافعال التي يكون للتظاهر وان صح نزوله في امير المومنين فلا شك انه صالح المومنين ولكن لا يدل على
النص المدعى انتهى اقول الرواية التي ذكرها المص قد نقلها صاحب كشف الغمة عن عز الدين عبد
الرزاق المحدث الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر ابن مردويه باسناده الى اسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير ابي يوسف
يعقوب بن سفين النسوي باسناده الى ابن عباس ورواه السدي في تفسيره عن ابي مالك وعن ابن عباس ورواه الثعلبي
في تفسيره باسناديه الى غير ذلك وتحقيق كلام المص وتوضيح استدلاله بالآية والرواية ان المراد بصالح المومنين
اصلح المومنين بدلالة العرف والاستعمال لان المتعارف اذا قال فلان عالم قومه وزاهد بلده يريد اعلم وازهد
ويشهد بصحة ذلك ما روى عن عمرو بن العلاء من قوله كان اوس بن حجر شاعر مضر حتى نشا النابغة وزهير
فطاطا منه وهو شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع وانما اراد بلفظ شاعر انه اشعر وكذا قولهم فلان شجاع القوم
لا يقال ذلك الا اذا كان اشجعهم فمعنى هذا الكلام علي اصلح القوم وافضلهم ويدل على هذا ايضا انه لا يحسن ان يخبر الله
تعالى عند ذكر ناصر نبيه عم اذا وقع التظاهر عليه بعد ذكره سبحانه ونفسه وذكر جبرئيل عليه السلام الا من كان
اقوى الخلق نصرة لنبيه واشدهم جانبا في الدفاع والذب عنه ولا يحسن ولا يليق من صانع الكلام ذكر ضعيف النصرة
لا المتوسط فيها والحال هذه الا ترى ان احد الملوك لو تهدده بعض اعدائه ممن ينازعه سلطانه ويطلب مكانه فقال
لا تطمعوا في ولا تحدثوا نفوسكم بمغالبتي فان نصاري فلان وفلان فلا يحسن ان يدخل في كلامه الا من هو الغاية
في النصرة المشهور بالشجاعة المعروف بحسن المدافعة الا ترى ان معوية حيث ذكر كثرة من معه من العدد تهدده امير
المومنين عم بمالك الاشتر حيث هو معروف بالشجاعة مشهور بحسن المدافعة حتى قال عم انه كان لي كما
كنت لرسول الله صلى الله عليه وآله ولقد ظهر بما ذكرناه اولا وحققناه ووضحناه ثانيا كذب ما ذكره الناصب من اتفاق
المفسرين على ان المراد بصالح المومنين فاسقان من المومنين وظهر امتناع حمل ذلك على غير اصلح المومنين وظهر وجه
دلالته على الافضلية التي هي مطلوب المص قدس سره وايضا حمل لفظ صالح مفردا على رجلين اثنين مخالف للوضع وما
ذكره فخر الدين الرازي ههنا من انه يجوز ان يراد بلفظ صالح مفردا الواحد والجمع مستندا بما قاله ابو علي الفارسي
من انه قد جاء فعيل مفردا يراد به الكثرة كقوله تعالى ولا يسأل حميم حميما فضعفه ظاهر لان قياس فاعل على فعيل بلا سند
بعيد به غير مسموع ولو سلم فحميم انما اريد به الكثرة بقرينة توجهه في حيز النفي المفيد للاستغراق وتنكيره الذي
قد يكون للتكثير وربما تعين فيه بعموم الحال والمقام ولا تنكير فيما نحن فيه فيكون قياس صالح في ذلك على حميم قياسا
مع الفارق كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الخامس والثلثون قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري ان النبي عليه السلام دعى الناس الى علي في غدير خم وامر بما تحت الشجرة من
الشوك فقم فدعا عليا عم فاخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول الله عليه السلام وعليه ثم

لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الآية اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فقال رسول الله
عليه السلام الله اكبر على كمال الدين واتمام النعمة ورضا الرب برسالتي والولاية لعلي ابن ابي طالب بعدي ثم قال
من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله قال الناصب
خفضه الله اقول في صحيح البخاري ومسلم ان هذه الآية نزلت في حجة الوداع بالمعرفة حين قام رسول الله عليه السلام
في الموقف ولا خلاف في هذا والذي ذكره من مفتريات الشيعة وان صح فقد ذكرنا قبل هذا ان وصيته يوم غدير خم لم يكن نصا
بل وصية لاهله واقاربه وتعريف علي بين العرب وانه خيرة سيد بني هاشم انتهى اقول قد نقل هذا الحديث
من المتقدمين الثعلبي في تفسيره ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلدات له في طرق هذا الحديث وابو العباس
احمد بن محمد بن سعيد الهمداني الحافظ المعروف بابن عقدة وابو الحسن ابن المغازلي الشافعي وغيرهم ومن المتاخرين
الشيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في رسالته المشهورة الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب
واثبت فيها تواتر هذا الحديث من طرق متعددة ونسب المنكر الى الجهل والتعصب وان تعسف اخرا في اصلاح
ما افسد [illegible] بحمل تقدم الثلثة في الخلافة على الخروج من الزلات الواقعة عن الانبياء عم فلا يوجب قدحا فيهم وفي
خلافتهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وهو ايضا من اكابر المتاخرين اخرج ابو عبيد عن
محمد بن كعب قال نزلت سورة المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم اكملت لكم دينكم وفي الصحيح عن عمر انها نزلت
عشية عرفة يوم الجمعة عام حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه عن ابي سعيد الخدري انها نزلت يوم غدير خم واخرج مثله
من حديث ابي هريرة انتهى والعاقل الفطن يحكم من هذا على ان ما في الصحيح سقيم موضوع عنادا مع علي عم وبالجملة فكيف
يرجح ما روي في فضائل علي عم مما وافقه بعض ثقاة الخصام لانه المتفق عليه بين اهل الاسلام كما مر مرارا واما ما ذكره
هذا ففيه ان تعريف قبر هذا مما فيه من التعريف والتمويه فذكر الوصية لعلي عم وتعريفه بين العرب يقتضي ان يكون
تلك الوصية لاجل تخليفه العرب قاطبة من قريش وغيرهم سيما وهم لا بني هاشم فقط كما ذكره الناصب وهذا ظاهر جدا
لكن الناصب لاجل الاحتراز عن الاعتراف بلزوم كونه سيدا لابي بكر وعمر وعثمان الذين هم من عرب قريش خص سيادته
بكونه بني هاشم فتامل فانه صريح في عداوته لعلي عم قال المص رفع الله درجته السادس والثلثون قوله تعالى والنجم
اذا هوى [illegible] عن ابن عباس قال كنت جالسا مع فتية من بني هاشم عند النبي عليه السلام اذا انقض كوكب فقال
رسول الله عليه السلام من انقض هذا النجم في منزله فهو الوصي من بعدي فقام فتية من بني هاشم فنظروا فاذا الكوكب قد
انقض في منزل علي ابن ابي طالب فقالوا يا رسول الله غويت في حب علي فانزل الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول انار الوضع والافتراء على هذا النقل ظاهر لا خفاء به فان هذه السورة نزلت
في اوايل بعثة النبي عليه السلام وابن عباس لم يولد بعد فكيف روى هذا الحديث ثم نسبة الغواية في حب علي وربط الآية
بها في غاية الركاكة ولا يخفى هذا وان صح دل على فضائله والوصاية غير الخلافة انتهى اقول ما ذكره من ان
سورة النجم نزلت في اوايل بعثة النبي عليه السلام من مفترياته وليس في شيء من الكتب المتداولة عنه عين ولا اثر

والظاهر انه اعتمد في انها مكية على ما قيل ان السورة مكية فظن ان كل ما هو مكي نزل في اول البعثة وليس كذلك
بل منها ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فليكن سورة النجم كذلك او بعضها من هذا القبيل ويرشد
الى ما ذكرناه ما قاله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلثة
اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع
ام بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة الخ على ان هذا ما رواه ابو حاتم
الشافعي في كتاب شرف المصطفى وابو الحسن ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب على زعم هذا الناصب القاسطي
المارق الى ابن عباس فليطلب من كتابيهما واما ما استشكله من نسبة اصحاب النبي عليه السلام الغواية اليه فانما استشكله
حذرا ان يقال ان الثلثة من خلفاء الناصب من جملة الناسبين والا فليس بابعد من نسبة اولاد يعقوب عم له
الى الضلال في حبه ليوسف عم اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين
وقالوا ايضا تالله انك لفي ضلالك القديم واولاد يعقوب مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا انبياء بعد ذلك
على زعم اصحاب الناصب الشقي اذا قالوا مثل ذلك في شان ابيهم ونبيهم فاطلاقه بجماعة [illegible] في الكفر [illegible] فيه
واما ربط الاية فظاهر جدا لكن لا يرتبط بالقلب الميت المملو من عداوة اهل البيت واما ما ذكره من ان الوصاية غير
الخلافة فان اراد به ان الوصاية لا يكون بمعنى الخلافة والامامة اصلا فبطلانه ظاهر لان الوصاية اذا اطلق لا يراد
به الا اولوية التصرف في جميع امور الموصي وهو مساوق للخلافة وذلك لان اصل معنى الوصية في اللغة هو الوصل
ومعناه العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرف كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى
بالتصرف في امور الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الوصي الخاص كوصي الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد
بالوصي حيث اطلقه النبي عليه السلام في شان وصيه عم اولوية التصرف في كل ما كان صلعم التصرف فيه وهذا معنى الخلافة
كما لا يخفى وان اراد انه قد يكون بمعنى مغاير للخلافة فمسلم لكنه غير محتمل هنا لان الوصاية التي وجب بغيره القرشيين و
نسبتهم فيها النبي عليه السلام الى الغواية في حب علي عم هو الوصاية بمعنى الامامة لا غير كما لا يخفى على اولي النهى قال المصنف
رفع الله درجته السابع والثلثون اقسم الله بخيل جهاده في غزاة السلسلة كما روي ان جماعة من العرب اجتمعوا
على وادي الرملة ليبيتوا النبي عليه السلام بالمدينة فقال النبي عليه السلام لاصحابه من لهؤلاء فقام جماعة من اهل
الصفة وقالوا نحن فول علينا من شئت فاقرع بينهم فخرجت القرعة على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم فامر
ابا بكر باخذ اللواء والمضي الى بني سليم وهم ببطن الوادي فهزموه وقتلوا جمعا من المسلمين وانهزم ابو بكر فعقد
لعمر وبعثه فهزموه وقتلوا جماعة اخرى فقال عمرو بن العاص ابعثني يا رسول الله فانفذه فهزموه وقتلوا جماعة من
اصحابه وبقي النبي عليه السلام اياما يدعو عليهم ثم طلب امير المؤمنين عم وبعثه اليهم ودعا له وشيعه الى مسجد
الاحزاب وانفذ معه جماعة منهم ابو بكر وعمر وعمرو بن العاص فسار الليل وكمن النهار حتى استقبل الوادي من فمه
فلم يشك عمرو بن العاص انه ياخذهم فقال لابي بكر هذه ارض سباع وذئاب وهي اشد علينا من بني سليم والمصلحة ان

فعلوا الوادي واراد فساد الحال وقال قل لامير المؤمنين فقال له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال لعمر فقال له فلم يجبهما
امير المؤمنين وكبس على القوم الفجر فاخذهم فانزل الله تعالى والعاديات ضبحا السورة واستقبله النبي فنزل امير المؤمنين ع
وقال له النبي عليه السلام لولا ان اشفق ان يقول فيك طوايف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم
فيك مقالا لا تمر بملأ منهم الا اخذوا التراب من تحت قدميك اركب فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول قصة غزوة ذات السلاسل منقول في الصحاح وانها تصدى لها عمرو بن العاص بامر رسول الله ص
عليه السلام اياه وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس بمنقول في الصحاح بل اشتمل على المناكير فان النبي عليه السلام
كيف يجوز ان يدعي الوهية علي والمعلوم من هذا الخبر ان النبي عليه السلام كان يريد ان يقول بالوهيته ولكن خاف
ان يعبده الناس وهذا كلام غلاة الرفضة ولا ينبغي نقل هذا فضلا عن فاضل انتهى اقول ما ذكره من ان
الفتح كان بيد عمرو بن العاص مما لم يذكره البخاري في صحيحه فيكون كاذبا في هذا ثم قول النبي عليه السلام ما خاف من
من الناس اعتقاد الوهيته لا يستلزم ادعاء الوهيته كما توهمه الناصب الاعرج الاهوج الزنجي المارد المتكلم بكل
سخيف بارد ولكن يكفي في ذلك كشفه لهم عما خفي من فضائل علي عم وكمالاته وقدرته بتاييد الله تعالى على خوارق العادات
التي هي عند قريبة الى انه تعالى وكمال عنايته اليه وتاييده وكيف يتوهم ذلك من خبر قديم ذي حرج مع قوله صلعم لولا ان
اشفق اي اخاف ان يقول فيك وكيف يجتمع ارادته صلعم لان يقول بالوهيته مع خوفه من عبادة الناس له ثم كيف
ينكر الحديث ويحكم باشتماله على المناكير مع ان الشافعي امام هذا الناصب قد نظم مضمون الحديث في شعره المتواتر
المشهور حيث قال شعر لو ان المرتضى ابدى محله لخر الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله
وقال ابو نواس شعر لا تحسبني هويت الطرجهارة بفضله وعلاه في ذوي الحسب ولا لشجاعته في يوم معركة
ولا اللذة في الجنان من ارب ولا التبرؤ من نار الجحيم ولا رجوت ان ليوم الحشر ينفع لي لكن عرفت هو السر
المخزون ان الخلق حاروا فيه وكفروا بعضهم عنه واولاده واله كالمسك يعرف منه صاحب الكلب قال المصنف
رفع الله درجته الثامن والثلثون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي عم والفاسق الوليد
نقله الجمهور انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في تفاسير اهل السنة والاية نزلت في علي كرم الله
وجهه وعموم فضائله لا يحصى انتهى اقول دلالة الاية على فضيلته واولويته بالامامة لعدم استواء الفاسق
وغير الفاسق عند الله تعالى والثلثة المتقدمين للخلافة كانوا فاسقين ظالمين كافرين قبل الاسلام اتفاقا
فلا يكونوا مستحقين للخلافة والامامة لا يجتمع مع صدور الظلم سابقا ايضا كما مر قال المصنف رفع الله
درجته التاسع والثلثون قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان
من كان على بينة من ربه رسول الله والشاهد علي عم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا
من تفاسير اهل السنة وان صح كان من اسبابه انتهى اقول ما نسب الى رواية الجمهور قد رواه احمد بن جرير الطبري
وذكره الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلثة طرق عن عباد بن عبد الله الاسدي والفلكي المفسر عن مجاهد

وعن عبد الله بن شداد وغيرهم من قدماء اهل السنة ومن المتاخرين فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث
قال في ذكر وافي تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبرئيل يقرأ القرآن على محمد عليه السلام وثانيها ان ذلك
الشاهد لسان محمد عليه الصلوات وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه
اي هذا الشاهد من محمد عليه السلام وبعض منه والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد عليه السلام
انتهى ولا ريب ان شاهد النبي عليه السلام على امته يكون اعدل الخلائق سيما اذا اشير الى كونه بعضا منه صلعم
كما ذكره الرازي فكيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد من النبي لان من هنا للتبيين لجنس فيؤذن بان
علي بن ابي طالب من جنس الرسول عليه السلام ويتلوه شاهد منه فيه بيان بكون علي تالي الرسول من غير
فصل بينهما بتال آخر فمن جعله تاليا بعد ثلثة فعليه الدلالة لان التالي من تلا غيره على اثره من غير فصل بينهما ولو لم
يرد تفسير هذه الآية بان الشاهد هو علي لدلت عليه بمعونة قول الرسول عليه السلام انت مني وانا منك
فانه لم يقل هذا لاحد سواه فظهر اختصاصه بذلك دون غيره قال المص رفع الله درجته الاربعون قوله تعم
فاستوى على سوقه قال الحسن البصري استوى الاسلام بسيف علي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
جاء في التفسير ان هذه نزلت في الخلفاء الاربع كزرع رسول الله عليه الصلوة اخرج شطأه ابو بكر رضي الله عنه
فآزره عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي رضي الله عنه وهي من فضائله الكبيرة لا يدل على النص انتهى
اقول الرواية المفصلة التي ذكرها الناصب قد رواها الثعلبي عن عكرمة ولعل التفصيل ايضا كان
مذكورا فيما رواه المص عن الحسن لكنه اقتصر على ذكر بعضها الذي كان دليلا لازما وموافقا لما اراده
من طرق الامامية وترك البعض الآخر منها لعدم مدخليته في غرضه بل لعدم اعتقاده لصحته كما اشرنا اليه
ثم الرواية تدل على الافضلية لا على مجرد الفضيلة كما زعمه الناصب لانه اذا كان استواء دين الاسلام
على ساقه بعلي وتقويته دون غيره كان افضل من غيره قال المص رفع الله درجته الحادي والاربعون
قوله تعم يسقى بماء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله يقول الناس من شجر شتى وانا وانت
يا علي من شجرة واحدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قوله يسقى بماء واحد نزل في بيان ان الاكل
يختلف طعومها مع انها يسقى بماء واحد وهذا من غرائب صنع الله تعالى واما ما ذكره من الحديث فلا تعلق
له بالآية والعجب ان كلام هذا الرجل في غاية التشوش وكانه يزعم ان احدا لا ينظر في كتابه او كان
ضعيف الرأي لا يعرف ربط الدليل بالمدعى انتهى اقول قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن
الحافظ ابي بكر بن مردويه قال قوله تعم وجنات من اعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد
عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي عليه السلام يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة ثم قرأ النبي
عليه السلام الآية انتهى ثم ان للقرآن ظهرا وبطنا فلا ينافي ان يكون ظاهر معنى الآية ما ذكره الناصب من بيان اختلاف
طعوم الفواكه وباطنه ما روي عن جابر رض وبالجملة الصنوان المذكور في الآية جمع صنو وهي النخلة لها راسان

واي بعد في الكناية عن اتحاد النبي ووصيه عليهما السلام بنخلة لها راسان يسقى بالماء الواحد من الفيض الالهي ولو انصف الناصب
من قول هذا الناصب بل ههنا لا اشكل عليه الامر في الحديث الذي ذكره قبيل ذلك في تفسير قوله تعم كزرع اخرج شطأه الآية حيث
حمل فيه الزرع المذكور في الآية عبارة عن رسول الله عليه السلام وباقي كلماتها الواقعة في وصف الزرع كناية عن بعض الصحابة
مع ان ما نحن فيه من الحديث الدال على الاتحاد الذاتي مما يؤيده الحديث المشهور وهو قوله صلعم خلقت انا وعلي من نور
واحد ونحوه لكنه لما لم يفقه في المعنى فظن ان ما ذكره من عدم ارتباط الحديث بالآية ناش عن بلوغ عناده الى النهاية واما
التعجب الذي ذكره مما ينبغي ان يذكر عن لسان المص فنسبته الى هذا الناصب الشقي الذي يتعجب من جهله وبطء فهمه
قال المص رفع الله درجته الثاني والاربعون قوله تعم من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي
قال الناصب خفضه الله اقول هذه الآية نزلت في قتلى احد حين قتلوا ووقف رسول الله عليه السلام
على مصعب بن عمير وهو ممن قتل باحد فقرأ عليه هذه الآية وان صح نزوله في علي فهو من فضائله ولا يدل على النص
المقصود انتهى اقول يكذب ما ذكره الناصب من ان الآية نزلت في قتلى احد ان الله تعالى قسم الرجال الذين
صدقوا ما عاهدوا الله عليه قسمين مقتول ومنتظر حيث قال ومن المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى
نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الآية ومنهم من قتل في بدر من الثبات مع رسول الله عليه السلام
وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم وانس بن النضر واصحابه ومنهم من ينتظر الشهادة او القتل على
ما مضى عليه اصحابه فلم يغيروا العهد كالمستشهد والمنتظر وهو علي فيما نزلت والله وانا المنتظرون وما
وما بدلنا تبديلا ولا يخفى ان انس بن النضر واصحابه وان لم يكونوا من بني هاشم لكن راسهم ورئيسهم في الصدق وسببه
نزول الآية حمزة ومن معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة مقصود المص قدس سره ان المراد بصادق العهد المنتظر
هو علي ع ويكفي به تفضيلا واما ان الآية نزلت في مصعب بن عمير فلم نجده في شيء من التفاسير المتداولة حتى في تفسير
فخر الدين الرازي الذي ضمنه كل غث وسمين فتأمل قال المص رفع الله درجته الثالث والاربعون قوله تعم ثم
اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وهو علي ع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول علي كرم الله وجهه
من جملة ورثة الكتاب لانه عالم بحقائق الكتاب وهذا يدل على علمه ووفور فضله في معرفة الكتاب ولا يدل على النص
انتهى اقول روى نزول الآية في شان علي ع خاصة الحافظ ابو بكر بن مردويه وقول الناصب انه لعلي من جملة ورثة
الكتاب غفلة او تغافل وتحامل على علي ع ثم الظاهر انه ارتكب هذا التمحل والتحامل نظرا الى احتمال اشتراك
ابي بكر وعمر مع علي ع في ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصده المص من تفضيله ع عليهما وليت شعري بشركان معه
في ميراث الكتاب مع انهما كانا من اجهل الناس بالكتاب والسنة حتى لم يعرف ابو بكر الاب والكلالة وغيرهما
من الكتاب وقد اعترف عمر ان النساء المخدرات في البيوت افقه واعلم منه وكان مدار رجوعهما الرجوع الى علي
ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المشهور وسياتي في هذا الورق المنشور قال المص رفع الله درجته الرابع و
الاربعون قوله تعم انا ومن اتبعني هو علي ع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول انه اراد انه متابع النبي عليه السلام

غير حق فهذا باطل كما لا يخفى وان اراد انه من جملة التابعين فهذا ظاهر لا يحتاج الى دليل ولا نسبة له بالمدعى انتهى
أقول المراد حصر المتابعة الكاملة التي يكون بحسب الظاهر والباطن ولا يشوبها شائبة تردد ونفي هذه المتابعة
عن غير علي ظاهر البطلان وانحصار المتابعة الكاملة فيه دليل افضليته عن غيره وهو المدعى قال
رفع الله درجته الخامس والاربعون قوله تعالى افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي انتهى قال الناصب خفضه الله
أقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان صح يدل على علمه بحقية الكتاب لا على التنصيص بامامته وهو المدعى
أقول المدعى من الاستدلال بالآية اثبات الافضلية وثبوت هذا المدعى حاصلة فان نظم الآية قوله تعالى افمن يعلم
انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقد ضرب الله المثل بعلي في ان حال من علم ان ما انزل الله هو
الحق واستجاب لله خالف حال الجاهل الذي لا يستجيب فلا يستجيب ويتفكر في التابعة وهذا المثل لا محل لكن الناصب الشقي الذي
قلبه اعمى لا يتذكر كما قال تعالى وانما يتذكر اولوا الالباب قال النيشابوري انما ينتفع بالامثال اولوا الالباب الذين يميزون
القشر عن اللباب انتهى فليتأمل اولياء الناصب من يميز القشر عن اللباب هو ابن ابي قحافة وابن الخطاب ام من عنده
ام الكتاب وفصل الخطاب قال رفع الله درجته السادس والاربعون قوله تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا
آمنا وهم لا يفتنون قال علي يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي بك وانك مخاصم فاعد للخصومة انتهى قال
الناصب خفضه الله أقول اجمع المفسرون على ان الآية نزلت في رجل وامرأة [illegible] فعذبهما المشركون حتى
فمات فافتتنا وكادا يرجعان عن الاسلام فانزل الله هذه الآية واما ما ذكره من الخبر فالظاهر ان النبي عليه السلام
لم يجعل عليا فتنة المسلمين وهذه من القوادح لا من الفضائل على ما ذكره انتهى أقول من العجائب ان الناصب
الشقي يكذب في شأن النزول ثم يدعي اجماع المفسرين عليه مع ان امامه فخر الدين الرازي ذكر في سبب النزول اقوالا
ثلاثة ليس هذا شيء منها ولو كان هذا السبب غير محصر لكان هو اولى بذكره لعدم مبالاته باشتمال كتابه على كل غث وسمين
ثم اقول الفتنة في الآية بمعنى الامتحان وحاصل الآية كما صرح به الرازي والنيشابوري ان الناس لا يتركون بمجرد التلفظ بكلمة الا
بل يؤمرون بانواع التكاليف الشاقة ويمتحنون بها ولا ريب ان من جملة ما امتحن الله به امة نبيه صلعم الكتاب والعترة
الطاهرة فان اطاعة حكمها ثقيل على الامة وهذا صريح في الحديث المشهور بالثقلين وسيد العترة هو علي وقد فتن
المشايخ الثلثة والطوائف الثلثة من الناكثين والقاسطين والمارقين واضرابهم ولهذا قال علي انا دابة الارض
على ما نقل عن بعض العارفين ان دابة الارض سبب تميز الكافر عن المسلم انا ايضا سبب تميز احدهما عن الآخر
ولا قدح في ذلك كما توهمه الناصب بل هو فضيلة تفوق كثيرا من الفضائل والكمالات كما لا يخفى قال رفع الله درجته
السابع والاربعون قوله تعالى وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى قال في امر علي انتهى قال الناصب خفضه الله
أقول هذه من رواياته واثر التكلف عليه ظاهر ولا دلالة له اصلا على ثبوت النص المدعى انتهى أقول الرواية مذكورة
في كشف الغمة رواية عن الحافظ ابي بكر بن مردويه والمراد من قوله صلعم في امر علي في امر امامته وشقاوة من شاق في ذلك
قال رفع الله درجته الثامن والاربعون قوله تعالى ويؤت كل ذي فضل فضله هو علي انتهى

قال الناصب خفضه الله أقول ان صح نزوله فيه فهو دال على فضله المتفق عليه ولا دلالة له على النص انتهى
أقول الرواية مذكورة في كشف الغمة نقلا عن ابن مردويه ومعنى الآية كما في تفسير النيشابوري وغيره من المفسرين انه
ان كل ذي فضل يؤتى موجب فضله ومقتضاه يعني الجزاء المترتب على عمله بحسب تزايد الطاعات وورود الآية في
شأن علي يدل على انه كان زائدا في العمل عن غيره من الامة كما يدل عليه قول النبي عليه السلام لضربة علي يوم الخندق
افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل وهذا ما اراده المصنف قدس سره قال رفع الله درجته التاسع
والاربعون قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه هو من رد قول رسول الله عليه السلام
في علي انتهى قال الناصب خفضه الله أقول هذا ليس رواية وان صح لا يدل على ثبوت المقصود انتهى أقول
هذا من روايات ابن مردويه من حفاظ اهل السنة وكفى دلالة على ذلك كون الآية الشريفة ظاهرة في ان المراد من قول رسول الله عليه
السلام في علي قوله في امامته كما وقع في يوم الغدير ومن الذي رده حارث بن نعمان الفهري كما مر ومن رد على عهد
وفاته بقوله ان الرجل ليهجر فتدبر وعلى هذا يكون نصا في المقصود ولو سلم فالدلالة على مجرد الفضيلة يكفي في ثبوت
المقصود كما مر مرارا قال رفع الله درجته الخمسون وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل [illegible]
النبي عليا صلعم في طلب ابي سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة فقال ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا
فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل نزلت فيه انتهى قال الناصب خفضه الله أقول الآية نزلت في البدر الصغرى وذلك ان ابا سفيان
لما انقضى الحرب يوم احد قال الموعد بيننا في موسم بدر فلما كان وقت الموسم لم يستطع ابو سفيان ان يخرج فجاءته السنة
فارسل نعيم بن مسعود ليثبط رسول الله عليه السلام من القتال فجاء نعيم بن مسعود وخوف رسول الله صلوات الله عليه
واصحابه فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل وتمام الآية يدل على ما ذكرنا فانه قال الذين قال لهم الناس هو نعيم بن مسعود ان الناس
قد جمعوا لكم ابو سفيان وقريش فقال المؤمنون حسبنا الله ونعم الوكيل هذا رواية اهل السنة وان صح ما رواه فلا يدل
على المقصود كما عرفت انتهى أقول الرواية التي ذكرها المصنف قد رواها ابن مردويه ايضا وهو من حفاظ اهل السنة واكابرهم
فيكون روايته حجة عليهم ووجه دلالته على المقصود ان من يزيد ايمانه في هذه المخاوف فانه اخلص نية في الدين من غيره
فيكون افضل وهذا ما اردناه والناصب حذف من الرواية التي ذكرها المصنف قوله فزادهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب
كشف الغمة انه نزل في صدر الآية ليصير الدلالة خفية فيعترض على المصنف وقد كشف الله عن سوء عمله والحمد لله
قال رفع الله درجته الحادي والخمسون قوله نعم وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود بعلي بن ابي
طالب انتهى قال الناصب خفضه الله أقول ليس هذا من القراءات المتواترة والشيعة يعتقدونها من الشواذ
وان صح دل على فضيلته لا على امامته بعد رسول الله عليه السلام انتهى أقول هذا وان لم يكن من القراءات
المتواترة ليست من الشاذة ايضا لوجود الواسطة بينهما وهي الآحاد الصحيحة يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال
الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن القاضي جلال الدين البلقيني انه قال ان القراءة تنقسم الى متواتر وآحاد
وشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة والآحاد القراءات الثلاثة التي هي تمام العشرة ويلحق بها قراءات الصحابة

والثالث قراءة التابعين كالاعمش ويحيى الخ واما وجه الدلالة على المقصود فظاهر الخصوص للآية بناء على ذلك
القراءة على كون علي عليه السلام انجع من كل امة وانه نعم به عم كفى شر العداوة عنهم يوم الاحزاب فيكون افضل منهم وفضل
الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما قال الله رفع الله درجته الثاني والخمسون واجعل لي لسان
صدق في الآخرين هو علي عليه السلام عرضت ولايته على ابراهيم فقال اللهم اجعله من ذريتي ففعل الله ذلك قال
الناصب خفضه الله اقول مفهوم الآية ان ابراهيم سال من الله تعالى ان يجعل له ذكرا جميلا بعده فاته وهو المراد
من لسان الصدق وحمل لسان الصدق على علي عليه السلام بعيد بحسب المعنى والشيعة لا يبالون من مثل هذا ويذكرون
كلما يسمعون ولا دليل لهم فيها يفترون انتهى اقول ما اشار اليه الملهم من الرواية قد رواها ابن مردويه وبعد
تسليم الناصب للرواية لا وجه لاستبعاد حمل لسان الصدق على علي عليه السلام على ان النيشابوري قال في تفسيره ان الاصلح
في قوله لسان صدق كقوله قدم صدق وقيل سال ربه ان يجعل من ذريته في آخر الزمان داعيا الى ملته وهو محمد
صلى الله عليه وآله انتهى وانت خبير بانه لا فرق في القرب والبعد بين حمل لسان الصدق على محمد عليه الصلوات
وبين حمله على علي عليه السلام لكن الناصب حيث سمع فضيلة من فضائل علي عليه السلام اختل من الغيظ عقله واختار في ردها سفسطة وانيا
وشنع على الشيعة في روايتها ولو من كتب اصحابه ونعم ما قيل شعر اذا ذكرت القرمي من هاشم تنازعت كا
الكلاب الشارده نقل ابن لامك زجته خانك في مولدك الولاد رباعي هر چند برى چو تار اعلى الشعره زود
بحر ويش وكويت صواب خطات بيكان كنتي تو باز نما بكه ترا بلك الله يقطب وزدمتى الشبات ولا يستبعد من قلب
تمكن فيه بغض علي ابن ابي طالب ان يصير مجبورا محجورا عن توفيق الهداية والسعادة وكمال البصيرة وضياء الانصاف
حتى يكون ساير اقواله وافعاله خطا وربما خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين قال الله رفع الله
درجته الثالث والخمسون والعصر ان الانسان لفي خسر يعني ابا جهل الا الذين امنوا علي وسلمان انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا تفسير لا يصح اصلا لان الانسان اذا اريد به ابو جهل يكون الاستثناء
منقطعا ولم يقل به احد ولو كان الاستثناء متصلا لا يصح ان يراد بالانسان ابو جهل فالمراد منه افراد الانسان على سبيل
الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص المؤمنين بعلي وسلمان فان غيرهم من المؤمنين ليسوا في خسر وهذا الرجل
يخلط كل رطب ويابس ولا يفرق بين السم والخنيس انتهى اقول قد قال بكون الاستثناء منقطعا مفسرون من سلاف
الناصب الشقي رغما لانفه قال النيشابوري في تفسيره وعن مقاتل انه ابو لهب وفي خبر مرفوع انه ابو جهل كانوا يقولون
ان محمدا لفي خسر فاقسم الله تعالى ان الامر بالضد مما توهموه وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا انتهى واما قول الناصب فان
غير علي وسلمان من المؤمنين ليسوا في خسر فغير مسلم وانما يكون كذلك لو اريد بالخسر الكفر ولو اريد به مطلق الذنب والتقصير فلا
لما قاله شيخنا الطيبي في تفسيره من ان الانسان ينقص عمره كل يوم وهو راس ماله فاذا ذهب راس ماله ولم يكتسب
الطاعة كان طول عمره في النقصان الا المؤمنين الصالحين الكاملين فانهم اشتروا الآخرة بالدنيا فربحوا وفازوا
واستعدوا انتهى وزاد عليه الفاضل النيشابوري في تفسيره وقال ولما كان العبد مشغولا بالمناجاة فيما بينها في

من الخسر لان ربكه اي يعمل فيه عملا يبقى اثره ولذته دائما وان كان مشغولا بالطاعات فلا طاعة والا ويمكن الاتيان بها على وجه
احسن لان مراتب الخضوع والعبادة غير متناهية كما ان جلال الله وجماله ليس لهما نهاية انتهى فليفرق الناصب الذي لا يفرق بين
الفرق والقدم بين الخنيس والسم ويمسك عنان القلم عما يورث الخجالة والندم قال الله رفع الله درجته
الرابع والخمسون وتواصوا بالصبر قال ابن عباس هو علي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول انت خبير ان الصبر
صفة من الاوصاف وليس هو من الاسامي حتى يراد شخص وهذا غريب من الساذج انتهى اقول نعم نحن خبير بذلك وهذا
غير آخر ليس للناصب الجاهل عنه خبر نظم خرديت تو ريبا تو بكو خر بخاري جكر جسو وخون سند تو بكو جكر بنالذ
وذلك لان صبر هو في قول ابن عباس هو علي ليس راجعا الى الصبر كما توهمه الناصب العاجز عن فهم واضح الكلام بل هو راجع
الى مدلول ضمير الجمع في قوله تواصوا المراد به على تخصيصه وتخصيصه تعظيما له عم وكم له نظاير في كلام الملك العلام
قال الله رفع الله درجته الخامس والخمسون والسابقون الاولون علي وسلمان انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول المراد بالسابق ان كان السابق في الاسلام فسلمان ليس كذلك وان كان السابق في الاعمال الصالحات
فغيره من الصحابة هكذا ولا صحة لهذا النقل وهو من تنابيل الشيعة انتهى اقول قد روى الحافظ ابو بكر ابن مردويه
ما يؤيد ذلك وما ذكره من ان سلمان ليس سابقا في الاسلام ان اراد به نفي كونه اسبق الكل فغير لازم بعينه ولا دلالة للآية عليه
وان اراد به نفي كونه من السابقين الاولين بان يكون تالي الاولين او ثالثهم فمن جمل بحال سلمان اذ حاله لا يعلم او جاهل
ابي بكر وسلمان تقدم اسلام سلمان عليه والا فقد ذكر الرازي وغيره من المفسرين ان سلمان قد جاء النبي عليه السلام
قبل البعثة وهذا كان الكفار يتهمون ابن صلوات الله عليه عند بعضهم بان ما يذكره من الاخبار الماضية وحي من كلام الله انما
هو تعليم سلمان فرد الله عليهم بقوله لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين ثم ما كان سلمان رجلا غريبا مسكينا
لم يحصل له خلافة وامارة لم يلتفت الجمهور الى ضبط حاله ولم يرضوا ان يذكروا فيه ما يزري بشان ابي بكر ولو نال الخلافة
الاولى بالمجازفة لقالوا انه افضل واسبق اسلاما من ابي بكر وحقائقه وقد رايت في بعض الكتب المعتبرة ان سلمان رحمه هو الذي
صار واسطة في تقريب ابي بكر الى النبي عليه الصلوة واله فقال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم محض عليهم ان ابا بكر وان كان
من ارذال طوايف قريش لكنه لم يزل كان معلم الصبيان ثم عطاء للناس خدعة من فتيانهم فهم لا جل هذا يرجون التعليم
يلقونه بالتبجيل والتعظيم وكلامه فيهم اثر عظيم وان معلم الصبيان طالبون للرياسة راغبون في الترؤس والتعاظم
فلو رغبناه الى ما اخبر به الاخبار من ظهور سلطانكم وسطوع برهانكم واطمعناه في رياسة من جاهكم ورد لنا الخصام عليكم
لكان ادخل في تاليف القلوب واقرب الى نيل المطلوب فاستحسنا عليهما السلام ذلك وشرع سلمان في دلالة الرجل وادخاله
في الاسلام والله اعلم بحقايق الامور قال الله رفع الله درجته السادس والخمسون ومنه الحسنين الى قوله وهم فيما
يشتهون علي عليه السلام منهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى
اقول بل يدل على المدعى بضم الفضائل الاخر التي ذكرها الملهم قال الله رفع الله درجته السابع والخمسون
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى علي عليه السلام منهم قال الناصب خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل

على المذهب الحق انتهى اقول فيه ان الحسنى الخصلة المفضلة في الحسن فيدل على افضلية علي عليه السلام على غيره ممن لم يدخل
في الآية قال المصنف رفع الله درجته الثامن والخمسون من جاء بالحسنة قال علي عليه السلام الحسنة حبنا اهل البيت والسيئة بغضنا
من جاء بها اكبّه الله على وجهه في النار انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان حب اهل بيت محمد عليه السلام
من الحسنات ولكن لا يثبت بالنص انتهى اقول ليس الكلام في الحب وحده لان حب سائر المؤمنين من الحسنات ثم انما
الكلام في بغضهم فان بغض غير اهل البيت من المؤمنين لم يقع فيه الوعيد بالاكباب في النار فيدل ذلك على الافضلية لان
هذا مرتبة الانبياء عليهم السلام كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع والخمسون فاذّن مؤذن بينهم هو
علي عليه السلام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير وان صح لا يدل على النص انتهى اقول
قد روى ذلك ابن مردويه باسانيده كما في كشف الغمة فالانكار مردود وهو نص في الدلالة على الافضلية لان من اذّن باذن الله تعالى بين
الناس يوم القيمة وينادي على اهل الجنة والنار ان لعنة الله على الظالمين ينبغي ان يكون منزها عما يوجب الظلم من
الكبائر والصغائر فيكون افضل من غيره ممن صدر عن اكثرهم في الكفر والعدوان والله المستعان قال المصنف رفع الله
درجته الستون اذا دعاكم لما يحييكم دعاكم الى ولاية علي بن ابي طالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في
التفاسير وان صح لا يدل على المقصود انتهى اقول هذا مما رواه ابن مردويه وتوجيه دلالته على المقصود موقوف
على تمهيد مقدمة وهي ان تمام الآية قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم الآية وقال
فخر الدين الرازي في تفسيره ان الفقهاء قالوا ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين الاول ان كل
من امره الله بفعل فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الآية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعاه الله اليه فان قيل قوله
استجيبوا لله امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع الا فيه فيرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب لان هذا الامر
يفيد الوجوب وهو يقتضي اثبات الشيء بنفسه وهو محال والجواب ان من المعلوم بالضرورة ان كل ما امر الله به فهو
مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان جاريا مجرى ايضاح الواضحات
فانه عبث فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل ويتأكد هذا بان قوله تعالى بعد ذلك
واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب انتهى
فنقول لا يخلو اما ان يكون المراد من الولاية المذكورة في شان نزول الآية الخلافة والامامة كما هو الظاهر المتبادر الى الفهم
فقد دلت الآية على وجوب الطاعة لهم واعتقاد خلافته وان كان المراد النصرة والمحبة فيلزم تفضيله عليه السلام على غيره من الامة
لان نصرة غيره من آحاد الامة غير واجبة خصوصا مع هذا التاكيد والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي وعلى
التقديرين يحصل المقصود كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الحادي والستون في مقعد صدق عند مليك
مقتدر علي عليه السلام انتهى اقول ولا يخفى ان الناصب الكتبي في جرحه هذا بنسخة سقيمة من نسخ المتن قد سقط فيها هذا
الفصل لم يكتب في هذا المقام من جرحه انه لم يذكر هنا الاول وكانه في الكتاب ايضا غلط انتهى قال
الغالط من اعتماده على الغلط واسند غلطا من ذلك انه عبر عن الحادي بالاول فتامل قال المصنف رفع الله درجته

الثاني والستون ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون قال النبي عليه السلام لعلي عليه السلام ان فيك مثلا
من عيسى احبه قوم فهلكوا فيه وابغضه قوم فهلكوا فيه فقال المنافقون اما يرضى له مثلا الا عيسى فنزلت هذه الآية انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول الآية نزلت في عبد الله بن الزبعرى حين نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
انتم لها واردون فقال ابن الزبعرى حتى عيسى يدخل جهنم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اجهلك بلغة قومك
فان ما لا يراد به ذووا العقول وعيسى من ذوي العقول فانزل الله تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون وقالوا
ءآلهتنا خير ام هو انتهى اقول قد ذكر فخر الدين الرازي في هذه الآية اقوالا ثلثة احدها ما ذكره الناصب ثم قال
ان لفظ الآية لا يدل الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا اخذ القوم يضحكون ويرفعون اصواتهم واما ان ذلك المثل
كيف كان فاللفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة الاول ان الكفار لما سمعوا ان النصارى يعبدون
عيسى عليه السلام قالوا اذا عبدوا عيسى فآلهتنا خير من عيسى وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون الملائكة الثاني روي انه
لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال عبد الله بن الزبعرى الى آخر الوجه الثالث
في التأويل وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم لما حكى ان النصارى عبدوا المسيح وجعلوه الها لانفسهم قال كفار مكة ان محمدا يريد
ان نجعله لنا الها كما جعل النصارى المسيح الها لانفسهم ثم عند هذا قالوا ءآلهتنا خير ام هو يعني آلهتنا خير ام محمد عليه الصلوة
والسلام وذكروا ذلك لاجل انهم قالوا ان محمدا صلوات الله عليه والسلام يدعونا الى عبادة نفسه واباؤنا زعموا انه يجب عبادة
هذه الاصنام فاذا كان لا بد من احد هذين الامرين فعبادة هذه الاصنام اولى لان اباءنا واسلافنا كانوا متطابقين
عليه واما محمد عليه الصلوة والسلام فانه متهم في امرنا بعبادته فكان الاشتغال بعبادة الاصنام اولى انتهى وقد ظهر
من كلامه ان ما ذكره في تاويل الآية وجوه محتملة قالوها رجما بالغيب من غير استناد الى حديث صحيح في سبب النزول
فيكون ما رواه المصنف اولى بالاعتبار كما لا يخفى وايضا كل من الاقوال الثلثة خال عن المعنى الذي يقتضيه اسلوب ضرب المثل
وهو ذكر من ضرب له المثل بخلاف المعنى المستفاد من رواية المصنف فانه متضمن لاسلوب المثل ومبين لمن ضرب له وهو علي عليه السلام
ضرب لنا مثلا ونسي خلقه فيكون افضل ونقول قد دلت الآية مع الرواية على ان حكمهم حكم عيسى فلا
من دلالته على الافضلية وبالجملة ما ذكرها المصنف من الادلة وان كانت اخوات لا تنامين يحب الاولوية بتحتها وما من آية
الا وهي اكبر من اختها ختم واتمام فقد روى احمد بن حنبل في مسنده ما في معنى الحديث المذكور من طرق متواترة منها
ما رواه مسندا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله عليه السلام يا علي ان فيك مثلا من عيسى ابغضته اليهود حتى بهتوا
امه واحبه النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له قال وقال علي يهلك فيّ رجلان محب يقرظني بما ليس فيّ
ومبغض يحمله شناني على ان يبهتني ورواه صاحب حتى بهتوا امه اي حبلوه ولد زنية وكذا ابن المغازلي
في كتاب المناقب ومحمد بن عبد الواحد الاسدي التميمي في الجزء الثالث من جواهر الكلام في حروف التاء وابن عبد
ربه في كتاب العقد ذكروا ما في معناه ومعلوم ان خصائصه الباهرة ومعجزاته القاهرة وآياته الناطقة مثل قلع الباب
وقلع الصخرة واخباره بالمغيبات على ما سيجيء قد بلغت شرف الكمال حتى التبس امره على كثير من العقلاء واعتقدوا

انه فاطر الارض والسماء وخالق الاموات والاحياء كما بلغ الامر في عيسى عم هل هو معبود او عبد ولعل الله سبحانه وعم
لما سبق في علمه ما يجري عليه حال علي عم من كثرة الباغضين والمعاندين وما يلحقون اليه من مساوئ وانه بريء لا يجري
عراه كساه الله من حلل الانوار وجليل المنار ما يبلغ به الى الغاية يقوم بها الحجة البالغة لله سبحانه على الخلائق
ولا يبقى لهم عذر يعتذرون به في ولاية وليه عم وقد جعل الناس في كلامه عم ثلث مراتب قوم افرطوا في حبه
فهلكوا وهم النصيرية يعتقدون انه اله يحيي ويميت ويمنع ويرزق لما عاينوا من افعاله الباهرة التي يؤيد
الله تعالى بها انبياءه واوصياء انبيائه ليحتج بها صدق دعواهم في النبوة والخلافة فلما اهملوا وظيفة التلطف في الدليل
هلكوا حيث شبهوا الصانع بالمصنوع والرب بالمربوب وقوم افرطوا في بغضه حتى نصبوا له العداوة وحاربوه و
دفعوه عن مقامه الذي نصبه الله تعالى فيه ونبّه عليه بالآيات في كتابه ونص عليه الرسول في مواضع لا يحصى
كثرة فافرطوا في بغضه حتى كتموا من النصوص ما قدروا عليه وتوعدوا الناس على نشر مناقبه وسبّوه على المنابر بل قادوه
كما يقاد الجمل المخشوش واضرموا النار في بيته وسفكوا دماء ذريته الطاهرة وقوم مقتصد بين ذلك جعلوا اتباعه عليه السلام
ولم يتعدّوا به ما جعله الله له ومعلوم ان المتميز من الامة قليل والهمج فيها كثير ولعل ذلك مقتضى جمهورها المراتب قوم موسى عم
حال صعودهم من البحر فقد شاهدوا الآية العظمى اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما
لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون فلا عجب حينئذ ان ينقلب الامة بعد نبيها ويختلف في وصيه ومعلوم ان ابا بكر
لم يقل احد من الامة بأسرها انه اله يحيي ويميت بل قوم يرون امامته وقوم لا يرونها اصلا والامة بأسرها قائلة
بامامة علي عم لكن منهم من جعله اولا ومنهم من جعله رابعا فالخلاف حينئذ في علي عم بين الالهية والامامة والخلافة وفي
ابي بكر هل هو امام لا وهذا تباين عظيم وتباعد مفرط قد بلغ الى الغاية وارتفع في النهاية كما اشار اليه الفرزدق
بقوله تنازع الناس في الامام لقد تاهوا في الضلال بل تاهوا فاسوا عتيقا بحيدرة سبحانك ضيّع حيرهم بالذين
تاهوا كم بين من شك في امامته وبين من قال انه الله وقد اشتهر عن الشافعي ما مضى من قوله شعر لو ان
المرتضى ابدى محله لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله قال المص
رفع الله درجته الثالث والستون وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون قال عليه السلام انا وشيعتي انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذه من رواياته وسعد حبابه والله اعلم وليس فيه دليل على المدعى انتهى
اقول هذه الرواية مما اختص بها المص من رواية رواها الحافظ ابن مردويه عن زاذان عن علي عم قال يفترق هذه الامة
على ثلث وسبعين فرقة اثنان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله وممن خلقنا امة يهدون بالحق
وبه يعدلون وهم انا وشيعتي وقال فخر الدين الرازي اكثر المفسرين على ان المراد من الامة ههنا امة محمد عليه السلام
روى قتادة وابن جريج عن النبي عليه السلام انها هذه الامة وروي ايضا انه عم قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى عم
مثلها وعن الربيع عن انس انه قرأ النبي عليه السلام هذه الآية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم
وقال ابن عباس رض يريد امة محمد عم من المهاجرين والانصار انتهى والرواية الاخيرة مما ذكره الرازي صريحة في تخصيص

بعض الامة بكونه على الحق وهذا هو الحق كما لا يخفى ما ايضا ما اشتهر من حديث افتراق الامة وجمع بينه وبين حديث
ابن مردويه يقتضي ان يكون المراد بالقوم المذكور علي وشيعته ومن البين ان الخلفاء الثلثة واتباعهم من اهل السنة
ليسوا من شيعته عم لما عرفت من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي عم وقد ذكر القاضي ابن خلكان في احوال علي بن
جهم القرشي عليه ما عليه انه كان معتزلا في بغض علي والاعراض عنه لان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن
فيكونون على الباطل لان الحق لا يكون في جنبين مختلفين وكفى بهذه دليلا على المدعى كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجته الرابع والستون تريهم ركعا سجدا نزلت في علي عم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ان صح فلا دلالة له على النص انتهى اقول تمام الآية قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار
رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود الآية ولعل
المص تمام الآية وانما اكتفى بذكر البعض اختصارا واعتمادا على انصراف ذهن من فاز بتلاوة القرآن الى الباقي وكون
باقي الصفات المذكورة فيها انما يرتبط بعلي عم دون الخلفاء الثلاثة وبالجملة قوله تعالى تريهم ركعا سجدا اخبار عن كثرة صلوتهم
ومداومتهم عليها وهي من الاحاديث والاخبار ما يدل على انه عم بلغ في ذلك مبلغا لم يبلغه غيره من الصحابة فيكون احبّهم
كما اشار اليه ايضا افضل المحققين قدس سره في التجريد فيكون افضل وهذا ما ادعاه المص قال المص رفع الله
درجته الخامس والستون والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا نزلت في علي عم لان نفرا من المنافقين
كانوا يؤذونه ويكذبون عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ظاهر العموم وان خص فلا دلالة له على النص
المقصود انتهى اقول وجه استدلال المص بهذه الافضلية ان هذه الآية مرتبطة بما قبلها وهو قوله تعالى ان
الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا الآية والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره انه تعالى كان
مصليا على نبيه لم ينفك ايذاء الله عن ايذائه فان من آذى الله فقد آذى الرسول فبيّن الله للمؤمنين انكم ايضا ان آمنتم
وصليتم على النبي كما صليت عليه لا ينفك ايذاؤكم عن ايذاء الرسول كما يكون على الاصدقاء الصادقين في الصداقة انتهى ففي
الآية بمقتضى الرواية التي ذكرها المص قدس سره دلالة على ان ايذاء علي لا ينفك عن ايذاء الرسول عليه السلام ولم يرد في الاخبار
الصحيحة المتفق عليها على ما يطلع على كون احد من الخلفاء الثلثة او غيرهم من كبار الصحابة كذلك فيكون افضل انتهى
قال المص رفع الله درجته السادس والستون واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين
والمهاجرين هو علي عم لانه كان مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ظاهر الآية
العموم ولم يذكر المفسرون تخصيصا باحد ولو خص فلا دلالة له على النص والاستدلال بانه مؤمن مهاجر ذو رحم
لا يوجب التخصيص لشمول الاوصاف المذكورة غيره انتهى اقول ليس مقصود المص ولا مقتضى ما ذكره من
الرواية نفي عموم الآية بل المراد ان ذلك العام مع ما اعتبر معه من الاوصاف انما يتحقق بين ارحام النبي عليه السلام
في علي عم ولكن الناصب البليد لم يفهم المقصود والمرام والحاصل ان الآية نص في امامة علي عم لدلالتها على ان الاولى

بالنبي عليه السلام ايضا من اولى ارحامه من كان مستجمعا للامور الثلث كما اشار اليه المص وقد اجمع اهل الاسلام
على انحصار الامامة بعد النبي عليه الصلوة والسلام في علي والعباس وابي بكر والعباس وان كان مؤمنا ومن اولى
الارحام لكن لم يكن مهاجرا بل كان طليقا ولاتفاق اصحاب الناصب معنا في انه طلب بيعته في الامر ولم يكن ذلك
لعلمه بالنص على علي عليه السلام كما نقوله او بالافضلية كما يقولون بل قد حدث القول بامامة عباس بعد الاجماع الثابت
وانقرض القائل به بعد زمان العباسية فافهم وابو بكر على تقدير صحة ايمانه وهجرته لم يكن من اولى الارحام فتعين ان
يكون الاولى بالامامة والخلافة بعد النبي عليه السلام علي لاستجماعه الامور الثلثة فثبت المدعى بحمد الله تعالى
وبما قررناه ظهر ضعف ما اجاب به المتشكك الرازي في تفسيره الكبير عن تمسك بعض اكابر الذرية الطاهرة بالاية المذكورة
على المتغلب الدوانيقي العباسي حيث قال تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن ع في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الاية الى
ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب عليهما السلام فقال قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض يدل
على ثبوت الاولوية وليس في الاية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل وحينئذ
يندرج فيه الامامة ولا يجوز ان يقال ان ابا بكر من اولى الارحام لما نقل عنه انه ع اعطاه سورة براءة ليبلغها الى القوم
ثم بعث عليا خلفه وامر ان يكون المبلغ هو علي ع وقال لا يؤديها الا رجل مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان
منه فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية والجواب ان صحت هذه الدلالة كان العباس اولى بالامامة لانه كان اقرب
الى رسول الله عليه السلام من علي ع وبهذا الوجه اجاب ابو جعفر المنصور عنه انتهى كلامه ووجه الضعف لائح مما قررناه
فلا نعيده قال المص رفع الله درجته السابع والستون ومنها وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق نزلت في ولاية علي
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لم يذكره المفسرون فان صح فهو في حكم اخواته انتهى اقول قد ذكر
الحافظ ابن مردويه رواية عن جابر بن عبد الله رض والمراد بقدم صدق في الاية الفضل والسابقة قال شيخنا الطبرسي
ولما كان السعي والسبق بالقدم سميت المسعاة الجميلة والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا لانها تعطى باليد
وصاحبها يبوع بها واضافته الى الصدق دليل على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة انتهى وقد وافقه في الدلالة
على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره والزمخشري في الكشاف فيدل الاية على زيادة فضل علي ع بمعونة الرواية
واما ما ذكره المفسرون من اهل السنة على ما في تفسير الرازي فمن احتمالات احدثوها بمجرد استحسان عقولهم وملاحظة
ادنى مناسبة لحت في انظارهم فلا يعارض الرواية المذكورة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الثامن
والستون اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم كان نحو علي ع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا
يشمل سائر الخلفاء فانهم كانوا اولي الامر ولا دليل على مدعاه انتهى اقول سنذكر انشاء الله تعالى في بحث الاجماع نقلا
عن امامه فخر الدين الرازي ان اولي الامر الذي اقترن وجوب طاعته بطاعة الله وطاعة رسوله يجب ان يكون معصوما
ولهذا ذهب الى ان المراد باولي الامر الاجماع ونفى ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم فما ذكره الناصب
هنا من شمول الاية الخلفاء مخالف لقول امامه فلا يلتفت اليه ع فان القول ما قال الامام ونحن

وقد اثبتنا بحمد الله عصمة ائمتنا عليهم السلام عقلا ونقلا وعلي ع سيدهم فتم لنا المدعى قال المص
رفع الله درجته التاسع والستون وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد عن علي حين اذن
بالايات من سورة براءة حين انفذها النبي عليه السلام مع ابي بكر واتبعه بعلي فرده ومضى بها علي ع وقال النبي عليه السلام
قد امرت ان لا يبلغها الا انا او واحد مني انتهى قال الناصب خفضه الله اقول سبق فيما سبق ان انفاذ علي
بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون الا قول صاحب العهد او واحد من قومه ولاجل هذا انفذ عليا انتهى
اقول لا ريب في ان الفعل الصادر عن الله تعالى او رسوله منزه عن العبث فالوجه في انفاذ الرجل اولا واخذها
منه ثانيا الا التنبيه على الفضل والتنويه بالاسم وتعيينه الاكمل ورفعة الجناب من ارتضى لتاديتها وحكم بكونه [illegible]
ولو كان دفع البراءة الى علي ع اولا ما وقع الامر بهذا الوضوح والجلاء ان يحول بخاطر الناس ان في الجماعة غير علي عليه السلام
من يصلح ان يكون مؤديا للبراءة قائما في ذلك مقام رسول الله عليه السلام واما ما ذكره الناصب في وجه انفاذ علي
بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون الا قول الخ فهو شيء سبق اليه الجاحظ حيث قال انه كان من عادة
العرب في عقد الحلف وحل العقد انه كان لا يتولى ذلك الا السيد المطاع او رجل من رهطه انتهى وقد رد عليه بان ارادة
نبيه عليا فضحه وان يعقله نقرير ذلك انا قد اجبنا في الرد عليه وعلى اخيه الناصب ايضا انه لو كان انفاذ علي
لاجل ما تعارف بين العرب في العهود لما خفي على النبي عليه السلام اولا فعلم ان ذلك الترجيح ولكن تقدم قابلية ابي بكر للاداء
عند الله تعالى وسيجيء تمام الكلام مستوفيا بعد انشاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته السبعون طوبى لهم
وحسن مآب قال ابن سيرين هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي وليس في الجنة حجرة الا وفيها غصن من اغصانها انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول في الروايات المشهورة انها في بيت النبي عليه السلام ولا يبعد ان بيت النبي
والولي يكون متحدا ولا باس بهذه الرواية فان كل هذه يدل على الفضائل المتفق عليها ولا دلالة على النص وهو المدعى انتهى
اقول تحقيق الكلام في هذه الاية ما ذكره شيخنا الطبرسي رح في تفسيره من انه روي عن النبي عليه السلام ان طوبى
شجرة اصلها في داري وفرعها على اهل الجنة وقال مرة اخرى في دار علي فقيل له في ذلك فقال ان داري ودار علي في الجنة
بمكان واحد انتهى ولو سلم ان الشجرة في دار علي فكفى في افضليته ما اعترف به الناصب من اتحاد دار النبي
والولي عليهما السلام وهو المدعى قال بعض فضلاء اصحابنا ان في داره دليل ظاهر على شرفه على جميع
الخلائق واذا كان شخصان متعادلان وفي امرهما متباينان حتى ظهر الخبر المذكور ان حسن المرجح لاحدهما كان ذلك
دليلا واضحا وعلما لا يجاوز تلالؤا قادحا على تبصرة الحق وزخرفة الباطل قال المص رفع الله درجته الحادي
والسبعون فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون قال ابن عباس بعلي ع انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول لا يظهر ربطه بعلي ع اذ المراد من الذين ينتقم منهم هم الكفار وعلي ع لم يحارب الكفار بعد النبي عليه السلام
وان اراد البغاة فالاية ليست نازلة في شانهم كما يدل السابق واللاحق من الاية على انها نزلت في شان الكفار
وان صح فلا دليل على المدعى انتهى اقول الرواية من طريق ابن عباس قد رواها ابن مردويه والثعلبي

ذلك شيخنا الطبرسي رحمه الله عليه في تفسيره عن جابر بن عبد الله رض حيث قال انه كلازما في قوله تعم فاما نذهبن
بك ان له لام القسم في انها ادخلت دخلت معها النون الثقيلة والمعنى ان قبضناك وتوفيناك فانا منتقمون منهم
بعدك وعن الحسن وقتاده ان الله اكرم نبيه بان لم يره تلك النقمة وقد كان ذلك بعده وقد روي انه صلعم اري ما يلقى
امته بعده فما زال منقبضا لم ينبسط ضاحكا حتى قبض وروى جابر بن عبد الله الانصاري انا لمع من رسول الله عليه السلام
في حجة الوداع بمنى حين قال لا الفينكم ثم التفت الى خلفه وقال او علي او علي ثم تنزلت قرانا ان جبرئيل غمزه
فانزل الله على اثر ذلك فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون بعلي بن ابي طالب وان اردنا ان نريك ما نعدهم
من العذاب فانهم تحت قدرتنا بغير قرننا وقيل انه عم راى نقمة الله منهم يوم بدر بان اسرهم وقتل
انتهى واما قول الناصب وعلى تقدير محاربة الكفار بعد النبي عليه السلام ان اراد به الكافر الاصلي فهب ان يكون
كذلك لكن لا يجدي به نفعا وان اراد به الاعم من الكافر الاصلي والمرتد فغير مسلم لان البغاة كفار مرتدون عندنا
كما مر سابقا في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الاية ومحاربوا علي عم كفرة عندنا كما
صرح به افضل المحققين في التجريد بقوله محاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة والبغاة قد حاربوا عليا وايضا انما
في تجويزهم الحكم بارتداد من منع الزكوة من ابي بكر لاجل اعتقادهم عدم استحقاقه للخلافة دون تجويز الحكم بارتداد
البغاة الذين حاربوا عليا مع ان التجويز لازم هنا بطريق اولى كما لا يخفى وقال المص قدس سره في شرحه قد اختلف
قول علمائنا في محاربي علي عم في الامامة فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين وهو النص الجلي الدال
على امامته مع تواتره وذهب اخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هولاء على اقوال ثلثه احدها انهم مخلدون
في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة
من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب
انتهى ووجه دلالة الاية على المدعى ان من ينتقم الله به من الكفار ويطيب خاطر نبيه بواسطته دون ساير المهاجرين والانصار
يكون افضل صحابه الاخيار قال المص رفع الله درجته الثاني والسبعون هل يستوي هو ومن يامر بالعدل
وهو على صراط مستقيم عن ابن عباس انه علي عم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان عليا كان يامر بالعدل وهو على
صراط مستقيم لكن لا يدل هذا على النص بامامته اقول ما ذكره المص من تمام اية هي قوله تعم وضرب الله مثلا رجلين احدهما
ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم
الاية وقد ضرب الله فيها المثل لنفسه ولما يفيض الى عباده من النعم الدينية والدنيوية وللاصنام التي هي اموات لا تنفع بل
بل هذا الاخير يبغضها اعظم المضار ولا شك في ان من ضرب الله به المثل لنفسه من الجهة المذكورة يجب ان يكون في اعلى
درجات القدرة والجود والاستقامة فيكون افضل لقوله تعم ولله المثل الاعلى ولقوله تعم وضرب لنا مثلا ونسي خلقه فافهم
وايضا اذا كان علي عم على الصراط المستقيم اي الطريق الواضح كان طريق من خالفه جائرا غير واضح لاستحالة وحدة الحق
في جهتين مختلفين والمخالفة بينه وبين من تقمص الخلافة لا يمكن انكاره ولا يدفع اشتهاره قال المص رفع

درجته الثالث والسبعون سلام على ال ياسين عن ابن عباس ال محمد عليه السلام انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول صح هذا وال ياسين ال محمد صلى الله عليهم والسلام عليهم ولكن اين هو دليل المدعى اقول
قد خص الله تعالى في ايات متفرقة من هذه السورة عدة من الانبياء بالتسليم فقال سلام على نوح في العالمين
سلام على موسى وهرون ثم قال سلام على ال ياسين ثم ختم السورة بقوله سلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين ومن البين ان السلام عليهم متفرقا في اثناء السلام على الانبياء والمرسلين والا لدلالة مرتبة على كونهم في درجة
الانبياء والمرسلين ومن هو في درجتهم لا يكون الا اماما معصوما فيكون نصا في الامامة ولا اقل من كونه نصا في
الافضلية ويؤيد ذلك ما نقله ابن حجر المتاخر في صواعقه عن فخر الدين الرازي من انه قال ان اهل بيته
صلعم يساوونه في خمسة اشياء في السلام قال السلام عليك ايها النبي وقال سلام على ال ياسين وفي الصلوة عليه وعليهم
في التشهد وفي الطهارة قال طه اي يا طاهر وقال ويطهركم تطهيرا وفي تحريم الصدقة وفي المحبة قال الله تعالى فاتبعوني
يحببكم الله وقال لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال المص رفع الله درجته الرابع والسبعون ومن عنده
علم الكتاب هو علي واما من اوتي كتابه بيمينه قال ابن عباس هو علي عم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول فقد علمت ان اية من عنده علم الكتاب نزلت في عبد الله بن سلام واما اية من اوتي كتابه بيمينه فالظاهر ان المراد
ساير المومنين من اصحاب اليمين وان خص فلا دلالة له على المدعى انتهى اقول قد علمت فيما مر ان نزول الاية
في عبد الله بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه روى ذلك في شان علي عم واما الاية الثانية فالاستدلال بها على
الافضلية او الامامة مبني على ما ذكره الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسي قدس سره في تفسير التبيان من ان هذا كناية عن
غير كتاب الاعمال وفيه البشارة الى الجنة فقط لان كتاب الحفظة انما هو بين الله وبين عبده ولا يراه احد و
لا يقراه فتامل قال المص رفع الله درجته الخامس والسبعون ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر
متقابلين عن ابي هريرة قال قال علي بن ابي طالب يا رسول الله ايما احب اليك انا ام فاطمة قال فاطمة احب الي منك وانت
اعز علي منها وكاني بك وانت على حوضي تذود عنه الناس وان عليه الاباريق مثل عدد نجوم السماء وانت والحسن والحسين و
فاطمة وعقيل وجعفر في الجنة اخوانا على سرر متقابلين انت معي وشيعتك في الجنة ثم قرا رسول الله عليه
السلام اخوانا على سرر متقابلين لا ينظر احدهم في قفا صاحبه قال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا
فهو من فضايله وذكر درجاته العلى في الجنة ولا ريب انه للمومن في هذا والبحث عن وجود النص فاي نص لذكر هذه
الفضايل في ذكرها اقول قد سبق الكلام في تحقيق هذا الحديث ووجه دلالته على الافضلية ونزيد عليه هنا
ونقول وجه الاستدلال انه وقع في ذكره دلالة على ان عليا عم اعز عند النبي عليه السلام من فاطمة
عليها السلام ومن البين ان فاطمة عم اعز عنده من باقي الامة فيكون علي عم اعز من الكل فيكون افضل قال
المص رفع الله درجته السادس والسبعون يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار وهو علي عم انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول قد سبق ما ذكر في شان نزول هذه الاية وهو من الفضايل ولا يدل على النص انتهى اقول

قد يستوهبنا ايضا شان النزول وتصحيح دلالته فتذكر قال المص رفع الله درجته السابع والسبعون ام يحسدون
الناس على ما آتاهم الله من فضله قال الباقر نحن الناس انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا
ان صح فهو من الفضايل ولا يثبت المدعى انتهى اقول ذكر هذه الرواية ابن حجر المتأخر في صواعقه حيث قال
اخرج ابو الحسن المغازلي عن الباقر انه قال في هذه الاية نحن الناس والله انتهى واما وجه الدلالة على المدعى
فهو ان محسود الناس سيما في امر النبي يكون افضل قال المص رفع الله درجته الثامن والسبعون مثل نوره كمشكوة
فيها مصباح عن الحسن البصري قال المشكوة فاطمة والمصباح الحسن والحسين والزجاجة كانها كوكب دري قال
كانت فاطمة كوكبا دريا بين نساء العالمين توقد من شجرة مباركة قال الشجرة المباركة ابراهيم لا شرقية ولا غربية
لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء قال يكاد العلم ان ينطق منها ولو لم تمسسه نار نور على نور قال منها امام بعد
امام يهدي الله لنوره من يشاء قال يهدي الله لولايتهم من يشاء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا
من تفاسير اهل السنة وان صح دل على فضايل اهل بيت رسول الله وهو متفق عليه ولو ذكر امثالها في هذا فلا منازع
ينازعه انتهى اقول ان الناصب غفل عن معرفة تسليم ذلك والاعتراف ولا منازع في ذلك وهذا قد انكر كثيرا
من فضايل اهل البيت سابقا ونسبها الى المنكر والوضع وهذا ايضا قد تبع امامه فخر الدين الرازي فيما ذكر سابقا
من ان الجوري في مرض نجوى رسول الله عليه السلام عن كونها فضيلة الى كونها منقصة حتى رد عليه النيشابوري
هناك وقال قلت هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن اين يلزمنا ان تثبت مفضولية علي كرم الله وجهه في
كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة انتهى وكيف لا يكونوا منازعين في هذا
مع ظهور ان كثرة الفضايل المختصة به مما يوجب افضليته والافضلية يستدعي الاولوية بالامامة كما عرفت سابقا
ثم ان هذه الرواية مما ذكره ابو الحسن ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب ومقدم الاية الله نور السموات
والارض مثل نوره كمشكوة الاية فقد ضرب الله تعالى فاطمة وسبطيه عليهم السلام المثل لنوره ثم ولله المثل الاعلى
واذا كان مثل فاطمة والسبطين عليهم السلام بهذا المحل فبالاولى ان يكون محل علي عليه اجل واكمل فيكون من حيث
من الائمة اتم وافضل والله متم نوره ولو كره الكافرون قال المص رفع الله درجته التاسع والسبعون ولا
لا تقتلوا انفسكم انه كان بكم رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا اهل بيت نبيكم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة وترك قتال اهل بيت النبي عليه السلام هل يحتاج الى الاستدلال
بالنص وهو على اقامة الدليل على اثبات نص الامامة ويستدل بالقرآن على عدم قتلهم وهذا من غرايب الطامات
في البحث انتهى اقول ليس المراد من ذكر الاية والرواية الاستدلال على وجوب ترك قتل اهل البيت كما زعمه
الناصب قاتله الله بل الغرض الاستدلال على افضليتهم بما يكان عليه من زيادة مبالغة في المنع والزجر عن قتل اهل
البيت لافادته ان عزتهم يجب ان يكون عند الامة كعزة انفسهم فكما ان الشخص يمتنع عن قتل نفسه يجب
ان يمتنع عن قتلهم واقل ما يلزم من ذلك ان يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم ان يكونوا اعز الناس وهو دليل

الافضلية وايضا الوجه مما اورده من استغفاره وجوب ترك قتل اهل البيت عليهم السلام من الدليل العرفي فذلك
هو ظاهر الاية مع قطع النظر عن المعنى الذي اقتضاها الرواية كما قال فخر الدين الرازي من ان المعتبر انكر كون الاية
نهيا عن قتلهم انفسهم وقال ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك
لان الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم واذا كان الصارف حاصلا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا
كان كذلك لم يكن في النهي فائدة وانما يمكن ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتأتى
في المؤمن ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله وباليوم الاخر فانه قد يلحقه من الغم والاذية ما يكون
القتل عليه اسهل من ذلك كما نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه انتهى واقول على هذا القياس
يمكن ان يجاب ايضا عن ايراد الناصب بان اسلافه من الاموية والعباسية ومن يحذو حذوهم مع انهم كانوا يظهرون
الايمان بالله وباليوم الاخر فقد لحقهم من حب الخلافة وحرص الدنيا من حرمهما ما اداهم الى قتل كثير من ائمة اهل البيت
وسادات ذريتهم الطاهرة لظنهم ان اهل البيت حيث كانوا اهل الخلافة الحقيقية فربما يجتمع الناس معهم ويؤدي
ذلك الى اخذ الملك منهم فصار القتل عليهم اسهل من التساهل في حفظ الملك العظيم هذا لكن لا مجال لذلك السؤال فيما
قصده المص كما عرفت حتى يحتاج دفعه الى هذا الجواب والله الموفق للصواب قال المص رفع الله درجته
الثمانون وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما عن ابن عباس قال سأل قوم النبي عليه السلام
فيمن نزلت هذه الاية قال اذا كان يوم القيمة عقد لواء من نور ابيض ونادى مناد ليقم سيد المؤمنين ومعه الذين
امنوا بعد بعث محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيقوم علي بن ابي طالب فيعطى اللواء من النور الابيض بيده وتحته جميع
السابقين الاولين من المهاجرين والانصار لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس على منبر من نور رب العزة ويعرض الجميع عليه رجلا
رجلا فيعطي اجره ونوره فاذا اتى على اخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في الجنة ان ربكم يقول ان لكم عندي
مغفرة واجرا عظيما يعني الجنة فيقوم علي والقوم تحت لوائه معهم حتى يدخل بهم الجنة ثم يرجع الى منبره فلا يزال الى ان
يعرض عليه جميع المؤمنين فياخذ نصيبه منهم الى الجنة ويترك اقواما على النار وذلك قوله هم والذين امنوا وعملوا
الصالحات لهم اجرهم ونورهم يعني السابقين واهل الولاية والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم يعني بالولاية
بحق علي وحقه واجب على العالمين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا من القصص والحكايات
التي يرويها الشيعة ولا نقل صحيح به ولا اسناد ولا شيء ولا اثقال من الكذب والافتراء وان صح هذا دل على منقبة
عظيمة من مناقب امير المؤمنين وهي مسلمة والكلام في النص واين هذا الاستدلال منه انتهى اقول
انما حذف المص الاسناد اعتمادا على اشتهاره بين الجمهور وحفظه في الدفاتر والصدور ومما حضرنا من الكتب
التي ذكر فيها هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل من تاليفات الحاكم ابي القاسم عبد الله بن عبد الله الحسكاني مع
هذا اكثر مقدمات الرواية مؤيدة بايات اخرى من سورة الحديد كما ترى فالذي يجب كونها من القصص والحكايات

دون صحیح الروایات سوی بلوغ عصبیة الناصب الی اقصی الغایات قال المصنف رفع الله درجته الحادی
والثمانون قوله تعالی الذین اذا اصابتهم مصیبة قالوا انا لله وانا الیه راجعون اولئک علیهم صلوات من ربهم
ورحمة واولئک هم المهتدون نزلت فی علی علیه السلام لما وصل الیه قتل حمزة فقال انا لله وانا الیه راجعون فنزلت هذه
الایة قال الناصب خفضه الله اقول هذا لیس فی تفاسیر اهل السنة وان صح فهو من کبار اخواتها فی
عدم دلالة النص انتهی اقول بشان النزول علی الوجه الذی نقله المصنف مذکور فی تفسیر الثعلبی والنقاش وغیرهما
فانکاره هذا کسایر انکاراته الباردة الواردة فی مواضع شتی واما الاستدلال بالایة علی المطلوب ففی وجهین احدهما ان الاستدلال
بتوجیه الصلوات من الله تعالی الیهم وقد زعم اهل السنة ان توجیهها الی شخص بانفراده مخصوص بالمعصوم فیدل علی عصمته
وهو احد المطالب وثانیهما ان الاستدلال بالحصر کالاهتداء فیهم بقوله تعالی واولئک هم المهتدون ویؤیده قوله تعالی
انا هدیناه السبیل فی سورة هل اتی وقوله تعالی انما انت منذر ولکل قوم هاد کما مر فیدل علی الافضلیة وهذا
طلب اجزاء بعدی الی الحق احق ان یتبع امن لا یهدی الا ان یهدی فما لکم کیف تحکمون قال المصنف رفع الله
درجته الثانی والثمانون فی مسند احمد بن حنبل قال ابن عباس ما فی القران ایة الا وعلی راسها وقائدها
وشریفها واسیرها ولقد عاتب الله تعالی اصحاب محمد صلی الله علیه وآله فی القران وما ذکر علیا الا بخیر وعنه ما نزل فی احد
من کتاب الله ما نزل فی علی علیه السلام وعن مجاهد نزل فی علی علیه السلام سبعون ایة وعن ابن عباس ما انزل الله ایة وفیها یا ایها
الذین امنوا الا وعلی راسها واسیرها انتهی قال الناصب خفضه الله اقول هذه اخبار تدل علی
فضایل علی علیه السلام وکل ما ینقله من مسند احمد بن حنبل فهو یدل علی ان اهل السنة لا یالون جهدا فی ذکر فضایل
امیر المؤمنین ولو کان النص موجودا فی امامته لکان یروونه وینقلونه ولا یکتمونه فعلم انه لا نص هناک انتهی
اقول انما ذکر احمد بن حنبل واضرابه من اهل السنة تلک الفضایل باجراء الله تعالی ذلک علی لسانهم
ولسان اقلامهم من غیر ان یعرفوا ان الشیعة یتطرفون بذلک الی ترجیحه علی الخلفاء الثلثة وکان مقصودهم علی
ما قیل من تلک النقول امران دفع تهمة النصب الذی کانوا یجاهرون بها علی اوایل خلفاء بنی عباس حیث کانوا شیعة
فی الاعتقاد واظهار خلوص ما ذهبوا الیه من تصحیح خلافة الثلثة عن لوث العصبیة الجاهلیة وشوب الاغراض
والکدورات البشریة وهذا تزیین لما ضاق علیهم الخناق بذلک واستدل الشیعة بذلک علی افضلیته علیه السلام
اضطروا الی انکار المعقول وجوزوا تفضیل المفضول قال المصنف رفع الله درجته الثالث والثمانون
روی الحافظ محمد بن موسی الشیرازی من علماء الجمهور واستخرجه من التفاسیر الاثنی عشر عن ابن عباس فی قوله تعالی
فاسئلوا اهل الذکر قال هو محمد وعلی وفاطمة والحسن والحسین علیهم السلام هم اهل الذکر والعلم والعقل
والبیان وهم اهل بیت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائکة والله ما سمی المؤمن مؤمنا الا کرامة لامیر
المؤمنین علیه السلام ورواه سفیان الثوری عن السدی عن الحرث انتهی قال الناصب خفضه الله اقول لیس
هذا من روایات تفاسیر اهل السنة وهی اشیاء تدل علی فضیلة آل العبا وهذا امر لا ریب فیه ولا ینکرها

الا المنافق ولا یعتقدها الا المؤمن الخالص ولکن لا یثبت به النص انتهی اقول لا یخفی ان الحافظ المذکور من اعاظم
اهل السنة والتفاسیر التی استخرج منها من تفاسیرهم فالقول بان هذا لیس من روایات تفاسیر اهل السنة لا اصل
له وکانه انما انکر کون تلک التفاسیر من تفاسیر اهل السنة لانه تخیل لجهله ان مراده الائمة الاثنی عشر علیهم السلام لما
رای لفظ التفاسیر فی کلام المصنف مضافا الی اثنی عشر فتحرک عرق عصبیته وانتشر کذبه تاب الهرم الذی ادعاه المحرر فی
المختصر فتوهم ان تلک التفاسیر تفاسیر الائمة الاثنی عشر او الاثنی عشریة القائلین بامامة ذلک العشر ومن کرامات المصنف
قدس سره انه الجم بان سلمه هذا الناصب الجاهل بما یاتی به هذا الانکار تفصیل فیها بعد عنده کرمطالعة بعض
بعض الصحابة اسامی مؤلفی تلک التفاسیر لیعلم انهم من اهل السنة والجماعة ولا یبقی مجال الانکار والمناظرة واما وجه الاستدلال
بالایة فظاهر جدا لان من سماه الله تعالی باهل الذکر وامر سایر الامة بالسوال عنه لا یکون الا اماما قال المصنف
رفع الله درجته الرابع والثمانون عن الحافظ قوله تعالی عم یتساءلون عن النبأ العظیم باسناده الی السدی
رسول الله صلی الله علیه السلام انه ولایة علی یتساءلون عنها فی قبورهم فلا یبقی میت فی شرق ولا غرب ولا فی بر ولا بحر الا
ومنکر ونکیر یسألانه عن ولایة امیر المؤمنین بعد الموت یقولون للمیت من ربک وما دینک ومن نبیک ومن امامک
وعنه عن ابن مسعود قال وقعت الخلافة من الله تعالی لثلثة نفر ادم فی قوله انی جاعل فی الارض خلیفة وداود
یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض وامیر المؤمنین لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم داود وسلیمان
ولیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم یعنی الاسلام ولیبدلنهم من بعد خوفهم من اهل مکة امنا یعنی فی المدینة یعبدوننی
یعنی یوحدوننی ومن کفر بعد ذلک بولایة علی فاولئک هم الفاسقون یعنی العاصین لله ولرسوله وهذا کله نقله الجمهور
واشتهر عنهم وتواتر انتهی قال الناصب خفضه الله اقول ما ذکر ان المراد به علی علیه السلام فلا یصح علی قاعدة العربیة
والترکیب ویکون هکذا علی یتساءلون عن النبأ العظیم وانت تعلم ان هذا ترکیب فاسد واما ما ذکر من الروایة
فی القبر ولا یقطع علی صحته هذا فی الکتاب ولا السنة ولو کانت من السؤالات فی القبر لکان ینبغی ان یعلمنا
رسول الله ویتواتر واشتهر کما اشتهر باقی ارکان الاسلام واما ما نقل عن ابن مسعود انه قال وقعت الخلافة
من الله لثلثة ادم وداود وعلی فادم وداود فقد صرح باسمهما فی الخلافة فی القران واما ان یکون المراد
من قوله تعالی لیستخلفنهم علیا فغیر ظاهر ولا خبر صحیح یدل علی هذا بل الظاهر یشمل الخلفاء الاربع
وملوک العرب فی الاسلام فان ظاهر الایة ان الله وعد المؤمنین بان یجعلهم خلفاء الارض ویرفع
الملک عن کسری وقیصر ویورثه المؤمنین وهذا مضمون الایة وما فسره فی الایة فهو من باب التفسیر بالرای
وما ذکر ان کل الاشیاء التی ذکرها نقلها الجمهور واشتهر عنهم وتواتر فهذا کذب اظهر من کذب مسیلمة
الکذاب لان مراده من الجمهور اهل السنة والجماعة ولیس کل ما ذکر متواترا عند اهل السنة وکانه لا یعلم
معنی التواتر انتهی اقول لم یقل المصنف ان المراد به ومسمی لفظه هو علی علیه السلام لظهور انه حال ومجرور
لا علم وانما قال ان الایة نزلت فی علی علیه السلام ومراده ان المراد بالنبأ العظیم المذکور فیها هو علی علیه السلام وولایته

الشعر المشهور عن عمرو بن العاص وحسان بن ثابت في مناقبه عم كما اشار اليه النيشابوري في تفسيره حيث قال
النبأ العظيم القران واختلافهم فيه ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا وكهانة وقيل نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم
كانوا يقولون اما والذي يحدث وعجبوا ان جاءهم منذر منهم وقالت الشيعة هو علي كرم الله وجهه وقال القائل في
حقه شعر هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله وانقطع الخطاب انتهى ويؤيده ما رواه الحافظ المذكور
عن السدي عن علقمة انه قال خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو يقرأ عم
يتساءلون فاردت البراز فقال علي مكانك وخرج بنفسه وقال اتعرف النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون
قال لا قال والله انا النبأ العظيم الذي فيه اختلفتم وعني وفي ولايتي تنازعتم وعن ولايتي رجعتم بعد ما قبلتم وببغيكم
هلكتم بعد ما بسيفي نجوتم يوم غدير فقد علمتم قد علمتم ويوم القيمة تعلمون ما عملتم ثم علاه بسيفه ورمى
راسه ويده ثم قال عم ... ابى الله الا ان صعبين دارنا ودارهم ما لاح في الارض كوكب وحتى تموتوا وتموت ونموتا
وما لكم عن حومة الحرب مهرب واما ما ذكره الناصب من ان النزول في القران ولاية علي لم يثبت في الكتاب
والسنة فيكفي في رده وثبوت ذلك في الكتاب ما رواه حافظ اهل السنة في شان نزول الاية واما قوله لو كانت من
المنزلات في القران كان ينبغي ان يعلن رسول الله عليه السلام وتواتر واشتهر في الصحاب بان رسول الله عليه السلام
قد بين لنا ذلك في غدير خم عند نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي في شان ولاية علي عليه السلام
لما سبق من دلالته ودلالة غيره من الايات والاحاديث على امامة علي من اركان الدين وقد تواتر اشتهر في زمان
النبي عليه السلام وقبل استقرار شبهة الخلافة في قلوب الناس ثم منع تقليد السلف وايقاعهم الشبهة في قلوب الناس
سيما في زمان بني امية المبالغين في محو اثار اهل البيت عليهم السلام ومناقبهم عن تواترها عند جمهور اهل السنة
المقلدة للسلف الخائضين في غمرات الشبهة وبقي متواترا ومشهورا عند غيرهم وبالجملة شرط حصول العلم بالخبر
المتواتر ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب خبره بان يكون معتقدا نقيضه فان ارتسام الشبهة وغيرها
في الذهن واعتقاده هاله مانع من قبول الخبر والاصغاء اليه ومن هذا ورد قوله صلعم حبك الشيء يعمي ويصم
وبهذا الشرط يحصل الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى بلوغ التواتر بدعوى نبينا عليه الصلوة والسلام
النبوة وظهور المعجزة على يده موافقة لدعواه فان المانع لحصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفسه
ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابهم عن غير معجزة القران وسيعلم الناصب الشقي كل ذلك عند الموت وبعده
كما قال تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وقال وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما ما رواه
الم عن ابن مسعود فمع كونه منقولا من كتب المناقب لاهل السنة ما يدل على انه عم كلما ذكر الخلافة
اضافه الى نفسه واشار الى كونه من عند الله فقال في شان ادم اني جاعل في الارض خليفة وفي شان داود
انا جعلناك خليفة وفي حق هارون حكاية عن موسى هارون خليفتي في قومي فان سياق الاية يدل على انه
انما قال ذلك لما رمى المغيرة لكن من نظر هذه الايات والامامة عند اهل السنة تثبت باختيار الناس بل باختيار

رجل واحد كما مر تفصيله فلو لم يحمل الاية على خلافة علي واولاده عليهم السلام للزم خلف وعد الله تعالى وتحقيق الكلام
وتوضيح المرام يتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسير هذا المقام مع ايراد ما سنح لنا من الرد والالزام فنقول
قال ان الاية دلت على امامة الائمة الاربعة وذلك لانه تعالى وعد الذين امنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان
محمد صلى الله عليه واله وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن دينهم
المرتضى وان يبدلهم بعد الخوف امنا ومعلوم ان المراد بهذا الوعد بعد الرسول لان الاستخلاف غيره لا يكون
الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا الاستخلاف طريقة الامامة ومعلوم ان هذا
الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر وعثمان لان في ايامهم كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور
الدين والامن ولم يحصل ذلك في ايام علي فان قيل الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي حصول الخلافة لكل من امن
وعمل صالحا ولم يكن الامر كذلك نزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله ليستخلفنهم هو انه تعالى يسكنهم
في الارض ويمكنهم من التصرف ولا خلافة الله وما يدل على انه لا يجوز حمله على خلافة الله ان من مذهبكم انه عم
لم يستخلف احدا وروي عن علي انه قال اترككم كما ترككم رسول الله نزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه علي
والواحد قد يعبر عنه بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر قال في حق علي
والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلنا عنه ولكن نحمله على الائمة الاثنى عشر والجواب
عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على ان المراد من هذا الخطاب بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف
بالمعنى الذي ذكرتموه حاصل لجميع الخلق فالمذكور هيهنا في معرض البشارة ينبغي ان يكون مغايرا له واما قوله تعالى
كما استخلف الذين من قبلهم فالذين كانوا قبلهم قد كانوا خلفاء تارة بسبب النبوة واخرى بسبب الامامة والخلافة حاصلة
حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه وان كان من مذهبنا انه عم لم يستخلف احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف
بذكر الوصف والامر بالاختيار فلا يمتنع في هؤلاء الائمة انه تعالى استخلفهم وان الرسول استخلفهم وعلى هذا الوجه قالوا
في ابي بكر خليفة رسول الله فالذي قيل انه عم لم يستخلف اريد به على وجه التعيين واذا قيل استخلف فالمراد منه على
طريقة الوصف والامر بالاختيار وعن الرابع ان حمل الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل وعن الخامس
باطل بوجهين احدهما ان قوله منكم يدل على ان هذا الخطاب كان مع الحاضرين وهؤلاء الائمة ما كانوا
حاضرين الثاني انه عم وعدهم القوة والشوكة والنفاذ في الحكم ولم يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا صحة امامة
الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر وعثمان وبطلان قول الخوارج الطاعنين على عثمان
وعلي انتهى كلامه ... وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما اجاب به عن الاول
مردود بان كلمة من التبعيضية في الاية انما يقتضي كون الذين امنوا وعملوا الصالحات بعض الناس المكلفين
لا كون الموعود بالاستخلاف بعض الذين امنوا وعملوا الصالحات فظاهر الاية يقتضي استخلاف كل من امن
وعمل صالحا كما ذكره المعترض واما ثانيا فلان ما اجاب به عن الثاني مدفوع بان كون الاستخلاف بالمعنى الذي

ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلق ممنوع لان المعترض فسر الخلافة المقابلة للخلافة الالهية بالسكون في الارض
والتصرف فيها معا واراد بالتصرف في الارض التصرف الحاصل بها للملوك المتصرفين في بعض الاقطار والاقاليم والبلاد
بلا حصول شرايط الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل لجميع الخلق وهو ظاهر جدا واما ما ذكره مما حاصله
ان الخلفاء الذين اشار اليهم سبحانه وتعالى بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا خلفاء بطريق النبوة والامامة
فتشبيه من تاخر عنهم بهم يقتضي كونهم خلفاء ايضا باحد ذينك الوجهين فهو تشكيك سهل ومغالطة ظاهرة لان
من يقول بجواز حمل الخلافة في جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كذا يقول بحملها على ذلك في جانب المشبه به ايضا
لظهور ان قبل بعثة نبينا خلفاء انبياء وائمة كذلك كانوا خلفاء مجازية صالحون في دينهم واما ثالثا فلان ما اجاب
به عن الثالث مدخول بان الامة على قولين ان الخلافة بالنص دون الاختيار وبالاختيار دون النص
والذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من الله تعالى ورسوله قالوا ان الخليفة هو علي واولاده عليهم السلام
والذين قالوا بالاختيار قالوا بصحة خلافة الصحابة فالقول بالنص مجملا ومعينا في حق غير علي يكون ثالثا
خارقا للاجماع واختيارها من الرازي هربا عن الالزام مع ان هذا التاويل مما يابى عنه ظاهر ما رواه مسلم في اول
سطا عن ابي بكر عن عمر انه قال ان لم استخلف فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف
ووجه الاباء ان النفي والاثبات في كلامه يقتضيان ورودهما على موضع واحد كما لا يخفى وايضا قال نعم كما استخلف
الذين من قبلهم ومن المعلوم ان الذين استخلفوا من قبل كآدم وداود وهارون عليهم السلام انما كان خلافتهم على النص
والتعيين من الله تعالى لا على طريق الاختيار من الامة فيما اختيار جماعة منهم لواحد على التعيين تارة واختيار واحد منهم
لواحد معين مرة واختيار واحد منهم لواحد غير معين من ستة نفر على طريقة الشورى اخرى وايضا لما كان اراء
الناس مختلفة فالغالب ان يكون اختيارهم حمية النفس والنزاع كما صرح به الشيخ ابو علي قدس سره في الهيات
الشفاء فكيف يفوض الله تعالى ذلك الى اختيار لا ائمة وقال الغزالي في منهاج العابدين واما التفويض فتامل فيه
اصلين احدهما انك تعلم ان الاختيار لا يصلح الا لمن كان عالما بالامور بجميع جهاتها باطنها وظاهرها حالها وعاقبتها
والا فلا يامن ان يختار الفساد والهلاك على ما فيه الخير والصلاح الا ترى انك لو قلت لبدوي او قروي انقد
لي هذه الدراهم وميز بين جيدها ورديها فانه لا يهتدي لذلك ولو قلت لصيرفي خبير بصير فربما نقد ايضا
فلانا من الاباء نعرضها على المحك في الخبير الذهب والفضة وما فيهما من الخواص والاسرار وهذا العلم المحيط بجميع
الاشياء من جميع الوجوه لا يصلح الا الله رب العالمين وحده لا شريك له فلذلك قال وربك يخلق ما يشاء
ويختار ما كان لهم الخيرة انتهى مقاله ومن اللطايف ان الاية المذكورة على ما ذكره ارباب الكشاف والقاضي
البيضاوي وغيرهما قد نزلت في شان قريش لاجل انهم لم يروا رسالة الله لايقا بحضرة الرسول صلى الله وسلم
عليه وكانوا يقولون لولا انزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فرد الله تعالى عليهم بان اختيار الرسل واولي
الامر في الدين انما يكون من جانبه تعالى لانه عالم بمصالح العباد وليس لاختيار العباد فيها مدخل واعتبار لعدم علمهم

بالصلاح والفساد وكيف يمكن اعتبار اختيار احاد الامة في باب الامامة مع ان الكتاب والسنة ناطقان بان جماعة الانبياء
الذين كانوا ناظرين بنور النبوة وبصيرة الرسالة مؤيدين بالمكاشفة الالهية ومخالطة الملائكة اختاروا بعض قومهم
بعد الاختبار والتجربة والتصفية نظرا الى ظاهر الامر ذلك الاختيار ثم تبين ان الصواب كان خلافه فمن ذلك ان يعقوب
كبار اولاده لحفظ ولده يوسف عم وقد ظهر ضرره آخرا وكذا اختار موسى عم عن الوف من قومه سبعين رجلا من قومه لميقات
ربه فلما حضروا ذلك المقام قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وآل الامر الى ان ظهر على موسى عم انهم كانوا سفهاء فقال
اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ومن المتفق عليه ان نبينا عليه السلام اختار وليد بن عقبة للارسال الى بني المصطلق لاجل
اخذ الصدقات وكان بينه وبينهم احنة وعداوة فلما قرب من ديارهم وسمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله عليه السلام
فحسبهم مقاتليه فرجع وقال للنبي عليه السلام انهم ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم رسول الله بانفاذ جيش لقتال هؤلاء
القوم فانزل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم
نادمين وايضا من المتفق عليه ان النبي عليه السلام اختار خالد بن الوليد وبعثه لاصلاح حال بني جذيمة اليهم وهو
قد قتل جمعا كثيرا منهم بسبب عداوة وضغن كان في قلبه منهم من ايام الجاهلية حتى ارسل صلوات الله عليه عليا في اثره
لاستدراك حالهم وتسليتهم وقال صلوات الله في ذلك المقام اللهم اني ابرء اليك مما فعل خالد وكذا ذكر القوم في كتبهم
ان النبي عليه السلام اختار ابو بكر واعطاه الراية في يوم خيبر فرجع منهزما وفي رواية ان بعد فرار ابي بكر اختار عمر وهو
اختار الفرار على القرار حتى فتح الله على يد كرار غير فرار ولا يخفى على العاقل المنصف انه اذا كان الانبياء عليهم السلام
مع كمال عصمتهم وفضلهم وتاييدهم من عند الله قد حصل لهم ضرر الاختيار في كثير من الامور فكيف يمكن الاعتماد
على اختيار جماعة من الصحابة في بواطن امور الدين مع ظهور انهم لم يكونوا الا على الظاهر اكثر الامور محتجين بل كان من كان في
زعمهم جهدهم اقل فقها وفهما من نقصان العقل والدين واما رابعا فلان ما ذكره من ان حمل الواحد على الجمع خلاف
الاصل مقدوح بان العدول عن الاصل اذا دل الدليل على خلافه جائز بل واجب كما في المتشابهات وغيرها والدليل
هنا عدم صلاحية غير علي للخلافة الالهية كما علم سابقا وايضا ارتكاب تجوز حمل الجمع على الواحد معارض بما
ارتكبتم من تجوز حمل الخلافة على الخلافة الثابتة باختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله و
رسوله فافهم واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب عن الخامس اولا مزيف بانه ان اراد انه لم يحصل لهؤلاء الائمة لم يكن حاصل
عند نزول الاية فكفى به ظاهر الحضور حضور علي ثم الحسن والحسين عليهما السلام ايضا وان اراد انهم لم يكونوا حاضرين
فلم يكن الخطاب لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه توجيه الكلام الى الحاضرين اصالة والى الغائبين والمعدومين تبعا كما
تقرر في الاصول ان قيل ان نفس الخطاب وان كان شاملا للغائبين والمعدومين في زمان النزول لكن التمكين
من الدين وتبديل الخوف بالامن لم يحصل لاكثر هؤلاء الائمة الذين لم يكونوا حاضرين عند النزول قلت الخلافة
الالهية لا يستدعي التمكين من الدين كما علم ذلك من حال كثير من الانبياء عليهم السلام وكذا الكلام في تبديل الخوف
بالامن ويشهد قوله تعالى حاكيا عن موسى ففررت منكم لما خفتكم على ان تبديل الخوف بالامن لم يحصل في زمن الخلفاء

الثالثة ايضا على حقية اجر الله تعالى عنه بقوله يعبدونني لا يشركون بي شيئا فان تبديل الخوف بالامن بهذا المعنى لم
في زمان الصحابة الا في بعض المواضع بل لم يحصل الامن مطلقا في شيء من المواضع سيما في البادية لجميع آحاد
المسلمين كيف وقد قتل في زمان ابي بكر من خف واشباههم من المسلمين الذين اتهموهم بالردة واضرموا النار
على باب اهل البيت لاجل اخذ البيعة عنهم واخذوا فدك غصبا الى غير ذلك وكذا في زمان عمر وعثمان كما لا يخفى على من
تامل في مطاعنهم الاتية واما ثانيا فلان ما ذكره ثانيا مخدوش بان وعد القوة والشوكة لا يقتضي حصوله في جميع
بل يكفي حصوله في بعضهم لان قوة بعضهم في الدين في قوة الباقي كما مر عن النيشابوري في تفسير قوله تعالى من يرتد منكم
عن دينه فسوف يأتي الله بقوم الاية حيث قال ان محاربة من دان بدين الاوائل قائم بل نقول ان قوله منكم وانكم
تقتضي ان يكون الخطاب مع الحاضرين لكن لا يقتضي ان يكون وعد الاستخلاف والتمكين بحصول ذلك لانفسهم بل يكفي في
انجاز الوعد حصوله لبعض ذريتهم مثلا وذلك كما يقول السلطان لبعض اهل عسكره بانه لو جاهدتم عسكر عدوه وقاتلتموهم
قبل ان يعطي اولاده شيئا من الايالة والامارة هذا والحق كما صرح به اصحابنا وقرره بعض الثقة عن طريق اهل البيت عليهم السلام
ان المراد بهذا الخليفة هو مهدي اهل البيت عليهم السلام لا جميع الامة ولا الخلفاء الثلثة بناء منهم على فتح بلاد العرب
وبعض بلاد العجم في زمانهم كما اشار اليه الناصب هاهنا بقوله وبنزع الملك من كسرى وقيصر لا يلائم بناء على ما احتج
به المصنف هاهنا انما من رواية ابن مسعود المروية من طرق اهل السنة وانما قلنا ذلك لان الظاهر من قوله تعالى في الارض
مشارق الارض ومغاربها وتمكين الدين وتبديل الخوف بالامن على الوجه الذي ذكر في الاية على وجه الاطراد انما يحصل
لمهدي الامة الموعود المنتظر الذي قال فيه النبي عليه السلام لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم
حتى يخرج رجل من ولدي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما نور الله عيوننا
بنور لقائه وجعلنا من المجاهدين تحت لوائه رجعنا الى تتمة كلام الناصب فنقول ان قوله وليس كلما
ذكر متواترا عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر مردود بان مراد المصنف قدس سره من المتواتر هاهنا المتواتر معنى
لا لفظا كما سنحقق الكلام فيه بعيد ذلك ان شاء الله تعالى لكن هذا الناصب الجاهل لا يعلم من التواتر الا التواتر لفظا والله اعلم
قال المصنف رفع الله درجته واما السنة فالاخبار المتواترة عن النبي عليه السلام الدالة على امامته عليه السلام وهي
اكثر من ان تحصى وقد صنف الجمهور واصحابنا في ذلك واكثروا ولنقتصر هاهنا على القليل لان الكثير غير متناه وهي الاخبار
الاول ما رواه احمد بن حنبل في مسنده قال قال رسول الله عليه السلام كنت انا وعلي بن ابي طالب نورا
بين يدي الله قبل ان يخلق ادم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله ادم قسم ذلك النور جزئين فجزء انا وجزء علي وفي
حديث اخر رواه ابن المغازلي الشافعي فلما خلق الله ادم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل في شيء واحد حتى افترقا
في صلب عبد المطلب ففي النبوة وفي علي الخلافة وفي خبر رواه ابن المغازلي عن جابر في اخره حتى قسمها جزئين
جزء في صلب عبد الله وجزء في صلب ابي طالب فاخرجني نبيا واخرج عليا وصيا انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ذكر ابن الجوزي هذا الحديث بعينه في كتاب الموضوعات في طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله

وجدت بروه احمد بن حنبل نقلا
من كتاب فضائل الصحابة
بعينه في الرياض

عليه السلام والمتهم به في الطريق الاول محمد بن خلف المروزي قال يحيى بن معين كذاب وقال الدارقطني متروك
وفي الطريق الثاني المتهم به جعفر بن احمد وكان رافضيا وقال ابو سعيد بن يونس كان رافضيا كذابا يضع الحديث
في مثالب اصحاب رسول الله عليه السلام والنسبة الى مسند احمد باطل فيرده واما ما ذكره ان الاخبار متواترة عن
النبي عليه السلام على امامته فهو غير مسلم لان معنى المتواتر ان يبلغ عدد الرواة حدا لا يمكن للعقل ان يحكم بتواطئهم
على الكذب ثم نقول اتفق الجميع انه ليس لنا حديث متواتر الا قوله صلعم من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
فهذا الحديث في كل عصر رواه جماعة يحكم العقل على امتناع تواطئهم على الكذب وبعضهم الحق حديث البينة على
المدعي واليمين على من انكر بالمتواتر فكيف هذا المبتدع الجاهل بالحديث والاخبار بل بكل شيء حتى انه يدعي معارضة
كتابه وخرافاته الجواب لسقوطه عن مرتبة المعارضة لا غلط الدرجة في سائر العلوم معقولها ومنقولها اصولها
وفروعها ولكن انتجت سفالته فصرت بحكم بان المنقول في مسند احمد متواتر واحمد بن حنبل قد صح في مسنده
الضعيف والمنكر لانه مسند لا صحيح وهو لا يعرف المسند الا الصحيح ولا يفرق بين الغث والسمين والمعارك رجل مجهول
لا يعرفه احد لم يعده احد من العلماء من جملة المصنفين والمحدثين والعجب ان هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جامع
اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواة ولا علماء مجتهدون مستخرجون للاخبار فهو في اثبات ما يدعيه
عيال على كتب اهل السنة فاذا صار كذلك فلم لا يروي عن كتب الصحاح فهو يترك المنقولات في الصحاح بل يطعن فيها ويذكر
المناكير والضعفاء والمجهولات من جملة مجهولة منكرة ويجعله سندا لمذهبه الباطل الفاسد وهذا عين التعصب والتخبط
ثم ما ذكر من التواتر فان ادعى انها متواترة عند اهل السنة والجماعة فقد بينا بطلانه وانه ليس حديث متواتر عندنا الا
ما ذكرناه وان ادعى التواتر عند الشيعة والروافض فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول
الى هذا العصر ما بلغ حد الكثرة والاستفاضة فضلا عن حد التواتر فلا يمكن لهم دعوى التواتر في ان يدعي كان رواته
من الاخبار في هذا الباب اكثرها ضعيف وموضوع فلا يصح له الاستدلال به ولكن نذكر ما اورده ابنا ونتكلم على كل خبر بما هو
الحق فيه انتهى اقول حديث اتحاد النور بل اخوتهما من النور عند اهل الطريقة من العلماء الذين يريدون ان
يطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فانا قد اريناك مرارا كذب هذا الناصب الشقي وتحريفه للكتاب
والسنة وافتراءه على الكتب ومصنفيها ترويجا لامره وخروجا عن عهدة ما التزمه وقد صرح فيه من ابطال ما في هذا الكتاب
المستطاب فان الحكم بوضع هذا الحديث او ضعفه لم يوجد في كتب المتأخرين من اهل السنة كمختصر الفيروزابادي والمقاصد
الحسنة للسخاوي وكتاب اللآلي للسيوطي وكتاب الذيل له وكتاب الوجيز له وموضوعات الصغاني فانه الى
ابن الجوزي لا يلزمه الاتباع بعد ظهور صحة النقل وبعد تسليم ظهوره لا يلتفت اليه هاهنا من وجهين احدهما ان الحديث
مما اتفق على نقله الفريقان ومرجح واحد منهما له لا يعاد لروايتهما له سيما وقد صرح السخاوي في شرح الرسالة الجزرية
الجزرية في اصول الحديث بان المعتمد ليس في مسند احمد حديث موضوع وهذا القدر كاف فيما نحن فيه والثاني
ان ابن الجوزي متهم عند اصحابه بالمجازفة في الحكم بالوضع حتى الاحتمال فهو عند الشيعة اولى بذلك خصوصا

في مناقب علي ع وقال جلال الدين السيوطي في كتابه ... قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات اخرج الضعيف بل ومن الحسان
ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح وقد ... في وجيزه نقلهما من حديث وقال الاسيل الى ادراجه في
الموضوعات فمنها حديث في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري رواية حماد بن شاكر واحاديث في بقية الصحاح والسنن
ونقل فيه عن احمد بن المحلاة قال ومما لم يصب فيه ابن الجوزي اطلاقه الوضع لكلام قائل في بعض رواته فلان ضعيف
وليس بقوي او لين فحكم بوضعه من غير شاهد عقل ونقل ومخالفة كتاب وسنة او اجماع وهذا عدوان
ومجازفة انتهى وكذا الكلام في يحيى بن معين فانه كان امرا ناصبيا طاعنا في كل من استشم منه رائحة من محبة اهل البيت
قال الفخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي انه يحيى كان ينسب الشافعي الى التشيع وكان شديد
الحسد له وكان يلوم احمد بن حنبل على تعظيمه وكان احمد يلومه على ذلك الحسد وقد طعن فيه يحيى بكثرة طعنه في
الناس فقال الشاعر شعر لابن معين في الرجال وقيعه سيسال عنها والمليك شهيد فان يك صدقا فهي لا شك غيبة وان يك
زورا فالقصاص شديد انتهى هذا مع ما علم من دأب اهل السنة انهم اذا اظهر احد من الشيعة عليهم حديثا يدل على خلافة
امير المؤمنين ع او افضليته او طعن احد من الصحابة الثلاثة ... في كتب اسلافهم ... اخذوا في جرح بعض رجاله
او تاويله او تخصيصه الى غير ذلك من التصرفات كما مر واما ما ذكره من ان الحديث المتواتر منحصر عند جميع المحدثين في
واحد او اثنين فذلك لو سلم انما هو في الحديث المتواتر لفظا دون المتواتر معنى والملم انما ادعى تواتر الحديث المذكور معنى
وهو عبارة عن اخبار جماعة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة يشترك في معنى كلي وان كان
كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فانه يكون ذلك الكلي المشترك متواترا لغرض اخبارهم عن جزئيات المشتملة عليه
بالتضمن والالتزام مثال الاول لو اخبر واحد بان حاتما اعطى مائة دينارا واخر بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى فرسا وهلم
جرا فان القدر المشترك هو الاعطاء ... وهو المعبر عنه بالسخاوة لوجوده في الكل والسخاوة التي هي مطلق الاعطاء
المعبر عنه لكل من الاعطاءات الجزئية وهذا النحب الظاهر الا ان السخاوة كما هو المشهور كيفية نفسانية هي مبدأ ذلك
الاعطاء ومثال الثاني الاخبار المتضمنة وقائع حضرة امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع في حروبه من انه هزم الشجعان في
خيبر وقتل عمرو بن عبد ود في وقعة الخندق وقد عجز عنه جميع الحاضرين ولم يقدموا على مبارزته وهو اولى من ... سن
انتهى عشرة ... فضربه ضربة بعد المحاولة والمنازلة العظيمتين وقال النبي عليه الصلاة والسلام لضربة علي يوم الخندق
تعدل عبادة الثقلين ودخل على المسلمين ... ذلك اليوم ... فانها يفيد العلم بالقدر
المشترك الذي هو الشجاعة وهو امر لازم وهو ظاهر والحاصل ان الخبر اذا بلغ حد التواتر ولكن اختلفت اخبارهم
بالوقايع التي اخبروا بها مع اشتراكها في معنى جرى قدر مشترك بينهما فالكل يخبرون عن ذلك المشترك ضرورة اخبارهم عن
جزئيات المشتملة عليه بالتضمن كما في الاول او المستلزمة له كما في الثاني ومعنى تواتر قدر المشترك ان العلم القطعي يحصل
من مجموعها بطريق العادة فاحفظ هذا ونظير ما نحن فيه ما قال ابن حجر الناصب في صواعقه من ان الحديث الذي
خرجه الشيخان عن ابي موسى الاشعري في مرض موت النبي صلوات الله عليه من قوله مروا ابا بكر فليصل بالناس الخ

حديث متواتر فانه ورد من حديث عائشة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن زمعة وابي سعيد الخ فتدبر
واما ما ذكره من انحطاط درجة الملم في سائر العلوم عن درجة معاصريه في ذلك وقد قيل انما يعرف ذا الفضل
ذووه ولا يخفى على من تامل في التواريخ المتعلقة بالسلطان الفاضل السعيد اولجايتو محمد خدابنده
انار الله برهانه ان زمانه كان اكثر زينة للاولياء والعلماء والحكماء والفقهاء وكان المعاصر للملم العلامة خلق كثير منهم
الدين عمر الكاتبي القزويني والقاضي البيضاوي والعلامة الشيرازي والحكيم احمد بن محمد الكيشي والمولوي الفاضل
نجم الدين محمد المحقق الشوشتري والقاضي نظام الدين عبد الملك المراغي والسيد ركن الدين الموصلي ومولانا صدر جهان
البخاري وغيرهم من مشاهير الحكماء والمتكلمين الذين جرى بينهم مناظرة فظهر له حقية مذهبه الى ان اختار
السلطان مع كثير من اهل زمانه مذهب الامامية على التفضيل المشهور المسطور في سير الجمهور فالقول
بانحطاط درجة مثل هذا العلم العلامة الذي سلم علو درجته مثل هذه العلماء الاعلام ازراء بجلالة
قدرهم مع ظهور ان هذا الناصب الشقي الفضول لا يصل الى غاشيتهم وبالجملة ما اتى به من القول بنقص
درجة الملم العلامة كلام ساقط قد كفى مؤنة الرد عليه شيوع صيت كماله بين الجمهور وظهور نقصه امثاله كالنور
على قلل الظهور ولا لوم على هذا القاصر الشقي في المنع والانكار المذكور لان ذلك من عوائد الشهرة مع اهل الجهل والغرور
واما قوله وهو لا يعرف المسند للتصحيح فكلام سقيم والصحيح ان الناصب لم يعرف من التصحيح الا اسماء سولفه
بالصحيح ولو سمي جميع المسندات والمرسلات بالصحيح لا يشترك الكل عنده في الصحة ومن اين علم ان البخاري
ومسلما قد اتيا بما شرطاه من اسباب الصحة وقدروا على تمييز رواة الصحيح عن رواة الضعيف وان احدا منهم لم يمنع
ذلك ولم لا يجوز ان يكون اخرج مرجح مسلم وروى عنه احد مثلا ثابتا عنده كما قيل مثله في جواب من عاب
مسلما بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين فقد نقل النووي في ذلك عن ابن الصلاح وجوها
من الجواب منها ان ذلك يمكن ان يكون فيمن هو ضعيف عند غيره ثقة عنده ولا يقال الجرح مقدم على
التعديل لان ذلك فيما اذا كان الجرح ثابتا مفسر السبب والا فلا يقبل الجرح اذا لم يكن كذلك وقد قال الامام ابو بكر احمد
بن ثابت الخطيب البغدادي وغيره ما احتج به البخاري ومسلم وابو داود من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول
على انه لم يثبت الطعن المؤثر مفسر السبب انتهى ومما يناسب التنبيه في هذا المقام ان اعتقادهم لصحة جميع ما في
جامعي البخاري ومسلم ناش عن محض التعصب والخرافة يدل على ذلك ما ذكره ابن حجر العسقلاني في مقدمة شرحه
على البخاري في الفصل التاسع في سياق اسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب حيث قال ينبغي ان يعلم ان
تخريج صاحب الصحيح لاي راو كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما ما انضاف الى
ذلك من اطلاق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين وهذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه في الصحيح
فهو بمثابة اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما انتهى ووجه الخرافة فيه ظاهر لانه لما ادعى البخاري جمع الاحاد
الصحاح في كتابه وسمى هو كتابه بالصحيح لزم الجمهور بذلك الاطلاق والتسمية عرفا وعادة وان كان ما فيه سقيما فان الغرض

فيجري بان واحداً مشار اليه اسمي حبشة الزنجي مثلاً الكافور وافقه الجمهور في ذلك الاطلاق ويعنون به مع علمهم بالضرورة

نسبة الشي باسم ضده وهذا اقوى مقوما اهل السنة مع حكمهم بحرمة علم المنطق واقسام حكمة الفلاسفة وحكمهم بكفرهم

بعتبر وضاهي كتاب الشفاء والنجاة لابي علي بن سينا بذينك الاسمين لا بالمرض والهلاك ونحوهما فلا دلالة في تعبير

الجمهور عن كتاب البخاري بالصحيح على تعديل من ذكر فيه من الرواة وما ذكرناه من ان البخاري نفسه سمى كتابه بالصحيح

امر واضح قد سبق من هذا الشيخ التصريح به حيث قال في اوايل المقدمة ان المؤلف التزم فيه الصحة وانه لا يورد فيه الا

حديثا صحيحا هذا اصل موضوعه وهو مستفاد من تسميته اياه بالجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم وسننه واياميه ومما نقلناه عنه من رواية الائمة عنه صريحا ثم قال بعد وتيجي في ايضاح ذلك مجاح هم

مزيد بيان في شرح البحث الخامس انشاء الله تعالى واما قوله والمغازلي رجل مجهول لا يعرفه احد ولم يعتد احد من العلماء من

المصنفين والمحدثين فان ابن المغازلي هو مؤلف كتاب المناقب ابو الحسن الفقيه الشافعي الواسطي الذي يعرفه من تاخرى

المحدثين ابن حجر المتاخر الشافعي وينقل عنه في كتابه المسمى بالصواعق المحرقة عند ذكر الاية السادسة من الايات الواردة في فضايل

اهل بيت النبي عليه الصلوة والسلام فطرق الداعي به الى الحكم بجهالة ابن المغازلي انما هو جهله او تجاهله الناشي من تعصبه

التجاهلية واما قوله والعجب ان هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جامع اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب

ولا رواية ولا علماء مجتهدون الخ فمن اعجب العجاب الذي تصدى به خدعة العوام الطعم ان الشيعة انما يحتجون

على اهل السنة باحاديثهم لكونه اتم في الالزام واقوى في الافحام والا فلهم في الحديث ما هو اضعاف الصحاح الستة لاهل

السنة كجامع الكافي للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتابي التهذيب والاستبصار للشيخ النحرير ابي جعفر

الطوسي وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه رحمهم الله وغيرها من الكتب المحتوية للاحاديث

الصحيحة والحسنة والموثقة المروية من طرق اهل البيت عليهم السلام وقد ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل جماعة

من اكابر مصنفي الامامية كما مر والحق ما علم الله قدس سره ان الخصم وهم اهل السنة لا يتلقون احاديث الشيعة بالقبول

عنادا وتحاملا بادر الى الاحتجاج عليهم باحاديثهم ورواياتهم لانه اوكد في الالزام كما ذكرنا وكما قال والدي قدس الله روحه

رباعية خواهي كه شود خصم تو عاجز ز سخن مي بند بكار قول پيران كهن خصم ار سخني زجهل گويد مشنو ملزم اگر شوي بحجتهاي

خود ش ملزم كن وكان هذا الناصب الجاهل لم يعرف معنى البحث الالزامي والتحقيق ومقام استعمالها وهذا غاية الجهل

والعدل عن رتبة ارباب التحصيل كما لا يخفى على المحصل واما قوله فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل

عصر من العصر الاول الى هذا العصر لم يبلغ حد الكثرة والاستفاضة الخ فغيه اولا ان ذلك الكل الذي تمسك بعلمهم المتعين باهل

السنة الجهال الذين قال الراقم شعر تكلم لا خير في كلام فلعنة الله على الكل فلا يصير علمهم حجة على غيرهم وثانيا

ان تنبيه لبلوغ الشيعة حد التواتر في عصر من الاعصار عناد محض وكذب بحث بدل عليه حال بلدان الشيعة

كالناصلين من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار وتوون مما لم يوجد فيها قط غير الشيعة

فضلا عن البلاد المشتركة ويشهد ايضا بخلافه عبارات اصحابه منها ما ذكره الذهبي الشافعي في اول كتاب ميزان الاعتدال

في احوال الرجال حيث ذكر ابان بن تغلب من انه شيعي صلب لكنه صدوق فيصدقه لنا وبدعته له وقال احمد بن حنبل

وابن معين وابو حاتم انه ثقة وذكره ابن عدي وقال انه كان غاليا في التشيع ثم قال ان قيل كيف يحكم بثقة المبتدع

مع ان العدالة المنافية للبدعة ماخوذة في تعريف الثقة قلنا الغلو في التشيع والتشيع بلا غلو كان

كثيرا في التابعين وتبع التابعين مع انهم كلهم كانوا من اهل الدين والصدق والورع فلو رد حديث هؤلاء

مع كثرتهم لضاع كثير من الاثار النبوية وهذا مفسدة ظاهرة انتهى كلامه ووجه شهادته على ما ذكرناه ظاهر

ومنها ما ذكره ابن اثير الجزري في شرح كتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة في الاسلام

الذي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد ومذهب الامامية وقال

ابن مجدد مذهب الامامية على راس المائة الثانية هو الامام علي بن موسى الرضا وعلى راس المائة الثالثة محمد بن يعقوب

الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها ما قال الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي الشافعي في احوال سنة

ثلث عشر واربعمائة من تاريخه توفي فيه ابن المعلم شيخ الروافض والمصنف لهم والحامي عن حوزتهم وكان مجلسه يحضره

خلق من العلماء من ساير الطوايف وكان من جملة تلامذته الشريف المرتضى الخ وقال اليافعي في تاريخه توفي فيها

عالم الشيعة وامام الرافضة صاحب التصانيف الكثيرة المعروف بالمفيد وبابن المعلم ايضا البارع في الكلام والجدل

والفقه وكان يناظر كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية وكان كثير الصدقات عظيم الخشوع كثير الصلوة والصوم

خشن اللباس وكان عضد الدولة ربما زار الشيخ المفيد وعاش ستا وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف وكانت يوم

وفاته مشهورة وشيعه ثمانون الف من الرافضة والشيعة واراح الله منه انتهى ومنها انه قال صدر العلماء

الامير صدر الدين محمد الشيرازي في اوايل حاشيته الجديدة على الشرح الجديد للتجريد عند تحقيق صيغة افعل التفضيل

في قول المحقق قدس سره وعلى اكرم احبابه ما هذه عبارته اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل

السنة الى ان ابا بكر افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه سنذكرها في موضعها ويتوجه على ذلك ان غيره ليس افضل منه ومنعوا الاطلاق

الا فضل على غيره منهم وذهب الشيعة الى ان علياً عم افضلهم واثبتوا ذلك بالوجوه من الدلايل ويتوجه على ذلك ان غيره من

الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد من الصحابة غيره واشتهر هذا الخلاف والمراء بينهما وفي كل من

الطايفتين علماء كبار عارفون باللغة حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظنه هذا القائل لصح ان يكون كل واحد منهما

افضل من الاخر ولم يتميز هذا الخلاف والمراء والنزاع وكيف يجوز ان يكون معناها ذلك ولم يتنبه له احد من هذه

الجماعات الكثيرة ويبقى الخلاف والنزاع والنزاع المذكور بين الطايفتين قريبا من تسعمائة سنة انتهى كلامه ومنها

ما طويناه على غره حذرا من الاطناب المفضي الى الاسهاب قال المصنف رفع الله درجته الثاني من مسند

احمد لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين جمع النبي عليه السلام من اهل بيته ثلثين فاكلوا وشربوا ثلث ايام قال لهم من

يضمن عني ديني ومواعيدي ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال علي عم انا فقال انت ورواه الثعلبي

في تفسيره بعد ثلث مرات وفي كل مرة يسكت القوم غير علي عم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا

الحديث ذكره ابن الجوزي في قصة طويلة وبه ليس يكون خليفتي وهذا من صنعة ابن وضع مشايخ من
شيوخ الرفض واهل التهمة والافتراء وفي مسند احمد بن حنبل لفظ ويكون خليفتي غير موجود بل هو من الحاقات الرفضة
وهذان الكتابان اليوم موجودان وهم لا يبالون من تهمة الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة
وهو من فضائل امير المؤمنين كرم الله وجهه حيث اقبل اذ الناس ادبروا واقدم اذ الناس احجم وفضله الله اكثر من ان يحتج
سلام الله نشره مرة بعد اخرى انتهى اقول بل حذف خليفتي خلف باطل من اباطيل الناصب فان هذا
الحديث انه ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات فقد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي به للحديث بذلك لا بان لفظ
خليفتي غير موجود فيه وان ذكره في كتاب آخر لابن الجوزي فكان ينبغي ان يذكره لذلك الكتاب حتى يرجع اليه في تحقيق
ذلك وحيث ابهم الكلام فيه فكله دل على اختراعه واضطرابه وكيف يكون من الموضوعات مع ما مر نقلا عن الخوارزمي
انه قال الثعلبي في مسند احمد شيء من الموضوع وقوله وهذان الكتابان موجودان مسلم لكن الظاهر انه لم يكن احمد
في البلاد الذي قصده الناصب ترويج زيفه الكاسد على اهلها حتى يلاحظوا ما اورا الشريعة ما اطمئن قلبه بانهم يكشفون تحريفه
نقله حرصا على محو فضائل امير المؤمنين ثم على جميع اولياء الناصب الى مسند احمد وتفسير الثعلبي حتى يتحقق انه لغاية التعصب
والاضطراب تمرس بالافتراء في الجواب وايضا قوله ثم يحجم ويؤمن يكفي في ثبوت المدعى لان الظاهر انه بكسر الدال
لا بفتحها اذ لم يكن عليه دين بقي عليه الى حين وفاته لما روي انه في ايام مرضه طلب براءة الذمة من الناس ودفع ما عليه
احد شيئا سوى ما ادعى عليه ضرب سوط من غير عمد وكان ضمان حفظ الدين بكسر الدال يصعب على الناس لجلالة حتى
سكت القوم عن اجابته بعد ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك ثلاث مرات كما في رواية الثعلبي ولو كان المراد الدين
بفتح الدال كان المراد بعض المال في عوض ما على فوت النبي عليه السلام من الدين لكان الظاهر ان يجيء عن ذلك
ابو بكر الذي صرف اموالا كثيرة في سبيل الله على ما يرويه القوم ولا ريب في ان ضامن حفظ دين النبي عليه السلام يكون
خليفته ان قيل الظاهر من ذكر المواعدة ان يكون الدين المذكور فيها الدين بفتح الدال قلت جاز ان يكون المراد
المواعدة باعطاء احد شيئا من جنس المال كما وقع لابن مسعود وهو ايضا من انواع الدين بكسر الدال ولو سلم فلا بد من
العدول عن الظاهر عند قيام الدليل الدال على ارادة خلافه وهو هنا ثبوت براءة ذمة النبي عليه السلام عن حق الناس كما مر
ويؤيده ايضا ما رواه المحقق قدس سره في التجريد حيث قال ولقوله صلعم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي
ديني بكسر الدال انتهى وعلى ان ما اجراه الله تعالى على لسانه من انه اقبل اذ الناس ادبروا واقدم اذ الناس احجم كاف في المرام كما
لا يخفى على ذوي الافهام قال المص رفع الله درجته الثالث من المسند عن سلمان انه قال يا رسول الله من
وصيك قال يا سلمان من وصي اخي موسى قال يوشع بن نون قال فان وصيي ووارثي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن
ابي طالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الوصي قد يقال ويراد به من اوصى له بالعلم والهداية
وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فان اريد هذا من الوصي فمسلم انه كان وصي رسول الله عليه السلام
ولا خلاف في هذا وان اريد الوصية بالخلافة فقد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص في خلافة علي فلو كان

الوصي

نصا جليا لم يخالفه الصحابة وان خالفوا لم يطعهم العساكر وجماعة اهل بيتها الانصار انتهى
بالمعنى الاول الذي ذكره الناصب ايضا يستدعي ان يكون بالنسبة الى الخليفة اذ ليس معنى الخليفة الا من اوصاه النبي
عليه السلام بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة وان لم يحصل هذا الحفظ والتبليغ لثلاثة
المتحيرين في آرائهم الجاهلية فضلا عن ضبط معاني الكتاب والسنة ولو سلم نقول الوصي هنا بمعنى الامام والخليفة
لجعله صلعم عليا عم بمنزلة يوشع عم كما صرح به الاعلام ومنهم محمد الشهرستاني الاشعري في اثناء بيان
احوال اليهود حيث قال ان الامر كان مشتركا بين موسى وبين اخيه هرون عليهما السلام اذ قال اشركه في امري
فكان هو الوصي فلما مات هرون في حياته انتقلت الوصاية الى يوشع وديعة ليوصلها الى شبير وشبر ابني هرون
قرارا وذلك ان الوصية والامامة بعضها مستقر وبعضها مستودع انتهى كلامه بعبارته وهو مما يحمل قوله صلعم
انت مني بمنزلة هرون من موسى ايضا في كون المراد من المنزلة منزلة الوصاية والامامة فافهم واما ما ذكره من انا
قد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص في خلافة علي فمدفوع بما قررنا على العدم المحض انه لم يسمع عن الترك
المعروف عن السمع والعقل القاطع المبني على النقل ولم يعقل دليل عقلي على ذلك وانما قصارى امره فيما سبق التشكيك
في الادلة العقلية والنقلية التي ذكرها المص وقد اوضحنا بطلان تلك التشكيكات باوضح وجه واتم بيان بحمد الله تعالى
ولعله اراد بالدليل العقلي والنقلي النقض المركب الذي اعاده هنا بقوله لو كان نصا جليا لم يخالفه الصحابة الخ وهذا
كما اشرنا اليه سابقا مصادرة ظاهرة لا يخفى بطلانه على اولي النهى واما قوله وان خالفوا لم يطعهم العساكر فقد سبق
جوابه بما حصله ان العساكر كانوا على طبقات ثلث سادات واتباعهم ومقلدة اما السادات فانما اجتمع اكثرهم وهم قريش
على كتمان النص محالفة لانهم كانوا على قسمين حسادا ومبغضين اما حسد الحساد فلما كانوا يشاهدونه من تفضيل النبي عليه السلام
له واثابته عليهم في كثير المواطن كلها واما بغضهم اياه فلانه كان قد وتر اكابر القوم ولم يكن بطن من بطون قريش الا
وكان لهم على علي دم دعوى دم اراقه في سبيل الله كما اعترف به الناصب ولا شبهة عند من اعتبر العادات والطبائع البشرية
ان من قتل اقارب قومهم واحبائهم واخوانهم واولادهم فانهم يبغضونه ويريدون قتله ولا يألون جهدا في منعه مما
يرومه ان استطاعوا وكيف يستبعد ذلك من النفوس الامارة المائرة جملة من اعمارهم في الكفر والجاهلية
مع ان النبي عليه السلام مع عصمته وطهارته ونفاسة نفسه لم يطق رؤية وحشي قاتل عمه حمزة رضي الله عنه بعد
اسلامه الذي يجب ما قبله فقال له غيب عني وجهك لا اراك كما ذكره صاحب الاستيعاب واما اتباعهم فانما تخلفوا
وخالفوا اتباعا لسادتهم واما باقي الناس فكانوا مقلدة فطاروا لما اقدم مقدميهم ومشايخهم واهل البصيرة منهم على
ما اقدموا عليه اعتقدوا انه لو علموا من ذلك لم يكن نصا وانما كان ذلك دليلا على التفضيل على ما لا يزال يقولون به و
ايضا قد رفعوا الشبهة على قلوب بعضهم بقولهم علي عم في بيته مشتغلا بتجهيز النبي عليه السلام واما الا قليلون حدا
لا يعظمون قدرهم فلم يكتموا الحق وزجروا ابا بكر واصحابه ولم يبايعوا اختيارا كما مر مفصلا قال المص
رفع الله درجته الرابع من كتاب المناقب لابي بكر احمد بن مردويه وهو حجة عند المذاهب الاربعة رواه باسناده

الى ابي هريرة قال دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقلنا من احب اصحابك اليك وان كان امر
كنا معه وان كانت نائبة كنا من دونه قال هذا علي اقدمكم سلما واسلاما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
هذا الحديث ان صح يدل على فضيلة امير المؤمنين وان النبي عليه السلام يحبه حبا شديدا ولا يدل على النص اصلا
ولو كان رسول الله عليه الصلوة ناصا على خلافته لكان هذا محل اظهاره وهو ظاهر فانه لم يقل انه الامير بعدي
على عدم النص فكيف يصح الاستدلال به انتهى اقول قد عرفت سابقا ان النص على المعنى المراد كما يكون بالدلالة على ذلك
من مجرد مدلول اللفظ كذلك يكون باقامة القراين الواضحة النافية للاحتمالات المخالفة للمعنى المقصود وما نحن فيه من هذا
القبيل فان قول السائل وان كان امر كنا معه وان كانت نائبة كنا دونه مع قوله صلعم هذا علي اقدمكم [illegible] نص على
ارادة الخلافة فان قوله اقدمكم بمنزلة الدليل على اهليته للتقدم على سائر الامة فقوله لو كان رسول الله عليه السلام
ناصا لقال انه الامير بعدي من باب تعيين طريق الخارج عن شرع المحصلين بل لو قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ذلك لكان يتعسف الناصب الشقي ويقول الامارة ليست نصا صريحا في الخلافة لاستعماله في امارة الجيوش وفي امارة
قوم دون قوم كما قال الانصار منا امير ومنكم امير وبالجملة التصريح والتطويل لا ينفع المتعامي المتجاهل ولو تلت
عليه التورية والانجيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس من كتاب ابن المغازلي الشافعي باسناده عن رسول
الله عليه السلام انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا معنى الوصاية وانه غير الخلافة فقد يقال هذا وصي فلان على الصبي وولاة
امر القايم بعده بامر الصبي وهو قريب من الوارث وهذا قرينة في هذا الحديث بان الوارث والمراد هذا المعنى في الخلافة وان
صح الرواية انتهى اقول قد ذكرنا ايضا هناك ان اصل معنى الوصية في اللغة هو الوصل ومعناه العرفي ان يجعل
الوصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرف كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي جميعا
الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الولي الخاص كولي الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي
عليه السلام في شان وصيه عموم الخلافة واولوية التصرف فثبت ما ادعيناه واما ما ذكره من قرب معنى الوراثة [illegible]
فلا يخفى بطلانه على ورثة العلم ولم نرض عنه منحا قال المصنف رفع الله درجته السادس في مسند
[illegible] في الجمع بين الصحاح الستة معناه ان رسول الله عليه السلام بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا
الحليفة بعث اليه عليا ع فرده فرجع ابو بكر الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله انزل في شيء قال لا
ولكن جبرئيل جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حقيقة هذا
الخبر ان رسول الله صلوات الله وسلامه عليه في السنة الثامنة من الهجرة بعث ابا بكر الصديق امير الحاج وامره
ان يقرا اوايل سورة البراءة على المشركين في الموسم وكان بينهم رسول الله وقبايل العرب عهود فامر ابا بكر بان
ينبذ اليهم عهدهم الموثق اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة البراءة عند قوله تعالى فسيحوا في الارض اربعة
اشهر وامرها ابا بكر بان ينادي في الناس ان لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى

الحج بدا لرسول الله صلعم في تبليغ سورة براءة لانها كانت تعلق بنبذ العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وان
العرب كانوا لا يعتبرون نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد او من احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فخاف
رسول الله صلعم ان لا يعتبر العرب نبذ العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه لم يكن من بني هاشم فبعث عليا
لقراءة سورة براءة ونبذ عهود المشركين وابو بكر على امره من امارة الحج والنداء في الناس بان لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج
بعد العام مشرك فلما وصل علي الى ابي بكر قال له ابو بكر امير قال لا بل مبلغ لنبذ العهود فذهبا جميعا الى امرهما فلما حجا رجعا
قال ابو بكر لرسول الله صلعم فداك ابي وامي يا رسول الله انزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا او رجل من اهل بيتي هذا
حقيقة هذا الخبر لا ريب فيه ولا طعن ولا قدح في ابي بكر واما ما ذكر ان رسول الله صلعم قال ولكن جبرئيل اتاني فهذا لم يجئ
ليس في اصل الحديث هذا الكلام انتهى اقول ما ذكره في حقيقة الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقا من انه
لو كان المتعارف فيما اختلفوا من عدم اعتبار العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العقد او من احد من قومه لما خفي ذلك على
النبي صلعم اولا وترتب عليه [illegible] لو كان كذلك لما خفي ايضا على ابي بكر ولم يلحقه شدة الحزن ما حصل له كما يدل عليه
ما نقله الناصب ايضا من قوله انزل في شيء يا رسول الله ونقول ايضا ان الكون عقد العهد مما يتوقف على اسباب يحتمل خفاؤها
الطرفين به واعتمادهما عليه ظاهر واما نبذ العهد فانما يتوقف على وصول خبره بحيث يحصل هناك امارات معرفة ذلك
من نبذ اليهم ولو بمجرد كتابة وختم كان النبي يرسل لا يستدعي مونة ايجاب العهد كما لا يخفى فلولا ان الغرض من الابلاغ
[illegible] تخصيص علي بحضوره في نظام الحج وكف المشركين لبأسه وخوفهم من تعرض المسلمين [illegible] لارسل عمه
عباس او اخاه عقيل وجعفر [illegible] اكبر سنا منه او غيرهم من بني هاشم [illegible] ان عليا ع استعفى [illegible]
لكن الخطب واما حديث الستر فقال النبي صلعم لا بد ان تذهب بها او ان اذهب بها فقال اما اذا كان كذلك
فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسوف يثبت الله لسانك ويهدي قلبك هذا ومعلوم ان اقدام علي ع
على ذلك امر عظيم حيث انه قتل خلقا عظيما من اهل مكة ولم يقدم خوفا من قدوم عليهم وموسى بن عمران ع
مع عظم شانه وشرف منزلته قدم الخوف في قدومه على فرعون وقومه القبط لاجل قتل نفس واحدة وفي حديث عن الباقر ع
انه لما قام علي ع ايام التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحج بعد العام
مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان قام خداش وسعيد اخوا عمرو بن عبدود فقالا وما تسيرنا على اربعة
اشهر بل برئنا منك ومن ابن عمك وليس بيننا وبين ابن عمك الا السيف والرمح وان شئت بدانا بك فقال علي ع
هلموا ثم قال واعلموا انكم غير معجزي الله الآية ومن تشرف فعله على فعل الانبياء اولي العزم عليهم السلام كان
اولى بالتقدم على جميع الصحابة لا سيما صحابي ليس له بلاء حسن قط في حرب من الحروب وهذا الانفاذ كان
اول يوم من ذي الحجة سنة سبع من الهجرة واداها علي ع الى الناس يوم عرفة ويوم النحر وهذا هو الذي
امر الله ابراهيم ع حين قال لهم وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود وكان الله تعالى امر الخليل بالنداء اولا
بقوله واذن في الناس بالحج وامر الولي بالنداء اخيرا وكان نبذ العهد مختصا لمن عقدها ومن يقوم مقامه في فرض الطاعة

وجلالة القدر وعلو المرتبة وشرف المقام وعظم المنزلة ومن لا يرتاب بفعاله ولا يعترض في مقاله ومن هو كنفس القائد
ومن أمره أمره وحكمه حكمه واذا احكم بحكم مضى واستقر وامن فيه الاعتراض وكان بتنفيذ العهد قوة الاسلام وكمال الدين
وصلاح امر المسلمين وفتح مكة راسا في احوال الصلاح واراد الله تعالى ان يجعل ذلك كله على يد علي بن ابي طالب حتى
ينوّه باسمه ويُعلي ذكره وينبه على فضله ويدل على علو قدره وشرف منزلته على من لم يحصل له شيء من ذلك وبالجملة
ان بين العزل والولاية فرقا عظيما وبونا كبيرا لا يخفى على من رزق الحجى وفي المثل السائر العزل طلاق الرجال فكانت
ولاية الرجل من النبي صلعم محض اختيار غيره له من الله سبحانه محض اختياره لان فعله تعالى يعلل باطن الاحوال
وفعل النبي على ظاهرها واذا كان ابو بكر لم يصلح لتادية آيات يسيرة فكيف يصلح للامامة لان الامام مترجم عن
الكتاب العزيز باجمعه وعن السنة باسرها ومعلوم ان الفعل الصادر من الله تعالى ومن رسوله صلعم يتعالى عن العبث
فالوجه في انفاذ الرجل اولا واخذها منه ثانيا الا التنبيه على المفضل وتنويها بالاسم وتعلية للذكر ورفعة الجناب
من ارتضى لتاديتها وكذلك في خبر ورويد هذا ان رسول الله صلعم اختصم اليه رجلان في بقرة قتلت حمارا
فقال احدهما يا رسول الله بقرة هذا قتلت حماري فقال رسول الله صلعم اذهبا الى ابي بكر واسألاه عن ذلك فجاء
الى ابي بكر وقصا عليه قصتهما فقال كيف تركتما رسول الله وجئتماني قالا هو امرنا بذلك فقال لهما بهيمة قتلت بهيمة لا شيء
على ربها فعادا الى النبي صلعم فاخبراه بذلك فقال لهما كيف تركتما رسول الله صلعم وجئتموني فقالا هو امرنا بذلك قال
فكيف لم يامركما بالمصير الى ابي بكر فقالا قد امرنا بذلك فصرنا اليه فقال ما الذي قال لكما في هذه القضية قالا له قال كيت وكيت
قال ما ارى فيها الا ما رآه ابو بكر فعادا الى النبي صلعم فاخبراه بالخبر فقال اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا
اليه فقصا عليه قصتهما فقال ان كانت البقرة دخلت على الحمار في مأمنه فعلى ربها قيمة الحمار لصاحبه وان كان
الحمار دخل على البقرة في مأمنها فقتلته فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبي صلعم فاخبراه بقضيته بينهما فقال
لقد قضى بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من يقضي على سنن داود في القضاء وقد
روى هذه القصة بعض اهل المذاهب الاربعة وذكرنا ما جرت في قضاء علي عم باليمن وظاهر هذا الحال انه قصد
بها الرسول صلعم ان يبين بها فضل علي عم وان هذين الرجلين جهلا القضاء في بهيمة فكيف يصلحان للامامة
لان الامام يجب ان يكون حاويا على ما يحتاج اليه الرعية من جميع العلوم جليلها وحقيرها كثيرها وقليلها
وحيث يذكر ابن عمه وانه عم يقضي بقضاء داود عم وان هذين الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم الله من لم يحكم بما
انزل الله ونبه على ان من يهدي الى الحق احق ان يتبع بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي
الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه كفاية على الدلالة على انهم احق بالامامة من غيره ومعلوم ان القضاء
بين الناس من منازل الانبياء والائمة فلا يجوز ان يحكم احد في زمن الانبياء وفي حضورهم الا نائب يريد النبي
ان ينوه بذكره ويبين منزلته عند امته ليقتدوا به بعده او من يورث الحكومة في زمن النبي لتدل الحكومة على
نبوته لا على نيابته كقوله تعالى ففهمناها سليمان فكان تفهيم سليمان في حكومة الكرم والغنم دليلا على نبوته د

استحقاق الامر في حياة ابيه وبعد وفاته وحيث كانت الحكومة دليلا على استحقاق النبوة والامامة وكانت النبوة ممتنعة
في حق علي عم ثبت له الامامة بهذه الطريقة وفي ذلك تنبيه على ما له بعد النبي صلعم بلا فصل عند من نظر بعين الحق والانصاف وترك
حب المتغلب جانبا ولو كان دفع البراءة وانفاذ الحصين الى علي عم اولا ما دفع هذا الوضوح وما جاز ان يحول بخواطر
الناظر في الحاجة خبر على عم من يصلح ان يكون مؤديا بالبراءة وقاضيا بين الخصمين قايما في ذلك مقام رسول الله صلعم
ولنعم ما قال صاحب ابن عباد رحمه في قوله شعر براءة استرجعها في القول والقبطي فقد لقيت جهلا من تزكيه
واما ما يشعر به كلام الناصب من ان ابا بكر لم يرجع عن الطريق بل انطلق مع علي عم مشتغلا بامارة الحج فمن زيادات
بعض متاخري اصحابه كرزين العبدري والا فرواية صاحب جامع الاصول تدل بانه رجع في الرجوع والعزل حيث قال
قال بعث النبي صلعم ببراءة مع ابي بكر ثم دعاه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ هذا الا رجل من اهلي فدعا عليا فاعطاه اياه
وقد صرح صاحب الجامع بما ذكرناه من الزيادة حيث بعد نقل الرواية التي ذكرناها وزاد رزين فانه لا ينبغي ان يبلغ عني الا
رجل من اهلي ثم اتفقا فانطلقا الحديث واما انكار الناصب لنزول جبرئيل عليه السلام بعزل ابي بكر ونصب علي عم لاداء
البراءة واختياره ان ذلك منه صلعم كان على وجه البداء والجهل والنسيان للعادة المعهودة دون الوحي مع قوله
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الآية فيكفي في دفعه ما رواه المص عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة
فان صاحب هذا الجمع وهو رزين العبدري ذكر ذلك في الجزء الثاني من كتابه في تفسير سورة براءة في صحيح ابي داود وصحيح
السنن وصحيح الترمذي عن ابن عباس والطالع ثم لينتج حقيقة الحال وحقيقة المقال قال المص رفع الله درجته
السابع في الجمع بين الصحاح الستة وتفسير الثعلبي ورواية ابن المغازلي الشافعي في آية المناجاة واختصاص امير المؤمنين عم بها
تصدق بدينار حال المناجاة ولم يتصدق احد قبله ولا بعده ثم قال علي عم ان في كتاب الله آية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها
احد بعدي وهي يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول الآية وبي خفف الرسول عن هذه الامة فلم تنزل في احد
بعدي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذا من فضائل امير المؤمنين كرم الله وجهه ولم يثبت
بهذه الفضيلة وهي مذكورة في الصحاح ولكن لا يدل على النص المدعى انتهى اقول قد سبق سابقا دلالة الرواية على
المدعى فتذكر وتامل حتى ياتيك اليقين قال المص رفع الله درجته الثامن آية المباهلة فيما رواه الجمهور خرج محتضن
الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي يمشي خلفها وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامّنوا فاي فضل اعظم من هذا
والنبي صلعم يستعد بدعائهم ويجعلهم واسطة بينه وبين ربه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نقل المباهلة
مشهور وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا وليس فيه دلالة على النص واما ما ذكره من ان النبي صلعم كان يستعد بدعائهم فهذا
لا يدل على احتياج النبي صلعم الى دعاء اهل بيته ولكن عادة المباهلة كما ذكر الله تعالى في القرآن ان يجمع الرجل اهله وقومه و
اولاده ليكون اهيب في اعين المباهلين ويشمل البهلة اياه وقومه واتباعهم وهذا من طلب التابعين عنهم لا انه يستعان
بهم ويجعلهم واسطة بينه وبين ربه ليلزم انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه هذا ابلغ من كلامه ومن معتقده
المشوم الباطل نعوذ بالله من ان يعتقد في امة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من كان اقرب الى الله منه انتهى

اقول فيه نظر لانا لا نسلم ان عادة المباهلة ما ذكره من جمع الاهل والاولاد بل قد يكون جمعا وقد
يكون افرادا ولو كان كذلك لكان ضم عباس الذي استشفى به ابو بكر وعمر وعقيل وجعفر وغيرهم
من بني هاشم ادخل في الهيبة من ضم طفلين وامرأة عليهم السلام ولكان اشمل من الاكتفاء بآل العبا مع ان تخصيص
الثلاثة بالمباهلة مما لا يظهر مدخليته في ذلك بل الظاهر كونه لاختصاصه بنفس المباهلة وما ذكره الله تعالى في القرآن لا يدل
على تقرر عادة المباهلة على ذلك بل الظاهر انه تعالى امر النبي صلعم ان يدعو آل العبا سيما لقربهم من جنابه الاقدس وظهور ان اطهار
... الطاهر بتمحيص كل الخبيث واما ما ذكره من ان هذا لا يفهم من كلام المص ومعتقده المشئوم الخ فانما يفهم ذلك من
طبعه السقيم المشئوم اذ ليس مراد المص بما ذكره جعلهم واسطة في الهداية بان يكونوا رسولا بينه وبين الله تعالى بل المراد
جعلهم وسائط ووسائل بينه وبين الله في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول العذاب على مخالفيهم والوسيلة المشئوم ذلك الاعتقاد
شعار ... الناصب في فضل ... عثمان حيث روى عن عثمان انه قال مخاطبا للمسلمين المحاصرين له في داره
انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى
تساقطت حجارته بالحضيض فركضه برجله فقال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان الخ فان هذا صريح في استمداد
النبي بابي بكر وعمر وعثمان في دفع الخوف والبلية وبما ذكره ابن حجر في الصواعق في منقبة عمر حيث قال اخرج ابو داود عن
عمر ان رسول الله صلعم قال لا تنسانا يا اخي من دعائك وابن ماجه عن عمر ايضا ان النبي صلعم قال له يا اخي اشركنا في صالح دعائك
ولا تنسانا انتهى والجواب الجواب قال المص رفع الله درجته التاسع في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق وفي
صحيحي البخاري ومسلم من عدة طرق ان النبي صلعم لما خرج الى تبوك استخلف عليا عم على المدينة وعلى اهله فقال علي عم ما كنت
اوثر ان تخرج في وجه الا وانا معك فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول هذا من روايات الصحاح وهذا لا يدل على النص كما ذكره العلماء ووجه الاستدلال انه نفى
النبوة من علي واثبت له كل شيء سواه ومن جملته الخلافة والجواب ان هرون لم يكن خليفة بعد موسى لانه مات قبل موسى
بل المراد استخلافه بالمدينة حين ذهابه الى تبوك كما استخلف موسى هرون عند ذهابه الى الطور لقوله اخلفني في قومي
وايضا يثبت به لامير المؤمنين فضيلة الاخوة والموازرة لرسول الله صلعم في تبليغ الرسالة وغيرهما من الفضائل وهي مثبتة
يقينا لا شك فيه انتهى اقول الجواب مردود بان هرون كان خليفة موسى عم في حال حيوته ولو بقي الى بعده لدامت
خلافته ثابتة كما كانت في حيوته بالضرورة العقلية ولما سبق من كلام الشهرستاني في ... موسى عم الوصاية الظاهرة
لم ينتج حتى يوصلها الى شبير وشبر ... فاذا اثبت لامير المؤمنين عم الى ما بعد وفاة النبي صلعم فيجب ان يكون الخلافة
حاصلة له ... ان النبي صلعم نصب لعلي عم جميع منازل هرون من موسى واستثنى النبوة فيبقى الباقي على عمومه لاقتضائه
الاستثناء ومن جملة منازل هرون من موسى عم انه كان خليفة لموسى لقوله عم اخلفني في قومي فكان خليفته في حيوته
فيكون خليفته بعد وفاته لو عاش لكنه مات قبله وعلي عم عاش بعد رسول الله عليه السلام فيكون خلافته ثابتة له ...
هذا فان قيل لم قلتم انه لو بقي هرون بعد موسى عم لكانت خلافته ثابتة من موسى قلنا لانه اذا اثبت هذه المنزلة

له في حال الحيوة فلا يجوز ان يزول عنها بعد الوفاة لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يحط عنها من تثبت له لان ذلك
يتضمن غاية التنفير لما قيل من ان العزل طلاق الرجال وايضا النبي صلعم جعل هذه المنازل لامير المؤمنين عم بعده بدلالة قوله
الا انه لا نبي بعدي فاذن يثبت هذه المنازل لعلي عم وفي ثبوتها له ثبوت فرض طاعته كفرض طاعة رسول الله عليه السلام
فان قيل هذا يوجب كون علي عم اماما في حال حيوة النبي صلعم والمنقول من السلف خلافه قلت الظاهر مقتضى ذلك
وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة كانت ثابتة في الحال والامام ... النبي صلعم مع ان ... امير المؤمنين في
حياة النبي صلعم وارد قد نقله كثير من العلماء لا يقال كيف يمكن التزام ذلك مع امتناع اجتماع امر الخليفة مع امر
المستخلف بحسب العرف والعادة لانا نقول الامتناع ممنوع ... لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما لاختلاف مقتضى امرهما فبطلانه
بما نحن فيه ظاهر لان ذلك الاختلاف انما يحصل اذا الحكم بموجب ... كالحكام الجائرة او بالاجتهاد الذي لا يخلو عن الخطاء
وليس الحال في النبي صلى الله عليه وآله وسلم ووصيه المعصوم كذلك لان النبي صلعم انما ينطق عن الوحي وامير المؤمنين عم باب
مدينة علمه وعيبة سره فلا اختلاف وان اراد انه يمتنع اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور في كل حكم صدور الامر منهما معا فذلك لا يمنع في
تحقق الخلافة ويكفي في ذلك كون الخليفة بحيث لو لم يبادر النبي صلعم الى انفاذ الحكم الخاص لكان له ان يبادر الى انفاذه ولا
امتناع في ذلك عقلا ولا عرفا ولو سلم ... دليل ... حال الحيوة فيثبت فيما بعدها وهو كاف في ثبوت المطلوب كما عرفت
فان قلت رجوع النبي صلعم الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل بالقول اجيب بان الرجوع ليس بعزل لا عن الولاية
لا في عادة ولا في عرف وكيف يكون الرجوع عزلا او مقتضى العزل وقد يجتمع الخليفة والمستخلف في البلد الواحد ولا ينافي حضوره الخلافة
له وانما يثبت في بعض الاحوال العزل بعود المستخلف بشرط ان يستخلفه في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي صلى الله عليه وآله
استخلفه من غير شرط باتفاق روايات الفريقين على نفي الشرط فان قيل النبي صلعم استخلف معاذ بن جبل وابن ام مكتوم
وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك امامة فكذا علي عم فالجواب ان الاجماع من الامة حاصل على ان هؤلاء لا حظ لهم بعد الرسول
صلعم في امامة ولا فرض طاعة وذلك دليل ظاهر على ثبوت عزلهم فان قيل يختص هذا الاستخلاف بالمدينة فقط
لا يقتضي له الامامة التي تعم قلنا اذا اثبت له عم بعد النبي صلعم فرض الطاعة واستحقاق التصرف بالامر في بعض الامة
وجب ان يكون اماما على سائر الامة لانه لا قائل من الامة يذهب الى اختصاص ما يجب له في هذه الحال بل كل من اثبت
هذه المنزلة اثبتها عامة على وجه الامامة فكان الاجماع مانعا من هذا القول فاذن يثبت منازل هرون من موسى
لعلي عم من رسول الله صلعم ويثبت له الاستحقاق منه وفي ذلك ثبوت امامته وولايته وفرض طاعته بعد رسول الله
صلعم بلا فصل كفرض طاعة رسول الله عليه السلام بالدلائل القاهرة والبراهين الباهرة وفي ذلك يقول زيد بن علي
وقد يجمع من يقدم ابا بكر وعمر على علي عم **شعر** فمن شرف الاقوام يوما برأيه فان عليا شرفته المناقب وقول
رسول الله والحق قوله وان رغمت منه انوف كواذب بانك مني يا علي معالنا كهرون من موسى اخ لي وصاحب
دعاه ببدر فاستجاب لامره وما زال في ذات الاله يضارب فما زال يعلوهم وكان شهاب ... تلقاه القواضب
فان قيل بعد تسليم دلالة الحديث على ان له عم منازل هرون كلها لا يدل الحديث على نفي امامة الثلثة قبله

لان لفظة بعدي محتملة للبعدية بلا فصل وبفصل فمن حمله اما على البعدية بعد عثمان فقد قال بموجب الخبر قلت هيهات من حيث
الوضع محتملة للامرين لكن صار المفهوم منهما بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى ان القائل اذا قال هذا الناس الفقراء بعدي
تبادر الى الافهام انه اراد بعد موته بلا فصل والتبادر دليل الحقيقة فيكون حقيقة فيها عرفية وكذا اذا قال اهل التواريخ ان
فلانا جلس على سرير الملك بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا هاهنا ايضا نحن ندعي ولا تقلد به على خلافة امامة الثلثة بسبب عموم
جميع المنازل يا هذا النبوة والاخوة النسبية وقد ثبت عمومه بشهادة العربية والاصول ودلالة اسلوب الكلام فانه
نص صريح في العموم والاستغراق مع الاستثناء وقد سبق ان من جملة منازل هرون عم هو التدبير والتصرف ونفاذ الحكم
على فرض التعيش بعد موسى على جماعة الاشربعيث لم يبق منهم احد فبعد اثبات العموم وتسليم الخصم يلزم دخول خلافة المرتضى
صلى الله عليه واله وسلم في حال حياته وارتحاله تحت ذلك في امير المؤمنين عم كما كان ما تقدم من موسى عم تحت تصرف هرون عم وهذا
ينفي امامة الثلثة مطلقا فثبت امامة امير المؤمنين عم وهو المطلوب قال الملم رفع الله درجته العاشر في مسند احمد
من عدة طرق وفي صحيحي مسلم والبخاري من طرق متعددة وفي الصحاح الستة ايضا عن عبد الله بن بريدة قال سمعت ابي يقول
حاصرنا خيبر واخذ اللواء ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذه عمر من الغد فرجع ولم يفتح له واصاب الناس يومئذ شدة وجهد
فقال رسول الله صلعم اني دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله
له فبات الناس يتداولون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله صلعم كلهم يرجون ان يعطاها
فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا انه ارمد العين فارسل اليه فاتى فبصق رسول الله صلعم في عينه ودعا له فبرأ فاعطاه
الراية ومضى علي عم فلم يرجع حتى فتح الله على يديه انتهى قال الناصب خفضه الله اورد الحديث خبر صحيح وهذا من الفضائل
العلية لامير المؤمنين لا يكاد يشاركه فيها احد كم من فضائل مثل هذا والعجب ان كل هذه الفضائل يرويه من كتب
اصحابنا ويعلم انهم في غاية الاهتمام ونشر مناقب امير المؤمنين وفضائله وما هم كالروافض والشيعة في اخفاء مناقب
مشايخ الصحابة فلو كان هناك تعصب كانوا متعصبين لنقله ونشره كاهتمامهم في نشر فضائله ومناقبه لخلوصهم عن الاغراض
عن الحق انتهى اقول ان قوله لا يكاد يشاركه فيها احد يكاد ان يكون كيدا وتمويها لانه اسم غاية تعصبه وعداوته
لامير المؤمنين عم والا فقوله صلعم اني دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله الخ يدل دلالة قطعية على ان
هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر الا ترى ان السلطان اذا ارسل رسولا في بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك
المهم على وفق رأي السلطان فيقول السلطان لارسلن في ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور دل دلالة قطعية على
ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل من الاول فكذا هاهنا وبالجملة فدلالته
بقول النبي صلعم الذي لا ينطق عن الهوى ثبوت محبة الله تعالى ورسوله صلعم في علي عم ولو لا اختصاصه عم بهذه
هذه المرتبة لا تنفي الكلام خروج الجماعة باسرها من هذه المحبة على كل حال وذلك محال ولكان التخصيص بلا معنى
فيلحق بالعبث ومنصب النبوة متعال عن ذلك فثبت هذه المرتبة لعلي عم بدلالة قوله كرار غير فرار وهي منتفية
عن ابي بكر وعمر لفرارهما وعدم كرارهما في ذلك فلامير المؤمنين عم بخبر ما فرط من غيره دليل على ترجيحه بزيادة الفضل

ومرتبته على من عداه ولا ريب ان غاية المدح والتعظيم والتبجيل المحبة من الله ورسوله لانها النهاية ولا شيء بعدها
ولا مزيد عليها وهي الغاية القصوى والدرجة العظمى والفضل العظيم واما ما ذكره من ان الملم يروي هذه الفضائل
من كتب اهل السنة فمسلم ووجهه ظاهر كما قررناه سابقا لكنهم حين نقلوا هذه الاحاديث لم يكن يفهموا الحاقهم انها
مما يصير حجة للشيعة فلا يدل ذلك على اخلاصهم وخلاصهم عن الاغراض ولهذا ترى المتأخرين من اهل السنة انهم اذا حججهم
الشيعة بما يلزمهم من احاديث المتقدمين يبادروا الى القدح تارة في سندها وتارة في دلالتها وتارة بتاويلها وتارة
بالزيادة والنقصان كما رأيتاه كرارا قال الملم رفع الله درجته الحادي عشر روى الجمهور انه عم لما برز الى عمرو بن
عبد ود العامري في غزاة الخندق وقد عجز عنه المسلمون قال النبي صلعم برز الايمان كله الى الكفر كله انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول اخرج هذا ايضا في الخبر وهذا ايضا من مناقبه وفضائله التي لا ينكره الا سقيم الرأي ضعيف الايمان
ولكن الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته انتهى اقول اذا جعل النبي صلعم عليا كل الايمان باثباته كله له فكان سيد
جميع المؤمنين وكان ثبات الكل يبركته فيكون افضل من الكل وقد مر ان الكلام في الاهم من اثبات النص على الامامة والافضلية
بل اذا ثبت الافضلية ثبت الامامة لما عرفت من قبح تفضيل المفضول واصرح من هذا الحديث في
الافضلية ما استفاض واشتهر من قوله عم لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين قال
الملم رفع الله درجته في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي صلعم امر بسد الابواب الا باب علي
بن ابي طالب فتكلم الناس في ذلك فخطب رسول الله صلعم فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني امرت بسد هذه الابواب غير باب علي
فقال فيه قائلكم واني والله ما سددت شيئا ولا فتحته ولكن امرت بشيء فاتبعته انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
كان المسجد في عهد رسول الله صلعم متصلا ببيت رسول الله صلعم وكان علي عم ساكن بيت رسول الله صلعم لمكان ابنته وكان
الناس من ابوابهم في المسجد يمرون وزاحموا المصلين فامر رسول الله صلعم بسد الابواب الا باب علي عم وقد صح في
الصحيحين ان رسول الله صلعم امر ان يسد كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر والخوخة الباب الصغير فهذا فضيلة
ورتب حصل لابي بكر وعلي رضي الله عنهما انتهى اقول ان اراد بقوله ان عليا عم كان ساكن بيت رسول الله صلعم انه
كان ساكن الحجرة المخصوصة بالنبي صلعم وازواجه فهذا كذب ظاهر وان اراد انه كان ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كان
للنبي صلعم فهذا مسلم لكنه لا يتمشى حينئذ سد ابوابها لانه كانت المصلحة في سد الابواب الباقية دفع مزاحمة المصلين لان ترددا
علي واولاده عليهم السلام وعبيده وموالية ايضا كان مزاحما فدل ذلك على ان تخصيص باب مدينة العلم لم يكن
لاجل ذلك وانما كان لزيادة درجاته وطهارته وشرفه وجواز استطراقه في المسجد جنبا كما ورد في الحديث المذكور
ولكني امرت بشيء في جمع الترمذي وغيره وفي قوله صلعم في الحديث المذكور لكني امرت بشيء فاتبعته اشارة ايضا
الى ما ذكرنا فافهم واما ما ذكره الناصب من حديث خوخة ابي بكر فلا يصلح لان يكون موازنا في الدلالة على الفضل
لفتح الباب وهذا ظاهر من تفسير الجوهري الخوخة بالكوة في الجدار يؤدي الضوء وتفسيرها بالباب الصغير من جملة
تمويهات الناصبة فلا يلتفت اليه مع ان اصل هذا الحديث ليس متفقا عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم

يقول ان اصحاب النواصب وضعوا هذا في مقابلة الحفظ الثاني لابي بكر وعمر وبجماعة والجملة نحن انما نحتج برواية من
لم يعتقد كون علي عم افضل الصحابة على الاطلاق فان احتج في فضايل الصحابة الثلثة برواية من لم يعتقد افضليتهم فقد
تمت المعارضة والا فلا على ان ذلك معارض بما رواه ابن الاثير في النهاية حيث قال وفي حديث اخر لا تخرج على اثني
واذا تعارضا تساقطا وبقي حديث الباب سالما سيما الباب مدينة العلم عم وتوضيح المقام على وجه يتضح به جلية الحال
وسريرة المقال ان النبي صلعم بنى افعاله في الامور الدنيوية من الحركة والسكون على ظاهر الحال من كونها صلاح ما حضر على
اصلها كفتح الابواب للصحابة واعطاء الراية ودفع الايات من البراءة لابي بكر لانه لا يعلم الباطن ولا يعلمها الا الله
سبحانه وسد الابواب واخذ الايات من ابي بكر كان بوحي من الله تعالى كما نقله الفريقان وقد تقدم ذكره فكان فعله
صلعم على ظاهر الحال وفعل الباري سبحانه وتعالى في النسخ على باطن الحال لا على ظاهره فعلم من صلاح باطن علي عم
ما لم يكن حاصلا للممنوع ولو لم يكن الامر كذلك لكان اختصاصه عم بذلك دون غيره عبثا وتعالى فعل القديم سبحانه
عنه عقلا ونقلا لقوله تعم افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فقد ثبت صلاح الباطن والظاهر
لعلي عم بمقتضى الوحي من الله سبحانه وفعل رسوله عم واختصاص الرسول وعلي صلوات الله عليهما بفتح بابيهما دليل
ظاهر على زيادة درجات علي عم في الشرف والفضل والكرامة من بين بعدها زيادة المتزايد الى ان الحقه الله بنبيه صلعم
وحلول الاستطراق وهو جنب دليل لايح على طهارته وشرفه وكذا في حق ذريته الطاهرة عليهم السلام فاذن فقد تقرر علي
بذلك وهو ممن لا يضاهيه احد من الائمة ومن ثبت له ذلك كان الاتباع له اولى واوجب والاقتداء به اوكد واحرى
ولنعم ما قال السيد ره شعر وخص رجالا من قريش بانبي لهم حجر فيه وكان مسددا فقيل له سد كل باب فتحته
سوى باب ذي التقوى علي فسددا لهم كل باب اشرعوا غير بابه وقد كان منفوسا عليه محسدا وقال حجره الله شعر
واسكنه في المسجد المطهر وحده وزوجته والله من شاء يرفع مجاوره فيه الوصي وغيره وابوابهم في المسجد القدر تشرع
فقال لهم سدوا عن الله صادقا فظنوا بها عن سدها وتقنعوا فقام رجال يذكرون قرابة وما ثم فيما يبتغي القوم مطمع
فعاتبه في ذاكم منهم معاتب وكان له عما ولعم موضع فقال له اخرجت عمك كارها واسكنت هذا ان عمك يجزع
فقال له يا عم ما انا الذي فعلت بكم هذا بل الله فاقنعوا قال العم رفع الله درجته الثالث عشر في مسند احمد
بن حنبل من عدة طرق ان النبي صلعم اخا بين الناس وترك عليا عم حتى بقي اخرهم لا يرى له اخا فقال يا رسول الله
اخيت بين اصحابك وتركتني فقال له انما تركتك لنفسي انت اخي وانا اخوك فان ذكرك احد فقل انا عبد الله واخو
رسول الله لا يدعيها بعدك الا كذاب والذي بعثني بالحق ما اخرتك الا لنفسي وانت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي
بعدي وانت اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي صلعم قال مكتوب على باب الجنة محمد رسول الله
علي اخو رسول الله قبل ان يخلق السموات بالفي عام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حديث المواخاة
مشهور معتبر محقق لاجله ولا شك ان عليا عم اخ رسول الله صلعم ومحبه وحبيبه وكان رسول الله صلعم
شديد الحب له وهذا كله باحد من صحاحنا ومن مذهبنا ولكن لا يدل على النص لان ابا بكر كان خليل

رسول الله ووزيره وقرينه وله ايضا من الفضايل ما لا تعد ولا تحصى والكلام ليس في عد الفضايل واثباتها و
وجود النص انتهى اقول انما اخذ الناصب الاحاديث الدالة على فضايل علي عم من صحاحهم لان قيام الحجة على الخصم
انما يحصل بها كما مر لا انه ليس في طريقة الشيعة من الاحاديث ما يدل على مناقب علي عم وفضايله كما توهم الناصب
واما ما ذكره من ان الحديث المذكور لا يدل على النص وان الكلام ليس في عد الفضايل واثباتها الخ فجوابه بما مر مرارا
من ان الكلام هنا في النص وفي اثبات الافضلية وفي عد الفضايل ايضا لما مر من ان اجتماع الفضايل في شخص دون غيره
يورث افضليته عنهم وهذا الحديث يدل على الافضلية وذلك لانه لما نزلت قوله تعم انما المؤمنون اخوة اخى رسول
الله صلعم بين الاشكال والنظاير بوحي من الله ليكون كل اخ يعرف بنظيره وينسب الى قرينه ويستدل به عليه ويتضح به
شرف منازل الاصحاب ويتميز به الخبيث من الطيب والمهزوم كما جبرئيل عليه السلام مع ان مماثلة النبي صلعم لا يقع الا على
المعصوم والسلالة لانه صلعم لا يجوز ان يتبرا النبي بخلاف ويمثله بغيره لكن يضع الاشياء في مواضعها الحوادث المتصلة به
من الله تعالى فقوله صلعم لعلي عم انت اخي وانا اخوك يريد به ان المناظرة والمشابهة والمماثلة بينهما من الطرفين وفي جميع الخلال
الا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء انه اخو الشيء اذا اشبهه وماثله وقاربه ووافق معناه ومن ذلك قوله تعم ان هذا
اخي له تسع وتسعون نعجة وكانا جبرئيل وميكائيل عليهما السلام وقوله تعالى يا اخت هرون ما كان ابوك امرء سوء ومعلوم
ان الاخوة في النسب فقط لا يوجب فضلا لان الكافر قد يكون اخا المؤمن لكن الاخوة في المماثلة والمشابهة هي الموجبة للفضل
ومن لا يانه امير المؤمنين عم خصلة من رسول الله صلعم الاخوة فيها في مراتب كثيرة منها انه مماثله في النفس بنص القران المجيد
وقد سبق بيانه في اية المباهلة ومنها انه مضاهيه في الولاية لقوله تعم انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وقد
تقدم ايضا ومنها انه مناظره في العصمة بدليل قوله تعم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية وقد مضى
شرحه ومنها انه مشابهه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول صلعم يوم اعطاء براءة
لغيره فهبط جبرئيل عم وقال لا يؤديها الا انت او رجل منك فاستعادها من ابي بكر ودفعها الى علي عم وقد سلف بيانه ومنها
انه نظيره في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الموالاة لقول النبي صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح بابه
في المسجد كفتح باب النبي صلعم وجوازه في المسجد لجوازه ودخوله في المسجد جنبا كحال رسول الله صلعم وقد مر ايضا ومنها
انه نظيره في النور قبل خلق ادم باربعة الاف عام والتسبيح والتقديس بصحبته بهما لله عز وجل وقد تقدم هذا ايضا
ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة لانه يستحقها على طريق استحقاق النبي صلعم النبوة سواء بدليل قوله تعم لابراهيم اني
جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الاية وقد مضى بيان ذلك وانهما عليهما السلام دعوة ابراهيم الخليل عم ومنها انه اخوه
سببي اخوين وهو ان النبي صلعم كان بني فاطمة بنت اسد امه واعتزى بها بدليل قوله تعم واذ قال ابراهيم لابيه ازر الاية وقال
الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابراهيم تارخ وقوله تعم حكاية عن يعقوب ما تعبدون من بعدي الاية واسمعيل
كان عم يعقوب وكم من الاشياء الشريفة التي شابهه وناظره فيها وتعذر استقصاؤها هاهنا ومن يكون شاكلا ومضاهيا
للرسول صلى الله عليه وآله وسلم في هذه المراتب العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق بالخلافة واجدر

من ان يحصل له شيء من هذه او بعضها هذا الظاهر لمن تدبر ان شاء الله سبحانه واما ما ذكره من ان ابا بكر كان
خليل رسول الله صلعم فانما نعرفه من الحديث الموضوع الذي وضع فيه الخلة نحو رجم الفرض والتقديم وهو ما روي عنه
انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت خليلا غير ربي ولاتخذت من حزب اهل البيت خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فلا يلزم وقوع
الخلة وقال في شان علي عم بحرف التحقيق وصيغة الجزم في رواية ابن مردويه الخطيب وغيره وخليفتي وخير من اتركه
بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب فلا يعارض ما روي في شان ابي بكر ما روي في شان علي عم اذ ابن الخليل من المحقق
والمفروض من المجزوم به ولو فرض وضع حديث يدل على تحقق الخلة لما كان معارضا لذلك لعدم الاتفاق عليه ولمعارضة
ما روي من نقايضه معه هذا وقد اخفى الناصب عن التعرض لما ذكره المصنف من حديث الجمع بين الصحاح ولعله انتهى
ثم ونيّم ما قيل مما اسم على العرش مكتوب كما نقلوا من يتشبع له مجزا ورزقنا قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر
في مسند احمد بن حنبل وفي الصحاح الستة عن النبي صلعم من عدة طرق ان عليا مني وانا من علي وهو ولي كل مؤمن
بعدي لا يؤدي عني الا انا او علي وفيه ايضا لما قتل علي عم اصحاب الالوية يوم احد قال جبرئيل عم لرسول الله صلعم ان
هذه المواساة فقال النبي صلعم ان عليا مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما يا رسول الله انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ان قول النبي صلعم لعلي في النسب واخوة الاسلام والشرع والموازرة غير خفي على احد ولا دلالة على النص بخلافته
لان مثل هذا الكلام قال رسول الله صلعم لغير علي كما ذكر انه قال للاشعريين اذا اختلطوا ارملوا انا منهم وهم مني ولا شك
ان الاشعريين بهذا الكلام لم يصيروا خلفاء فلا يكون هذا نصا انتهى اقول الكلام الذي نقله عن النبي صلعم في
شان الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله صلعم في شان علي عم ليس متفق عليه بين اهل الاسلام فلا يتم به المعارضة ولو تنزلنا عن
ذلك فنقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى الاشعري حيث قال قال ابو موسى الاشعري قال النبي صلعم
ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية
فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى مع كونه منبع الفتنة ومضل الامة ومع ما علم من فسقه وكفره وعناده بالنسبة الى النبي صلعم
ثم الى ان خلافته وفي يوم التحكيم فيه نهم جعل النفع بذلك لنفسه في جملة الاشعريين فلا يلتفت الى حديثه ويقوي تهمته الكذب
في ذلك ما رواه صاحب جامع الاصول من انه قال العالم انه حدثت بذلك معاوية فقال ليس كذا قال رسول الله صلعم قال هم مني
والي فقلت ليس هكذا حدثني ابي ولكنه حدثني قال سمعت رسول الله صلعم يقول هم مني وانا منهم قال فانت اعلم بحديث
ابيك اخرجه الترمذي انتهى ولو تنزلنا عن هذا ايضا نقول ان رواية البخاري صريحة في ان النبي صلعم لم يقصد ان الاشعريين
منه وهو منهم مطلقا ومن جميع الوجوه بل في مواساة عيالهم واخوانهم فقط كما صرح به القسطلاني في شرح البخاري
وسوق الكلام وتفريع قوله فهم مني وانا منهم على ما قبله صريحا في ابهام الناصب حذف مقدمة الحديث وقال الفرع
عن النتيجة التي ذكرها مع ارتكاب تقديم ما هو موخر فيها لئلا يفطن احد بالخصوصية بخلاف ما ورد في شان علي عم من
متعلقة وطرق شتى فانها مطلقة مشعرة بالجنسية والمشابهة والمماثلة في صفات الكمال كما مر في تفسير قوله تعالى وانفسنا
وانفسكم الآية وقد نقر بما يدل على ذلك في جملة حديث رواه ابن حجر في صواعقه يتضمن شكاية بريدة عن علي عم عند العودة

معه من اليمن وهو قوله صلعم ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من طينة ابراهيم وانا افضل من ابراهيم
ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم انتهى فان قوله عم خلق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله علي مني وانا منه كما لا يخفى
وحاصله ما ذكرنا من الجنسية والمماثلة من جهة الجبلية والمماثلة والمشابهة المطلقة بحيث لو كان الاتباع له والاقتداء بهم
اوجب واحرى وفي كونه عم مماثلا ومجانسا له اول دليل على انه ارجح الناس من جميع الخلائق كما لا يخفى فلخصوصية ارادة الجنسية
الموجودة في خطاب علي عم المفقودة في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفاء ولا ادعوا ذلك والا لكان اقرب ما يجب على
الاشعريين ان يجعلوا بعضهم في الشورى فافهم ويدل على ان الفضيلة الناشية في اطلاق العبارة المفيدة للجنسية انه لم يطلق
ذلك مرة على احد من مثل عباس وجعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي بكر وعمر وعثمان الذين كانوا
اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق ويدل على ما ذكرناه ايضا ما رواه احمد في مسنده والثعلبي في تفسيره من
نزول جبرئيل في قصة البراءة لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فانا نعلم ضرورة ان المعنى المستفاد من كلمة من ههنا
ليس المعنى المستفاد من قوله للاشعريين فهم مني ولو كان المراد منه ما اريد في خطاب الاشعريين من المشابهة والقرب
في الجملة لما دل قوله رجل منك على وجوب عزل ابي بكر وتعيين علي عم لصدق ان ابا بكر رجل من النبي صلعم بالمعنى الحاصل
للاشعريين ولا الزم الازراء بجلالة قدر ابي بكر عند القائلين بخلافته وافضليته من سائر الصحابة فعلم ان ههنا
خصوصية زائدة على ما في خطاب الاشعريين كما قررناه ويؤيده ايضا قوله صلعم لوفد ثقيف حين جاؤا لتنتهن او
لابعثن رجلا مني او قال مثل نفسي فليضربن اعناقكم وليسبين ذراريكم وليأخذن اموالكم قال عمر فوالله ما تمنيت
الامارة الا يومئذ وجعلت انصب صدري له رجاء ان يقول هو هذا قال فالتفت الى علي فاخذ بيده ثم قال
هو هذا كذا في الاستيعاب ولولا المراد من كلمة من فيما ذكرناه لما تمناه عمر على ذلك الوجه فتوجه قال المصنف
رفع الله درجته الخامس عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله صلعم قال لعلي ان فيك مثلا من عيسى ابغضه اليهود
حتى بهتوا امه واحبه النصارى حتى انزلوه بمنزلة الذي ليس له باهل وقد صدق النبي صلعم لان الخوارج ابغضوا عليا عم
والنصيرية اعتقدوا فيه الربوبية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل السنة معتدلين
بين المفرطين من المفرطة في حب علي كالنصيرية التي يدعون ربوبيته وكالامامية التي يدعون ان اصحاب محمد كفروا لمخالفة النص
في شانه ومن المفرطة في بغضه كالخوارج المبغضة واما اهل السنة والجماعة بحمد الله فيحبونه حبا شديدا
وينزلونه في منزلته التي هو اهلها من كونه وصيا وخليفة من الخلفاء الاربع وصاحب ودائع العلم والعصمة انتهى
اقول ان الامامية لا يكفرون كل اصحاب محمد صلعم ولا كل من خالف النص الجلي الوارد في شان علي عم وانما يكفرون
من سمع النص منهم وخالفه وهم جماعة معدودة كما حققناه في كتاب مجالس المؤمنين بل لا يكفرون طائفة منهم سوى محاربي علي عم
من الصحابة دون المخالفين له منهم وقد مر تفصيل الكلام في ذلك نقلا عن شرح التجريد واما ما فعله الناصب من
ادخال الامامية في المفرطة كالنصيرية حيث قال وكالامامية التي يدعون ان اصحاب محمد كفروا لمخالفة النص في شانه
فمن فرط حماقته او بغضه كالخوارج لعلي عم وكيف يتجه وصفهم بالافراط في المحبة مع ما ذكرنا من استدلالهم على ذلك

الدعوة لمخالفتهم للنص الوارد في شأنهم وكيف يرضى محبٌّ بمحبة من خالف حبيبه ومنع النص الوارد في شأنه ود
دفعه عن مقامه واظهر عداوته ولنعم ما قيل شعر تودّ عدوّي ثم تزعم انني صديقك ان الرأي عنك لعازب
نعم لو لم يكن تلك الدعوى منهم مُغفلا لاشيء يصلح عذرا لهم في ذلك كان نسبتهم الى الافراط في محبته عليه السلام نسبة
وليس فليس مدعى ان دعواهم ذلك باطلة وتعليلهم فاسد ولو سلم فهو بحث آخر لا دخل له في ابطال الافراط
وعدمه واما ما ذكره من ان اهل السنة يحبون عليا حبا شديدا لخفاء في ظاهرهم انما يظهر بعضهم حبه عن حياء
ورياء للناس من باب قوله تعالى يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وقد كشف القاضي ابن خلكان من اعلام اهل السنة
عن سرائر قلوبهم فقال في تاريخه المرسوم بوفيات الاعيان عند بيان احوال علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن
علي عليه السلام ان محبة علي لا يجتمع مع التسنن ولم يقصر الناصب ايضا في هذا الكتاب بل في هذا المقام عن اظهار عداوته ثم حب
اخره عن مرتبته التي رتبها الله تعالى ورسوله صلعم له وهو وراه اهلا لان ينزله في المرتبة الرابعة من خلفاءه ويجعل
الثلثة عليه امراء مع ظهور انه عليه السلام كما لا يليق بشأن قنبر من عبيده بل بحال الكلب باسط ذراعيه في وصيده ولنعم ما قال العلامة
الغزنوي في شنبده شعر الكرار ابو حسن علي مرتضى خلف ابن باشد ... قال المصنف رفع الله
درجته السادس عشر في مسند احمد بن حنبل وهو مذكور في الجمع بين الصحيحين وفي الجمع بين الصحاح الستة
ان النبي صلعم قال لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث صحيح
لا شك فيه وفي رواية هذا الحديث عن علي عليه السلام انه قال لعهد رسول الله صلعم الي ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والحمد
لله الذي جعلنا من اهل محبته وملأ قلوبنا بصفو مودته وبالله التوفيق انتهى اقول اخباره عن العمل المذكور كذب
على الله تعالى وعلى نفسه وقد نفيه الفضيحة امره وحاشا على ان الله سبحانه لم يجعل التوفيق رفيقا له في ذلك بحمد الله تعالى
ومن الشواهد على ما ذكره من تحريفاته للآيات والاحاديث عن المواضع والمستقر وتعصباته التي تقدم منها الحجة اخراجه في التعمل
قال المصنف رفع الله درجته السابع عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله صلعم قال ان منكم من يقاتل على تأويل
القرآن كما قاتلت على تنزيله فقال ابو بكر انا هو يا رسول الله قال لا قال عمر انا هو يا رسول الله قال لا ولكنه خاصف النعل وكان
علي عليه السلام يخصف نعل رسول الله في الحجرة عند فاطمة عليها السلام وفي الجمع بين الصحاح الستة لتنتهن معشر قريش او ليبعثن الله
عليكم رجلا مني امتحن الله قلبه للايمان يضرب رقابكم على الدين قيل يا رسول الله ابو بكر قال لا قيل عمر قال لا ولكن خاصف
النعل في الحجرة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول صح هذا الحديث وهذا يدل على انه يقاتل البغاة والخوارج على
تأويل القرآن حيث كانوا يؤولون القرآن ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم امير المؤمنين وجعل الناس قتال الخوارج والبغاة كما قال
الشافعي انه لولا قتال امير المؤمنين البغاة ما كنا نعلم كيفية القتال معهم وهذا لا يدل على النص بل الافضلية بل اخبار عن قتاله
في سبيل الله مع العصاة والبغاة انتهى اقول في الحديثين دليل قاهر وبيان ظاهر باشارة واضحة الى النص على مولانا امير
المؤمنين عليه السلام من الله سبحانه وتعالى وذلك لان النبي صلعم قال ليبعثن الله عليكم فكان ذلك من الله سبحانه لانه هو الباعث
له والرسول صلعم مخبر عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى فثبت ولاية ذلك الرجل العزيز بما نطقت به اخبار الفريقين ويزيده ذلك

بيانا وايضاحا ان ضرب الرقاب على الدين بعد الرسول صلعم لا يكون الا للامام فقط لانه المتولي لها دون الامة وقول
الرسول صلعم تقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله يقتضي التشبيه والمماثلة لان الكاف للتشبيه ومقاتلة الرسول لا بد
وان يكون حقا للارادة المتصلة اليه من الله سبحانه فلا يجوز ان يشبه النبي بخلافه ولا يمثله بضده فيشبه النبي بمثله ويمثله
بنظيره فيكون هو مشابها صلعم في الولاية لهذا ولاية التنزيل وهذا ولاية التأويل ويكون قتاله على التأويل مشبها بقتاله
على التنزيل لان انكار التأويل كانكار التنزيل لان منكر التنزيل جاحد لقبوله ومنكر التأويل جاحد للعمل به فهما سواء في الجحود
وليس مرجع قتال الفريقين الا الى النبي والامام فدلّ على ان المراد بذلك القول الامامة لا غير وحديث خاصف النعل
حديث مشتهر بين الفريقين وقد نظمه السيد الحميري والعبدي وغيرهما ولنعم ما قال بعض العلويات رحمها الله
تعالى في نظمها حيث قالت شعر وله اذا ذكر الفخار فضيلة يلحق مدى الغايات اسبقان اذ قال يا احمد انما صف
نعله لتقاتلن تأول القرآن قوما كما قاتلت عن تنزيله واه الوصي بكفه نعلان هل بعده الا على الرشاد دلالة
من قام بخلافة ومعاني قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر في مسند احمد بن حنبل والجمع بين الصحاح الستة
عن انس بن مالك قال كان عند النبي صلعم طائر قد طبخ له فقال اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي
فاكل معه ومنه عن ابن عباس انه لما حضرت ابن عباس الوفاة قال اللهم اني اتقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول حديث الطير مشهور وهو فضيلة عظيمة ومنقبة جسيمة ولكن لا يدل على النص
والكلام في هذا الفضائل واما التوسل بولاية علي فهو حق ومن اقرب الوسائل انتهى اقول ان حديث الطير مع انه
كما اعترف به الناصب مشهور بل بالغ حد التواتر وقد رواه خمسة وثلثون رجلا من الصحابة عن انس وغيره عن
رسول الله صلعم وصنف اكابر المحدثين فيه كتبا ورسائل مؤيدا بما مر من حديث خيبر وغيره ووجه الدلالة شهادة
رسول الله صلعم على علي عليه السلام بمحبة الله تعالى له ومحبة الله تعالى كما ذكره الملم في شرح ابيات لا معنى لها الا زيادة الثواب وذلك
لا يكون الا بالعمل فيجب ان يكون عمله اكثر من غيره فهو افضل من غيره واعلم ان المحبة مرتبة عالية ودرجة سنية هي صفات
الله سبحانه حقيقة يعبر عنها المتكلم بالارادة والحكيم بالعناية واهل الذوق بالعشق وقد فاض على من يحق كما بها
تحب الاستعدادات والقوابل من الحق على الخلق وكل بما يطلب العود الى مبدئه ومن خلالها فمن المطرودين الذين
رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها فهم كالارض الساكنة التي لا حراك بها ومنها المحبة حركة الافلاك والاملاك والعقول
والنفوس والارواح والقوى والعناصر والمواليد الثلثة طلبا للكمال واهتزازا من مشاهدة الجمال ورجاء للتخلص من
قيد التشخص والتشبه انما هو على اقدام الاقدام بها والنظر انما هو باخصية اجلاء القلوب منها والكتب السماوية
والاحاديث النبوية تشهد بثبوتها ووجودها قال تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقال ان الله
يحب التوابين ويحب المتطهرين وقال ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقال
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقال تعالى والقيت عليك محبة مني وورد في الثقات ان رسول الله صلعم
اخبر عن الله تعالى انه قال لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره

الذي يسمع به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها فبي يسمع وبي يبصر وبي يأخذ وبي يبطش وبي يقوم وبي يقصد فاذا
سالني اعطيته واذا استعاذ بي اعذته وقال صلعم اذا احب الله عبدا دعا جبرئيل فقال له اني احب فلانا فاحبه
قال فيحبه جبرئيل فينادي في السماء ان الله يحب فلانا فاحبوه فيحبه اهل السماء ثم يوضع له القبول في الارض فيما يترك بينهما لي
الا احب وهذا روي في المشهور لما راى محمد بن سليمان العباسي حسن مناظرة بهلول بن عمرو العارف العاقل المعروف
مع عمرو بن عطاء العدوي في امامة علي بن ابي طالب بعد ما غلب البهلول فقربه ما الفضل ثم العقل الا انه عندك
والمجنون من تمام مجنونا لا اله الا الله لقد رزقك الله حب علي بن ابي طالب لك كل ذي لب فقد ثبت من الكتاب والسنة وكلام
اكابر الامة وجود المحبة وثبوتها من الطرفين بها وان اشترك اسمها في الاطلاق لكنها تختلف باختلاف المتعلق فمحبة الله لعبده
تخصيصه بانعام مخصوص بكونه سببا لتقريبه وازلافه من محال الطهارة والقدس وقطع شواغله عما سواه وتطهير باطنه
عن كدورات الدنيا ورفع الحجاب حتى يشاهده في جميع الاشياء ويشهد ان جميع الاشياء بالحق قائمة وان وجوده ولا حق
لشي الا بجوهر من الانتساب كما تشعر به ذوق المتالهين من الحكماء ايضا فيأخذ بالله ويعطي بالله ويحبه ويبغضه
وهذا سر لا اله الا الله وحقيقة لا حول ولا قوة الا بالله فهذه الارادة هي المحبة وان كانت ارادة لعبده ان يخصه بمقام الانعام
دون هذا المقام كارادة ثوابه ودفع عقابه فهذه الارادة هي الرحمة فالمحبة اخص من الرحمة واما محبة العبد لله تعالى فهي ميله الى نيل
هذا الكمال وارادته الوصول الى هذا المقام الذي يتسابق اليه ويتهافت على التحلي به همم الابطال واذ قد عرفت محبة الرب
ومحبة العبد فاعلم ان الناس عرفت انه بعد رسول الله صلعم لا احد لهذا المقام الا امير المؤمنين من بيان وكان النبي صلعم
لما علم اتصاف علي بهذه الصفة من الجانبين وكان شاملا بمعنوي لا يدرك الا باظهار امر محسوس من لوازمها يشهد وذلك الامر الصفة
باتصافه بتلك المحبة اخبر صلعم لعلي عم بامرين احدهما فتح خيبر فجمع صلعم في وصفه بين المحبة والفتح بحيث يظهر لكل احد
صورة الفتح ويدرك بحس البصر فلا يبقى عنده تردد في اتصافه بالصفة المعنوية المقرونة بالصفة المحسوسة وثانيهما جلب
الطاير فحمل صلعم اياه ثم واكله معه سرية ذلك الطاير وهما امران محسوسان دليلا على اتصافه بتلك الصفة بعلم
انه هو واتباعه هم الذين اخبر الله تعالى عنهم بقوله فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ومما يصرح بهذا المعنى
ما سبق من قوله صلعم لتنتهن يا قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا يضرب رقابكم على التاويل كما ضربت رقابكم على
تنزيله فقال بعض اصحابه من هو يا رسول الله ابو بكر قال لا قال عمر قال لا ولكنه خاصف النعل الحديث واذا
ثبت احواله واخبرت فانظر كيف اتصافه بهذه المحبة باعتبار المتعلقين اما محبة الله تعالى فظاهرة اثارها
ساطعة انوارها من انه كان سبحانه وتعالى من مقام التقديس وسفر التطهير لقوله صلعم فيما سبق ايضا من حديث
النجوى المشهور ما انتجيته ولكن الله انتجاه وروى ابن مسعود قال قال النبي صلعم ان الله يبعث اناسا وجوههم
من نور على كراسي من نور عليهم ثياب من نور في ظل العرش بمنزلة الانبياء والشهداء فقال ابو بكر انا منهم يا رسول الله
قال لا قال عمر انا منهم قال لا قيل من هم يا رسول الله فوضع يده على راس علي عم وقال هذا وشيعته وروى محمد بن
علي بن شهرآشوب السروي المازندراني رحمه الله قال حدثني الحافظ ابو العلاء الهمداني والقاضي ابو منصور البغدادي

بالاسناد عن ابي بكر وعن انس وروى مشايخنا عن الصادق عم عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال خلق الله عز وجل من نور وجه علي بن ابي طالب سبعين الف ملك يستغفرون له ولمحبيه الى يوم القيمة وفي
كتاب الحدائق عن ابي تراب الخطيب باسناده الى النبي صلعم ان الله قد خلق من نور وجه علي ملائكة يسبحون ويقدسون
ويجعلون ثواب ذلك لعلي ولمحبيه واما محبته لله تعالى فهي معلومة لكل احد من عباداته ومجاهداته ورفضه الدنيا
واعراضه عما سوى الله واقباله بكليته على مولاه ولو اردنا استقصاء شيء من ذلك لطال الكلام وكثرت المقال ولو
بما حصل لبعض الملال ولقد اتضح بما قررناه بطلان ما ذكره الناصب الشقي من ان الحديث لا يدل على النص الجلي
وذلك لما عرفت من انه دال على الافضلية لدلالته على انه عم احب الى الله من كل المخلوقات واما عدم كونه عم احب
من النبي صلعم فقد علم من خارج وهو انعقاد الاجماع على انه صلعم احب الى الله من جميع المخلوقات بلا استثناء فهو
صلعم مستثنى بالاجماع وبقرينة السؤال واما الملائكة فليس شيء يخرجهم عن هذا الحكم فيكون هو عم احب منهم واجاب
صاحب المواقف بان الحديث لا يفيد كونه عم احب الى الله تعالى في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل و
البعض الا بركة انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شيء او في بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا
في شيء دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا وفيه ان قوله عم احب لفظ عام او مطلق فيخصه او يقيده بوقت دون وقت
وببعض الاشياء دون بعض يحتاج الى الدليل لان العام والمطلق لا يخص ولا يقيد بالاقتراح بل يخص او يقيد بالدليل و
دون ذلك خرط القتاد وايضا على هذا التقدير لا فائدة في قوله صلعم اللهم ائتني باحب خلقك لان كل مسلم احب عند الله
من وجه وفي وقت دون وقت وايضا يتوجه عليه ما قاله بعض اصحابنا من ان مثل هذا البحث يجري في استدلالهم
على افضلية ابي بكر بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى مع انه جعله احد ادلتهم على افضليته وذلك لصحة
الاستفسار في الاتقى وادخال لفظ الكل والبعض فلم يبق الا العناد او الغفلة والرقاد ولنعم ما قال ابن دريد رحمه الله
وفي القلب المشوبي اذ في دلالة لو استيقظوا من غفلة وسبات وقال الصاحب ابن عباد رحمه الله شعر
علي له في الطير ما طار ذكره وقامت به اعداؤه وهي تشهد قال المص رفع الله درجته التاسع عشر شعر
في مسند احمد بن حنبل وصحيح قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله صلعم يقول سلوني الا علي بن ابي طالب
وقال رسول الله صلعم انا مدينة العلم وعلي بابها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا يدل على وفور علمه
واستحضاره اجوبة الوقايع واطلاعه على اشتات العلوم والمعارف وكل هذه الامور مسلمة ولا دليل على النص جليلة
لا يجب ان يكون الاعلم خليفة بل الاحفظ للحوزة والاصلح للامة ولو لم يكن ابو بكر اصلح للامة لما اختاروه كما مر انتهى
اقول في الحديث اشارة الى قوله تعالى وأتوا البيوت من ابوابها وفي كثير من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك
ففي بعضها مسندا الى جابر انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب وفي بعضها مسندا الى علي عم يا علي
انا المدينة وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وروى عن ابن عباس انا مدينة العلم
وعلي بابها فمن اراد الجنة فليأتها من بابها وعن ابن عباس ايضا بطريق آخر انا دار الحكمة وعلي بابها فمن اراد الحكمة

فليأت الباب وهذا يقتضي وجوب الرجوع الى امير المؤمنين عليه السلام لان النبي صلعم كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم وبدار الحكمة
ثم اخبر ان الوصول اليها وبحكمته والى جنة الله سبحانه من جهة علي عليه السلام حيث جعله كباب مدينة العلم والحكمة و الجنة
التي لا يدخل اليها الا منه وكذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب ويشير اليه الآية ايضا كما ذكرناه وفيه دليل
على عصمته وهو ظاهر لانه عم امره بالاقتداء به في العلوم على الاطلاق فيجب ان يكون مأمونا عن الخطاء ويدل على انه
امام الامة لانه الباب لتلك العلوم ويؤيده ذلك ما علم من اختلاف الامة ورجوع بعضهم الى بعض وغناءه عليه السلام عنهم
ويدل ايضا على ولايته عليهم وامامته وانه لا يصح اخذ العلم والحكمة ودخول الجنة في حياته صلعم الا من قبله وروي انه
العلم والحكمة الا منه لقوله فأتوا البيوت من ابوابها حيث كان هو الباب ولله در القائل شعر مدينة علم وابن عمك بابها
فمن غير ذلك الباب لم يأت سورها ويدل ايضا على ان من اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم التي احتوى رسول الله صلعم
من غير جهته علي لم يكن صاحبا كالسارق والمتسور لان السارق والمتسور اذا دخلا من غير الباب المأمور به ووصلا
الى بغيتهما كانا عاصيين وقوله فمن اراد العلم فليأت الباب ليس المراد به التخيير بل المراد به الايجاب والتهديد كقوله عز وجل
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والدليل على ذلك انه ليس هنا نبي غير محمد صلعم هو مدينة العلم ودار الحكمة فيكون
العالم مخيرا بين الاخذ من احدهما دون الاخر وفقده وذلك دليل على ايجابه وانه فرض لازم والحمد لله واما ما ذكره الناصب
من انه لا يجب ان يكون الا علم خليفة فقد عرفت فساده مما ذكرناه هنا وفيما مر واما ما ذكره من انه يكفي الاحفظ الاعلم
والاصلح للامة فقد مر بيان عدم تحقق الاحفظية بدون الاعلمية ومنع ان ابا بكر كان احفظ واصلح ومما ذكره من انه
لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاره الامة فقد مر ما فيه من بطلان ثبوت الامامة بالاختيار سيما اختيار بعض الامة كما
عرفته ومن جملة تعصبات ابن حجر الناشئة عن حماقته انه منع صحة الحديث اولا ثم قال وعلى تسليم صحته او حسنه
فابو بكر محرابها ولم يعلم ان المدينة لا ينسب اليها المحراب وانما ينسب الى المسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال على ان تلك الرواية
معارضة بخبر الفردوس انا مدينة العلم وابو بكر اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي بابها فهو صريح في ان الكل من
الاساس والحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى واقول المدينة لا يكون لها سقف وانما السقف للدور والبيوت
الواقعة فيها وحاشا كلام الفصيح عن ذلك وايضا الكلام ليس في العلو والانخفاض بل في الاتيان لاخذ العلم من
صاحب المدينة ولا مدخل لاساس المدينة وحيطانها وسقفها من الاشتراك والتقدم والحشيش لا يمكن ذلك ولعمري ان
جرأتهم على وضع امثال هذه الكلمات المشتملة على التمحلات الظاهرة يوجب زيادة فضاحتهم وظهور عنادهم لاهل البيت
عليهم السلام ولنعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت قال المصنف رفع الله درجته العشرون في مسند احمد بن حنبل
من عدة طرق ان النبي صلعم قال من آذى عليا فقد آذاني ايها الناس من آذى عليا بعث يوم القيمة يهوديا او نصرانيا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء في الحديث من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب
فاذا كان معاداة احد من الاولياء وايذاؤه محاربة مع الله تعالى فكيف لا يكون ايذاء سيد الاولياء موجبا لدخول النار
ولكن لا يدل هذا على النص انتهى اقول اذا ثبت ان حب علي موجب لدخول الجنة وبغضه وايذاءه سبب لدخول النار

فقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبي صلعم والمنع من تقديم غيره عليه فان هذا يوجب ايذاء الله تعالى
ورسوله صلعم بل من قدم غيره فقد اخل في تلك المودة بما وجب عليه من الطاعة له ووجه آخر نقول قد ثبت ان
حبه طريق النجاة وبغضه وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك محبته والكف عن ايذاءه انما هو بقبول اوامره ونواهيه فمن
قدم عليه غيره بعد الرسول صلعم لم يكن ممتثلا لامره ونهيه حتى يكون سالكا طريق محبته ويدخل في سبيل مبغضيه والمؤذين
له ومن خرج عن محبته ضل عن طريق السلامة فوجب تقديمه بعد النبي صلعم عقلا وشرعا وقد برهنا على المقدمات الاخر
في هذه التقريرات فيما سبق فتذكر قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون في مسند احمد بن حنبل ان ابا بكر وعمر
خطبا الى رسول الله صلعم فاطمة فقال انها صغيرة فخطبها علي فزوجها منه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول صح
في الاخبار ان ابا بكر وعمر خطبا فاطمة فقال رسول الله صلعم اني انتظر امر الله فيه ولم يقل انها صغيرة وهذا افتراء على احمد
بن حنبل وكل من قال هذا فهو مفتر على رسول الله صلعم ونسب الكذب اليه فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة
لانها ولدت عام عمارة الكعبة والعجب من هذا الرجل انه يبالغ في احتراز الانبياء من الكذب وينسب الكذب الصراح
الى رسول الله صلعم نعوذ بالله من هذا وانه خباط خبط العشواء انتهى اقول روى صاحب الاستيعاب باسناده عن محمد
بن سليمان بن جعفر الهاشمي انه ولدت فاطمة سنة احدى واربعين من مولد النبي صلعم وانكح رسول الله صلى الله عليه وآله
فاطمة علي بن ابي طالب بعد وقعة احد وقيل انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله صلعم بعايشة باربعة اشهر ونصف وكان
بنى بها بعد تزويجها اياها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة وخمسة اشهر ونصفا وكان
سن علي يوم احدى وعشرين سنة وخمسة اشهر انتهى وروى عن المدايني انها حين ماتت كانت ابنة تسع وعشرين
سنة وعن الكلبي انها بلغت خمسا وثلثين سنة انتهى وروى صاحب كشف الغمة عن ابن الخشاب المعتزلي في تاريخ
مواليد ووفيات اهل البيت ان فاطمة عليها السلام ولدت بعد النبوة بخمس سنين وقريش تبني البيت
وتوفيت ولها ثماني عشرة انتهى فعلى رواية ابن الخشاب كانت صغيرة غير بالغة باتفاق فقهاء الفريقين حين تزوجها
علي عليه السلام وكذا على رواية ابن المدايني ورواية عبد الله لان البلوغ عند فقهاء اهل السنة انما يحصل بثماني عشرة سنة
وهي عليها السلام عند التزويج لم تبلغ ذلك وايضا الصغر والكبر امران اضافيان فلعل النبي صلعم اراد بما ذكر في جواب الشيخين
وعمرهما صغيرة بالنسبة الى ابي بكر وعمر فانهما كانا شيخين بل شيبين وقد جرت العادة في مراعاة خطبة الابناء والبنات عند التزويج
بمساواة الاعمار وعدم تفاوت بين الزوج والزوجة بما يعتد به عادة فلا يلزم كذب النبي صلعم كما توهمه الناصب وغاية
ما يلزم من ذلك ان يكون حديثا ضعيفا يعارضه الاقوى فاي داع الى الكذب على النبي صلعم مع وجود ما هو
اصرح في الفضيلة بل الافضلية وهو الحديث الذي رواه الناصب وحكم بصحته فانه يدل على ان الله تعالى رد خطبة
عمر وابي بكر لفاطمة عليها السلام شغلا عنهما واختارها لعلي على انه يمكن الجمع بين الروايتين ايضا من غير لزوم كذب
باحتمال وقوع الخطبة منهما مرتين مرة في الصغر ومرة في الكبر والحديث الاول في المرة الاولى والثاني في الثانية فحكم الناصب
بخبط المصنف خبط بغير ضبط كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلعم

دخل على ابنته فاطمة وقبل راسها ونحرها وقال اين ابن عمك قالت في المسجد فدخل رسول الله صلعم فوجده راقدا

قد سقط عن ظهره وخلص التراب الى ظهره ويقول اجلس يا ابا تراب مرتين انتهى **اقول** الناصب خفضه الله اقول

هذا الحديث صحيح وهو من ملطفات النبي صلعم لامير المؤمنين واظهار المحبة له ولا يثبت به فضل اعلى **اقول**

عد الفضايل النادرة ايضا من جملة المقاصد ولولا ان هذا من الفضايل الشاهدة عليهما لما اشتهر كنيته بها و

افتخاره فيه ولنعم ما قال الخاقاني رحمه الله **نظم** حبذا كنيت ابو تراب ابتغى ناخنهاى ناب

زين روى براه مسك زادن كنت اهرى تبتى ستروين حبت رتقى زتربت اوست نقت ازرى زريحت اوست

عطاردا كه درجنان ماند مسك تره مسك كوفه داند ديريت بر جنين جسم اخوان تحت حرايت وكوهر بكار **قال**

الملهم رفع الله درجته الثالثة العشرون روى الجمهور من جهة طرف ان رسول الله صلعم حمل عليا حتى كسر الاصنام

من فوق الكعبة وانه لا يجوز احد على الصراط الا من كان معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب وانه ردت الشمس عليه بعد

غيابها حيث كان النبي صلعم نائما في حجره ودعا له فردها ليصلي علي العصر فردت له وانه انزل الله بسطل عليه

سندبل وفيه ما رفعها المشاورة وحق بصلاة النبي وان مناديا من السماء نادى يوم احد لا سيف الا ذو الفقار

ولا فتى الا علي وروى انه نادى به المنادي يوم بدر ايضا انتهى **قال** الناصب ما ذكره من الاشياء بعضه منكر منها

ان النداء يوم بدر بان لا سيف الا ذو الفقار من المنكرات لان ذو الفقار كان سيفا لمنبه بن الحجاج من اشراف

قريش وهو قتل يوم بدر وصار سيفه المشهور بذي الفقار لرسول الله صلعم فكان ذو الفقار يوم بدر في يد

الكفار وكانوا يقتلون به المؤمنين فكيف يجوز ان ينادي منادي الهواء ان لا سيف الا ذو الفقار ثم هذا الطامة

لمذهبه فانه يدعي ان قتل اصحاب محمد صلعم واجب فلا يبعد ان يدعي ان المنادي يوم بدر نادى بذلك فنعم

ذي الفقار وهو في يد الكفار وهذا السفيه ما كان يعلم الحديث ولا التاريخ ومدار امره ذكر المنكرات

والمجهولات ولا يبالي التناقض والمخالفة بين الروايات انتهى **اقول** اما رواية النداء بقول لا فتى الا

علي لا سيف الا ذو الفقار في يوم احد المتاخر عن يوم بدر فهو مذكور في حديث المناشدة التي تقدم ذكرها

من غير الخوارزمي وجماعة من الجمهور وقد رواه الدارقطني ايضا على ما اشار اليه ابن حجر في صواعقه عند

مناشدة علي بالفضيلة الحاصلة له من الله تعالى في يوم الشورى وقد روى في كشف الغمة عن زيد بن وهب وعكرمة

وغيرهما ولهذا قال بعد ذكر روايات المناداة في يوم احد ان هذه المناداة بهذا قد نقلها الرواة وتداولها الا

ولم ينفرد بها الشيعة بل واقفهم على ذلك الجم الغفير وهذا ايضا مما يقدمه الناصب على انكاره وايضا انشد حسان

في ذلك اليوم ينادي بالعلي بصوت علي وقوع هذه المناداة حيث انشد **شعر** جبريل نادى وعلنا والنقع ليس بمنجلي

والخيل يعثر بالجماجم والرمح الذبلي والمسلمون قد احدقوا حول النبي المرسل هذا النداء منه الزهراء زينة مستر

لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال الحميري رحمه الله **شعر** وله بلاء يوم احد صالح والمشرفية باخذ

الادبار اذ جاء جبريل ينادي معلنا في المسلمين واسمع الابرار لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي انتهى

فخارا واما رواية المناداة بذلك يوم بدر فهو من طرق الشيعة ولهذا ذكرها الملهم اخرا على سبيل التاييد دون

الاحتجاج ومع هذا انكاره منكر جدا وما ذكره الناصب في وجه الانكار من تسمية سيف منبه ابن الحجاج بذلك ووقوعه

بعد قتله يوم بدر في يد النبي صلى الله عليه وآله وسلم على تقدير تسليم صحته لا ينافي ما روي في شأن علي من النداء بما ذكر

لجواز تسمية كثير من السيوف التي بها فقار كفقار الظهر بذي الفقار ولو سلم كون ذي الفقار واحدا منحصرا في سيف ابن

الحجاج المذكور فهذا لا يمنع ايضا كون ما نودي به لعلي هو ذلك السيف ولا ينافيه قتل صاحبه يوم بدر بل الصحيح المتفق

عليه ان قاتله وقاتل ابنه العاص بن منبه في ذلك اليوم هو علي عم كما ذكر في كشف الغمة حيث قال فصل وقد اثبت

رواة العامة والخاصة معا اسماء الذين تولى علي عم قتلهم ببدر من المشركين على اتفاق فيما نقلوا من ذلك فكان ممن سمي

الوليد بن عتبة وساق العدة الى ان قال ونبيه ومنبه ابني الحجاج والعاص بن منبه الى انه عم قتل منبها في وسط

الحرب وقتل الجلاد ثم لما قتله وقع سيفه في يده واشتغل معه يقتل بها في الكفار فنودي بان لا فتى الا علي لا سيف

الا ذو الفقار ويؤيد هذا المعنى قول حسان والنقع ليس بمنجلي ولا يخفى ان كون علي عم قاتل ابن الحجاج وسالب واستعمال

سيفه في قتل بقية قومه في ذلك اليوم ادعى الى نزول المدح والنداء من العلي الاعلى جل وعلا واما قول الناصب

ان قتل اصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم عند الملهم واجب ففيه ان هذا افتراء على اطلاقه وانما الذي يذهب اليه الملهم

على ما قرره اولا وجوب قتل الكفار الناقضين والمرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين من اصحاب النبي صلعم ولا بعد

في ظهور ذلك بيد الكفار كما روى اصحاب هذا الناصب الشقي في تواريخ الشاربين انه يوم قتل يحيى بن زيد بن علي نادوا من السماء

ينادي ايها الكفار اقتلوا الفجار هذا وقد روي ايضا ان ذا الفقار قد نزل من السماء وقد اشار اليه ابن ابي الحديد المعتزلي

في قصيدته المشهورة بقوله **شعر** وجئت الروض النخنعاني قابض من الصعدة الاعلى تبارك مقتدى فليس سواع

بعده الخطم ولا اللات محرز الهام مغفرا وقال المولوي الاولوي الرومي ايضا في بعض مدائحه **نظم**

حضرت شاهي كه بيكه والفقار دان بكرپان ارزن عنبر كرفت تيغ على كو دو دست سندان نديد هر على ازوست اهن كرفت

وقد انكر هذا بعض اهل السنة من فضلاء الروم المعاصرين للشيخ الاجل عبد الجليل الرازي من الاماسية فاجاب

الشيخ عنه بما حاصله اني لا اتعجب من هذا الشقي في انكاره هذا مع ما يذكره اصحابه في جوامعهم ومجالسهم عند صف

درة عمر انه كان من جلد ناقة صالح ويقولون تارة انه كان من جلد كبش ابراهيم واخرى انه كان من جلد غنم شعيب ولا

من الذي كان يحفظ ذلك الجلد في الوف من السنين لاجل ان يتخذ منه درة عمر فاذا كان هذا جائزا فاولى بالجواز ان يكون

السيف الذي فتح به المرتضى الثغرة المصطفى حصون الكفر والبغي وشيد به قواعد الدين والملة قد انزله الله تعالى

الى المصطفى ليستعمله المرتضى واقل ما في الباب ترك ذكره لذلك او عدم انكاره هذا وقد علم مما قررناه ان المنكر هو الناصب

المنكر السفيه المغفول الجاهل بالاحاديث والنقول وهو الذي من غاية قوة تحطه في انكار الحق لم يعرف المنكر من غيره

ولم يعقل معنى التناقض وهذا تحصيله وسيره والله الموفق **قال** الملهم رفع الله درجته الرابع والعشرون في الجمع

بين الفصاح الستة عن النبي صلعم قال رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وروى الجمهور في الغلبة العلوة

والسلام لعمار سيكون في امتي بعدي هنات واختلاف حتى يختلف السيف بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا ويتبرأ بعضهم من بعض يا عمار
تقتلك الفئة الباغية وانت اذ ذاك مع الحق والحق معك ان عليا لن يدليك في ردى ولن يخرجك من هدى يا عمار من
تقلد سيفا اعان به عليا على عدوه قلده الله يوم القيمة وشاحين من در ومن تقلد سيفا اعان به عدوه قلده يوم القيمة
وشاحين من نار فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الذي عن يميني يعني عليا وان سلك الناس كلهم واديا فاسلك واديا سلكه
علي وخل الناس طرا يا عمار ان عليا لا يزال على هدى يا عمار ان طاعة علي من طاعتي وطاعتي من طاعة الله وروى احمد
بن موسى بن مردويه من الجمهور من عدة طرق عن عايشة ان رسول الله صلعم قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول صح في الصحاح ان رسول الله صلعم قال لعمار ويح عمار تقتله
الفئة الباغية وباقي ما ذكره انه صح او لا على ان عليا كان مع الحق ابدا دار وهذا شيء لا يرتاب فيه حتى يحتاج الى دليل
هذا دليل على حقية الخلفاء لان الحق كان مع علي وعلي كان معهم حيث تابعهم وناصحهم وقبل منهم خلافة الخلفاء
وانه كانت عقلهم عيانا واما من خالف عليا من البغاة فمذهب اهل السنة والجماعة ان الحق كان مع علي وهم كانوا على الباطل
لا شك في هذا انتهى **اقول** لا خفاء في ان ظاهر الخبر المذكور ينفي عصمته عن وجوب الاقتداء به لان النبي صلعم لا يجوز
ان يخبر على الاطلاق بان الحق مع علي ووقوع القبيح جايز عنه لانه اذا وقع كان الاخبار كذبا ولا يجوز عليه ذلك واما
قوله صلعم في الخبر لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فان لن لنفي المستقبل عند اهل العربية فيصير يكون الحق والقران مع علي
لا ينفكان عنه واذا كان الحق والقران لا ينفكان عنه ابدا ثبتت امامته وبطلت امامة من خالفه واما ما ذكره الناصب من
ان عليا كان مع الخلفاء الثلثة وتابعهم وناصحهم فلا يسلم الا ان الا يعني كونه معهم في سكونه المدهش وبعض
التابعية الاجبارية والماشاة في الظاهر والا فا وقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في الظهور بحيث لا مجال
للاخفاء وفي الشافعية مرتبة لا يشتبه على الاراء كما سبق ويجيء انشاء الله تعالى واما النصيحة فلعله لكي لا يموت الدين
وانتظام احوال المسلمين لا لاجل تدبيح خلافتهم ونظم اسباب شوكتهم وجلالتهم وهذه النصيحة منه عم كانت مثلها
لكافتهم **قال** المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون روى احمد بن حنبل في مسنده ان النبي صلعم اخذ
بيد الحسن والحسين عليهما السلام وقال من احبني واحب هذين واباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وفيه
عن جابر قال قال رسول الله صلعم ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا
اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلعم اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الاخر
كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى احمد
من عدة طرق وفي صحيح مسلم في موضعين عن زيد بن ارقم قال خطبنا رسول الله صلعم بين مكة والمدينة
ثم قال بعد الوعظ ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم الثقلين اولهما
كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله

في اهل بيتي وروى الزمخشري وكان من اشد الناس عنادا لاهل البيت وهو الثقة المامون عند الجمهور قال باسناده قال
رسول الله صلعم فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود
بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هوى وروى الثعلبي في تفسير قوله تعالى واعتصموا بحبل الله
جميعا ولا تفرقوا باسانيد متعددة عن رسول الله صلعم قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم
بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجمع بين الصحيحين انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب واني تارك
فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار بعضها في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها
الوصية بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت ومحبتهم ومن لا يتم وكل هذا لا
وصية على المسلمين ولا قايل بعدم وجوبه على كل مسلم ولكن ليس فيها ذكر نص على خلافة علي بعد رسول الله صلعم ان هذا هو الا
الحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرنا للقران يدل على وجوب التعظيم واخذ العلم عنهم والاقتداء بهم في الاعمال والاقوال واخذ
طريق السنة والمتابعة من اعلامهم ولا يلزم من هذا خلافتهم وليس هو النص في خلافتهم بعد رسول الله صلعم ومراد النبي صلعم
توصية الامة بحفظ القران ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وهذا مما لا نزاع فيه انتهى **اقول** وجه الاستدلال بالاحاديث
المذكورة ان النبي صلعم جعل محبة من احب عترته الطاهرة وتعلق بغصن من شجرتهم الطيبة من اهل الجنة وامر بالتمسك
والاخذ بهم وجعل التمسك بهم وبالكتاب معصوما عن الضلال ولم يقم دليل من اثر او حديث متفق عليه يدل على شيء من معاني
هذه الحديث في شان الخلفاء الثلثة وعلى وجوب التمسك والاخذ بواحد منهم وهذا العترة واولياؤهم بعدم التعرض على شان
ابي بكر وقعوا في اثبات خلافته باختيار بعض الامة له كما مر ولو كان شيء من امثال هذه الاحاديث موجودا في شان ابي بكر لاحتج
به يوم السقيفة ولم يحتج الى الاحتجاج بالادلة الدالة على تعيينه من حديث الائمة من قريش ولا ريب ان من انصف يفهم
المذكورين وامر النبي صلعم بالتمسك بهم معرفة هدايتهم والاخذ باذيال اطهارتهم يكون اصلح بامامة الامة وحفظ الحوزة من
غيرهم ومن تعسفات الناصب انه حمل قوله صلعم ان اخذتم بهما لن تضلوا على اخذ العلم منهما ولم يدر لبعده عن معرفة
اساليب الكلام ان المراد لو كان ذلك لكان حق العبارة ان يقال ان اخذتم منهما دون بهما وحاصل المواخذة ان معنى الاخذ
بهما في العرف واللغة والتثبت بهما والرجوع اليهما في جميع الامور لا اخذ العلم منهما فقط ولا ادري كيف يتعمل لفظ التمسك
الصريح فيما ذكرناه مع كونه مرادفا للاخذ اللهم الا ان ياخذ بذيل المكابرة وسوء المصادرة كما هو عادة الفاجرة **قال**
المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن
ام سلمة قالت كان رسول الله صلعم في بيتي فاتت فاطمة فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن والحسين
وكان تحته كساء خيبري فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ فضل
الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم

تطهيرا فادخلت راسي البيت وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك الى خير انك الى خير وقد روي نحو هذا المعنى
من صحيح ابي داود وموطأ مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع وعدة طرق انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان الائمة
اختلفت فيها انها فيمن نزلت وظاهر القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي صلعم وان صدق في النقل عن الصحاح فكانت
نازلة في آل العبا وهي من فضائلهم ولا يدل على النص بالامامة انتهى اقول قد مر ان اختلاف المخالفين في ذلك لا يخلف باطل
وقوله ان صدق في النقل الخ على طريقة القوم والاحتمال ههنا وحده لانه قد ظهر منه في بعض المواضع الذي حكم على بعض ما ذكره
القوم من احاديث المسند بانه ليس فيه ان المسند كان موجودا عنده حال تاليفه هذا وكذا الصحيحين فان وجد هذا
الحديث فيها فلا وجه لقوله ان صح وان لم يجده كان ينبغي ان ينفي كونه فيها وبهذا يعلم ان كلا من الجزم والاحتمال
الصادرين منه في امثال هذا المقام انما كان رجما بالغيب من غير ان حقق ذلك عن مظانه لعجزه عن فهم كلام القوم وجهله
واما ما ذكر من انه لا يدل على النص في الامامة فيدفعه انه نص في العصمة والافضلية المستلزمتان للنص بالامامة ثم انها
فيدل على فضيلة اذا استجمع مع غيره من الفضائل المذكورة في هذا الكتاب ثبت الافضلية الملزوم لان حصر جهات
الفضيلة في شخص دون غيره يستلزم افضليته منه قطعا قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون في مسند احمد
بن حنبل قال رسول الله صلعم النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب
اهل الارض ورواه صدر الائمة موفق بن احمد المكي وفي مسند احمد قال رسول الله صلعم اللهم اني اقول كما قال اخي موسى اجعل
لي وزيرا من اهلي عليا اخي اشدد به ازري واشركه في امري انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا ما روي في
المعنى الحديث الذي ذكره قبل وهو انه صلعم قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي والمراد من كونه
في قوله واشركه في امري الاشتراك في امر النبوة ودعوة فرعون وهذا لا يصح هنالك لقوله الا انه لا نبي بعدي اللهم الا ان
يراد به المشاركة في دفع الكفار بالحروب وتبليغ العلم انتهى اقول لا يخفى على ذي مسكة ان مشاركة هرون مع موسى
في امر النبوة ودعوة فرعون لا يقتضي ان يكون تصرف هرون ع بعد موسى ع في شيء من النبوة بطريق النبوة ليلزم ان
يكون تصرف علي ع بعد النبي صلعم بطريق النبوة وذلك لان الشركة لا يقتضي الاستقلال في التصرف في حصة الشريك ايضا
وانما المسلّم الاستقلال في حصة نفسه فليجز ان يكون بعد موت الشريك متصرفا في حصته بطريق النيابة والخلافة
ولا منافاة بين النبوة والخلافة بمعنى النيابة واي منافاة بين ان يكون هرون ع نبيا وخليفة وقد جعله الله
كما دل عليه القرآن العزيز وايضا لو كان قيام هرون على امر الخلافة باستقلال النبوة فلما ذا وقع قوله اخلفني ولما ذا
تكرر وقوع لفظ الوزير في شان هرون وتوضيح الكلام وتنقيح المرام ان العموم المستفاد من الحديث المستثنى منه
منزلة النبوة بل الاخوة النسبية ايضا تقتضي تحقق التصرف والتدبير والولاية لامير المؤمنين ع كما كان لهرون ع الا انه
في امير المؤمنين منفك عن منصب النبوة وفي هرون ع بالنبوة كما يفهم من سوق كلام هذا الناصب ههنا واصحابه
في غير هذا المقام والخلافة ايضا كما يدل عليه القرآن العزيز ولما انتفت النبوة في امير المؤمنين ع فلا بد وان يكون
هذا التصرف فيه بالخلافة فقوله وهذا لا يصح هنا كان اراد به ان التصرف بجهة النبوة وعموم كلا يصح لا انتفاء

عن النبوة وظاهر انه ليس كذلك وان اراد انه لا يثبت عموم الامامة ايضا فلا يلزم انتفاؤه بعد انتفاء النبوة كما في امير المؤمنين ع بل يستفاد
من الحديث ان يكون امير المؤمنين ع صاحب الولاية في حياة النبي صلعم ايضا لكن بالنيابة لا بالمشاركة لان كونه صاحب المنزلة هرون ع يقتضي
هذه الولاية كما مر وعدم كونه نبيا يقتضي ان يكون بالنيابة لا بالاصالة والمشاركة فليفهم قال المصنف رفع الله درجته الثامن والعشرون
في صحيح مسلم والبخاري في موضعين بطريقين عن جابر بن سمرة قال رسول الله صلعم لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنا عشر خليفة كلهم
من قريش وفي رواية عن النبي صلعم لا يزال الاسلام عزيزا الى اثني عشر خليفة كلهم من قريش وفي صحيح مسلم ايضا لا يزال الدين قائما حتى تقوم الساعة
ويكون عليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وفي الجمع بين الصحاح الستة في موضعين قال رسول الله صلعم ان هذا الامر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر
خليفة كلهم من قريش كذا في صحيح ابي داود والجمع بين الصحيحين وقد ذكر السدي في تفسيره وهو من علماء الجمهور وثقاتهم قال لما كرهت سارة
مكان هاجر اوحى الله تعالى الى ابراهيم الخليل ع فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيت النبي التهامي يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم ثقلا
على من كفر بي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثني عشر عظيما وجاعل ذريته عدد نجوم السماء وقد دلت هذه الاخبار
على امامة اثني عشر من ذرية محمد صلعم ولا قائل بالحصر الا الامامية في المعصومين والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ما ذكره من الاحاديث الدالة على كون اثني عشر خليفة من قريش فهو صحيح ثابت في الصحاح من رواية جابر بن سمرة واما ابن عيينة فليس من
الصحابي ولا من التابعي بل يمكن ان يكون احد من سلسلة الرواة وهذا من عدم معرفته الحديث وعلم الاسناد جعل ابا ابن عيينة وجابر
متقابلان في الرواية ثم ما ذكر من عدد اثني عشر خليفة فقد اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هم الخلفاء بعد رسول الله صلعم وكان
اثنا عشر منهم ولاة الامر الى ثلثمائة سنة وبعدها وقع الفتن والحوادث فيكون المعنى ان الامر الديني عزيز في مدة خلافة اثني عشر
كلهم من قريش وقال بعضهم ان هذا اصطلاح الخلفاء من قريش اثنا عشر هم الخلفاء الراشدون وهم خمسة وعبد الله بن الزبير وعمر بن
عبد العزيز وخمسة اخرين من خلفاء بني العباس فيكون هذا اشارة الى الصلحاء من الخلفاء القرشية واما حمله على الائمة الاثني عشر فان اريد
بالخلافة وراثة العلم والمعرفة وايضاح الحجة والقيام باتمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة ويجوز هذا الحمل وان اريد
به الزعامة الكبرى والايالة العظمى فهذا امر لا يصح لان من اثني عشر اثنين كان صاحب الزعامة الكبرى وهما علي والحسن ع والباقون
لم يتصدوا للزعامة الكبرى ولو قال الخصم انهم كانوا خلفاء ولكن منعهم الناس عن حقهم فنقول سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل
بالقوة والاستحقاق وظاهر مراد الحديث ان يكونوا خلفاء قائمين بالزعامة والولاية والا فالفائدة في خلافتهم في اقامة الدين
وهذا ظاهر والله اعلم ثم ان كل ما ذكره من الآيات والاحاديث فالمراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافة في شان علي فقد علمت ان
اكثرها كان بعيدا عن المدعى ولم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا وما كان مناسبا فقد علمت انه لا يدل على النص فلم يثبت بما
اورده مدعاه فاي فايدة في قوله والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى انتهى اقول يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام
اما اولا فلان ما ذكره من ان جابر وابن عيينة ليسا متقابلين في الرواية مردود بان المصنف لم يجعلهما متقابلين من حيث كونهما
ناقلان عن النبي صلعم كما زعمه الناصب بل من حيث انهما سلسلة الرواة في الحديثين اليهما فان الحديث الذي روي عن ابن
عيينة منقطع بجهل السلسلة كما ان حديث جابر متصل بذكر السلسلة اليه واما ثانيا فلان ما ذكره اولا في تأويل الحديث مخالف لبعض
اكابر الكاذب من اسلافه مما لا يرضى به المؤمن العاقل اذ مع ما عرفته من شهرة فساد حال الخلفاء الثلثة يلزم منه ان يكون معاوية

الباغي العادي وحزبه يزيد الخبيث الغاوي القاتل الحسين عليه السلام والراضي لقتله في اهل المدينة من الصحابة والتابعين والآمر بسبي نسائهم وذراريهم والوليد الزنديق المرتد المرتكب المستهدف للمصحف المجيد وغيرهم من الخلفاء والائمة الذين يكون الاسلام عزيزا وهذا مما لا يخفى بطلانه وسيعترف الناصب بما سيأتي من بطلان خلافة معاوية بانه لم يكن من الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام والملوك في احكامهم لا يخلون من الظلم فكيف يتمشى هذا التاويل عند الناصب ومن وافقه في الاعتراف بما ذكر وايضا يلزم ان يكون الاحكام المشروطة على ايدي خلفاء الذين خصوصا عند الشافعي معطلة بعد ثمانية الى زماننا هذا وما بعده وهو كما ترى واما ثانيا فلان ما ذكره نايبا في التاويل مردود بان عبد الله بن الزبير من جملة الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤس حرب الجمل وبقية اهل البغي والمجاهر بعداوة اهل البيت عليهم السلام وقد قال صاحب الاستيعاب انه كانت فيه خلال لا يصلح معها الخلافة لانه كان بخيلا ضيق العطن سيئ الخلق حسودا كثير الخلاف اخرج محمد بن الحنفية ونفى عبد الله بن عباس الى الطائف وقال علي بن ابي طالب ما زال الزبير يعد منا اهل البيت حتى نشأ ابنه عبد الله فحط من رتبته وفساده لم يخف فيه الكلام من ذلك اصلا وكان مصرا على عداوة اهل البيت عليهم السلام حتى ذكر في كتاب كشف الغمة وغيره انه في ايام خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي صلعم فقيل له في ذلك فقال ان له اهيل سوء اذا ذكرته اشرأبوا وحملوا انوفهم وايضا يلزم خلو الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين وما بعد تمام الاثني عشر منهم عن الخليفة والامام واما رابعا فلان ما ذكره من الترديد والجواب السؤال الذي اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلعم وتقييده انا يكون بالتمكين والتعيين لا بجريان الحكم ونفوذ التصرف في الامور ولو كان حقيقة الخليفة ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال امتناع الاعراب عن اداء الزكوة اليه خليفة ولو يسلم السنة اليهم وما كان عثمان في ايام محاصرته في داره خليفة عند اهل السنة ولما كان على زمان تغلب الثلثة خليفة عند الشيعة وليس كذلك بل الخليفة والامام المنصوص من عند الله ورسوله او باختيار بعض الامة كما ذهب اليه اهل السنة خليفة امام ولو لم يكن متصرفا في الامور كما قال النبي صلعم في شأن السبطين عليهما السلام ابناي هذان امامان قاما او قعدا قال صاحب كشف الغمة رحمه الله ولا يقدح في مراده تأكيد ذهم عليهم السلام منعوا الخلافة والمنصب الذي اختارهم الله له واستبد غيرهم به اذ لم يقدح في نبوة الانبياء عليهم السلام تكذيب من كذبهم ولا وقع الشك فيهم لانحراف من انحرف عنهم ولا شوه وجوه محاسنهم تقبيح من قبحها ولا نقص شرفهم خلاف من خالفهم ونصب لهم العداوة وجاهرهم بالعصيان وقد قال علي عليه السلام على المؤمن من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه ولا مرتابا بيقينه وقال عمار بن ياسر رضه والله لو ضربونا حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح لمن تأمله فظهر ان قول الناصب قلنا سلمنا انهم يكونون خلفاء بالفعل بل القوة الخ مغالطة لا يغتر بها سوى البله والصبيان ولما قرره في الفائدة في خلافتهم فقد دفع بما ذكره افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدمه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وبالجملة نعمة علم الظهور

والقوة وربما لعدم التصرف في امور الخلق راجع اليهم فالجميع كان اماما معصوما ولطفا عظيما من الحق بحاله الى الخلق بهم اختار الناس اطفاء نوره في هواء يزيد الخمار كما ان زكريا ويحيى كانا لطفين من الله تعالى الى الخلق واختار الخلق في قتلهم الضلالة على الهدى والذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في نوع غيره من الانبياء والائمة عليهم السلام ولقد ظهر مما قررناه بحمد الله تعالى ان الاحاديث المذكورة نص في الائمة الاثني عشر من اهل البيت عليهم السلام وان التاويلات التي ارتكبها اهل العناد بعيدة من الاعتبار وغير مناسبة لاهل الاستبصار وان المنازع في ذلك مكابر معاند لعين القول بغير مستحق للجواب واما خامسا فلان ما ذكره من الآيات والاحاديث التي ذكرها المصنف لا دلالة لها الا على مجرد النص بالخلافة لم يكن نهاية وبين المدعى منه اصلا لما مر ودعا بتقرير الخلاف ان المدعى لم يكن منحصرا في النص على الخلافة كما توهمه الناصب وبنى عليه في مراتب الكلام بل هي اعم من ذلك ومن النص على العصمة والافضلية واستجماع فضائل لا يتحقق مجموعها في غير علي عليه السلام وقد دلت الآيات والاحاديث المذكورة على ذلك المدعيات على سبيل الشمول لا يتبادر في مواضعها للحكم بعدم التشبه والمناسبة انما نشأ من عدم مناسبة فهم مقاصد المصنف ونحاه على ذلك في مجالس العوام وتمويهها على اصحابه من البهائم والهوام قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس في ذكر بعض فضائله التي تقتضي وجوب امامته امير المؤمنين عليه السلام هذا باب واسع لا تحصى كثرة روى اخطب خوارزم من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال قال رسول الله صلعم لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب فيقول عنه رسول الله صلعم ان هذا كيف يمكن ذكر فضائله لكن لا بد من ذكر بعضها ما رواه اخطب خوارزم ايضا قال قال رسول الله صلعم ان الله جعل لاخي علي فضائل لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضائله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ومن كتب فضيلة من فضائله لم يزل الملائكة تستغفر له ما بقي لتلك الكتابة رسم ومن استمع فضيلة من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتاب من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال النظر الى علي عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبراءة من اعدائه وقد ذكرت في كتاب كشف اليقين في فضائل امير المؤمنين ان الفضائل اما قبل ولادته من ذلك ما روى اخطب خوارزم من علماء الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلعم ان الله تعالى لما خلق آدم ونفخ فيه من روحه عطس آدم فقال الحمد لله فاوحى الله تعالى اليه حمدني عبدي وعزتي وجلالي لولا عبدان اريد ان اخلقهما في دار الدنيا ما خلقتك قال الهي فيكونان مني قال نعم يا آدم ارفع راسك فانظر فرفع راسه فاذا مكتوب على العرش لا اله الا الله محمد نبي الرحمة وعلي مقيم الحجة من عرف حق علي زكى وطاب ومن انكر حقه لعن وخاب اقسمت بعزتي وجلالي ان ادخل الجنة من اطاعه وان عصاني واقسمت بعزتي ان ادخل النار من عصاه وان اطاعني والاخبار في ذلك كثيرة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا ينكر من فضائل علي بن ابي طالب ولا في فضائل كبار الصحابة كالخلفاء فان النبي صلعم قد خص كل واحد منهم بالفضائل التي كانت فيه وهي مذكورة في كتب الصحاح وكان هذا الرجل يذكر فضائل امير المؤمنين من كتب اصحابنا كذلك كل على حسب مرادهم يذكرون فضائل من يريدون من الخلفاء الراشدين ولكن يشترط في ذكر الفضائل ان يروى من الصحاح المعتبرة ومن العلماء الذين اعتمد بهم الناس ويكون صاحب قول مقبول ويعرفون سقيم الاخبار من صحيحها وجيدها من رديها ومقبولها من مردودها

قال الناظرين الحديث المبالغ في التشنيع والاقتصار لا يخفى عليه صحة الحديث وضعفه ووضعه فان المنكر والشاذ متعلق

من يوسف ان يوهم المنكر والشذوذ لانها غير المالوفة مثل هذه الاحاديث والاخبار التي يرويها من اختلط وارتفع اثر المنكر

والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المتدرب في فن الحديث فان هذه المبالغة التي نسبها الى النبي في فضائل علي مع قوله

لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب لا يخفى على الماهر في فن

الحديث ان هذا ليس من كلام رسول الله صلعم ولينصف المنصف المتدرب في معرفة الاخبار ان من شان الرسول صلعم

ان يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح احد من المخلوقين وهذا من اوصاف الخالق قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد

البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ثم ان لفظ الفضائل لا يوجد اصلا في كلام النبي ومحال ان يحكم المحدث ان النبي

صلعم تكلم بلفظ الفضائل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب والمحدث لا يخفى عليه ان هذا

من الموضوعات واكثر ما ذكر من مناقب الخوارزمي موضوعات واما الحديث الذي رواه عن الخوارزمي عن ابن مسعود وهو ان

الله خلق آدم لاجل محمد وعلي وان العاصي بالله ان اطاع عليا فهو من اهل النجاة والمطيع بعد ان عصى عليا فهو من اهل النار

فقد يحكم المحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان عليا عبد من عباد الله تعالى وهو ليس اكرم على الله من محمد

ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا يرتاب في هذا احد من المومنين ومحمد عليه الصلوة والسلام

لا يمكن ان يدعي فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن ان يدعى

ان من اطاع عليا وان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا من موضوعات غلاة الرفضة وذكر هذا الحديث الا في لا اعتقاد

بهذا النقل والاعتبار ثم ان كل ما يذكر من هذه الفضائل وان صح فانه لا يدل على حجية امامته كما لا يخفى انتهى

لا يخفى على من تتبع قليلا ورجع الى العوام ان في كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام ما لا يلائم فريدا كما لك

على حسب مرامهم بذكر فضائل من يريد تفضيله من الخلفاء الراشدين مرة وفضائل ورود الاحاديث المشتملة على الفضائل الموجبة

للخلافة في شان الاصحاب الذي وقع النزاع فيهم بين الفريقين ممنوع عند الامامية والمذكور في كتب اهل السنة لا يثبت حجة عليهم

ثم ان ما ذكره ما نسب انها معارضة بما ذكر فيها من فضائلهم ومطاعنهم كثيرة ويجيء اذا تعارضا تساقطا واما ثانيا فلان قوله

ولكن يشترط في ذكر الفضائل ان يروى من الصحاح المعتبرة الخ مدفوع بان الصحاح المعتبرة لا ينحصر فيما زعمه ويتعرض

كلامه من صحيحي البخاري ومسلم غاية الامر انك ترى من المتاخرين من اصحابه انحصر عامة اهلها وكيف يمكن الحكم بنفي اعتبار

غيرهما مع ان الفقهاء الاربعة لتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط الاحكام الشرعية

عما اورد في كتابيهما ومن ابن علموا ان الاحاديث الذي يجمعها هذان الرجلان في كتابيهما بعد مائتي سنة منها استنبل

استنبطوا اكثر الاحكام الفقهية من الاحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد اثر عنها في صحاحهم الست المشهورة كما لا يخفى

على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم الاندلسي وايضا انما كان يصح اشتراطه لو كان الكتابان المذكوران

جامعين لجميع ما في الصحاح الاخر ولجميع الصحاح المتفرقة في سائر كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري

مشتمل على اربعة الاف حديث بعد اسقاط المكررات وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث وقريب منها مسلم وغيره جمعا

وحفظا مع تداخل الاحاديث حواشيهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم

يلتزما استيعاب الصحيح بل صح عنهما تصريحهما بانهما لم يستوعباه وانما قصدا جمع جمل من الصحيح كما يقصد المصنف في الفقه

جمع جملة من مسائله لا انه يحصر جميع مسائله انتهى وهل يحصر المسلم الذي آمن بما جاء به الرسول صلعم من السنة خصوصا

العلماء المجتهدون ان يتركوا اتباع مائة الف حديث من صحاح احاديث النبي صلعم بل اضعاف ذلك بقيد تاني في تحقيق العقائد

والاحكام والآداب الشرعية على نحو اربعة الاف حديث او ضعفها مع ظهور عدم وفائها بعشر عشير من احكام المكلفين ويحكم

بعدم اعتبار غيرها مما ذكر في جامع آخر من كتب اهل السنة وبعد الطعن في ذلك الى التمسك بالقياس والاستحسان

الذين هما من نسج الشيطان على ان النووي قال انه قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم احاديث اخلا بشرطهما فيها كالحاكم ابي

عبد الله النيشابوري منها كتاب الدارقطني وكتاب ابي علي الغساني وابي مسعود الدمشقي وابن حزم الاندلسي بل رد ابن حزم في كتابه على

كثير من روايات البخاري ورده في بحث القاسم من كتاب المحلى الى الرواية حتى يضع الحديث فيرتفع الاعتماد على

اعتبار من قدمهم الناصب من علماء اصحابه وبتعليقهم على الاحاديث بعد خراب البصرة وتعارض الخذلان والتمزع

وايضا ان ما نقله الكرماني في فواتح شرحه للبخاري عن كتاب التعديل والجرح لرجال البخاري تاليف الحافظ ابي الوليد

سليمان الباجي المغربي يدل على ان كتاب البخاري لم يتم في حياته وكانت مسودة عند تلميذه الفربري وغيره من

اهل بلده وتمموه وتصرفوا فيه اقتضاء آرائهم حيث قال قال الحافظ المذكور اخبرنا ابو ذر عبد بن محمد احمد الهروي

حدثنا ابو اسحق المستملي ابراهيم بن احمد قال انتسخت كتاب البخاري من اصله كان عند محمد بن يوسف الفربري فرايته

لم يتم بعد وقد بقيت عليه مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها فاضفنا

بعض ذلك الى بعض قال ومما يدل على صحة هذا القول ان رواية ابي اسحق ورواية ابي محمد ورواية ابي الهيثم ورواية ابي

زيد وقد نسخوا من اصل واحد فيها التقديم والتاخير وانما ذلك بحسب ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة او في رقعة مضافة

انه من موضع ما فاضافه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينهما احاديث انتهى على ان الرجلين كما كانا

حفظا اهل زمانهما كذلك كانا احمقهم فان الحافظة قلما يجتمع مع صلاح الحفظ الكثير لندرة اجتماع الحفظ مع الفهم والذكاء

كما برهن عليه الحكماء ودل عليه الاستقراء اما البخاري فقد علم حماقته مجملا من المعاشرة الجارية بين الفاضل التفتازاني

وبين ابي مسعود البخاري حيث كتب البخاري الى ذلك الفاضل ابياتا لا يعلم ان الانسانية والحمارية مكتب في جوابه

ابياتا لا يفترقان الحمارية والبخارية وكذا يعلم ذلك مجملا من الشعر الذي نسبه مؤلف كتاب روح الروح الى ابي بكر الكاتب في ذم بخارا

وهو قوله ... ارض العتيق الى بخارا ... فما رايتهم بها احاطوا ... فلم تر مثلها حمقى كثيرا

ومن ان الله تعالى مسخ من مسخ من الامم بصورة القردة والخنازير ومسخ من مسخ من اهل بخارا بصورة الحمار فقد

سمعت عن كثير من فضلاء حنفية الهند ان صاحب نقل الهداية وكشف المنار في اصول فقه الحنفية والكافي وكنز

الدقائق وشرح المنظومة الحافظية مرجعا بخارا قد مسخ وجهه الى وجه الحمار وكان يتنقب لاجل ذلك وكانوا ينقلون

في سبب ذلك قصة طويلة لا يحضرني الان وتفصيلها من قوله في مسئلة الرضاع كما ذكر صاحب الكفاية في شرح الهداية

... والاكثار ... الوضع ... انتهى ١٢ ...

فقه الحنفية حيث قال واذا شرب صبيان لبن شاة فلا رضاع بينهما لانه لا جزئية بين الآدمي والبهائم لان الجزئية لا يكون
الا بعد لا ثبته والبعضية لا يتصور ان يكون الا للآدمي ولاذا فكنا رضاعا وكان محمد بن اسمعيل صاحب الحديث يقول يثبت
بحرمة الرضاع وانه دخل في بخارى في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فلست
هنالك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتي عن هذه المسئلة اذا ارضع صبيان بلبن شاة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمع
واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى انتهى ومن اغلاط البخاري ما ذكره في باب الانساب من الغاية للسخاوي الشافعي
في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد بن الجزري الشافعي ان ابا مسعود عقبة بن عمرو البدري لم يشهد كذلك المشهور وبدلا
في قول الجمهور ان عده البخاري في صحيحه فيمن شهدها وانما كان نازلا بمياه بدر فعد من اكابر اهل الحديث من ذلك لهما
انتهى ولا يخفى ان مثل هذا الغلط مع انه باطل في نفسه يفوق المخبره من الباطل العظيم فان البخاري اذا توهم ان ابا مسعود
شهد بدرا وقد تقرر عند القوم ان اهل بدر كلهم عادلين فيعد جميع رواياته من الصحيح وهذا بلاء عظيم كما نرى ولقد
ظهر مما نقلناه ان ديانة البخاري وتصديقه على السامع والقاري انما كان تصديقا بلا استحقاق وترويجا بنوع الاتفاق
من اهل النفاق واما مسلم بن الحجاج القشيري فيعلم حماقته ان كان يختفي حال الطائفة فانهم من قشور العرب واراذلهم
كما يحكى عنه اسمهم ولهذا قد تخلفوا عن علي بن ابي طالب عم وانحشروا الى معوية وكانوا ناصبة متعصبين لعلي عم وشيعته
لا يطيقون لذكره عم فيما بينهم حتى انهم حاولوا في ذلك ابا الاسود الدؤلي رح حين ما ابتلي النزول في جوارهم بالبصرة وقالوا
له حتى متى تتولى عليا فاجابهم بقوله يقول الارذلون بنو قشير طوال الدهر لا تنسى عليا احب محمدا حبا
شديدا وعباسا وحمزة والوصيا هوى اعطيته منذ استدارت رحى الاسلام لم يعدل سويا احبهم لحب الله حتى
اجيء اذا بعثت على هويا فان يك حبهم رشدا اصبه ولم اك مخطئا ان كان غيا قالوا له شككت قال فقد شك الله تعالى حيث
قال انا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين يعني ان الترديد والتشكيك قد يكون للايهام على المخاطب لا لشك المتكلم
المتكلم وايضا روى انه قال لهم ذات يوم انه ليس في العرب طائفة يكون طول بقائهم احب الي من طول بقائكم قالوا
لم ذلك قال لاجل ان كل امر اتيتم وركبتموه علمت انه محض ضلال وخطأ فاجتنبته وكل امر اجتنبتم عنه علمت انه عين
الرشد والصواب فارتكبته وايضا قد اشتمل هذان الكتابان واشباههما على روايات ابي هريرة وابن عمر وانس واشباههم
من الصحابة المتهمين بالكذب والفسق اللذين رد ابو حنيفة اخبارهم ولم يعمل بها قط كما صرح به امام الحرمين ابو
المعالي الجويني الشافعي في رسالته المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي اما ابو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي في رسالته
المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ايضا ان الحنفية طعنوا في ابي هريرة وقالوا انه كان متساهلا في الرواية انتهى وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن ابي رزين قال
خرج الينا ابو هريرة فضرب بيده على جبهته وقال الا انكم تحدثون اني اكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
الخبر وروي في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائتين من المتفق عليه ان رسول الله صلعم
امر بقتل الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمر ان ابا هريرة يقول او كلب زرع فقال ابن عمر ان لابي هريرة

زرعا وروى في الحديث الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة يرويه عن النبي صلعم من تبع جنازة فله قيراط من الاجر
فقال ابن عمر لقد اكثر علينا ابو هريرة واما عبد الله بن عمر فهو الذي لم يجسر ان يطلق امرأته والذي قعد عن بيعة امير المؤمنين
عبد الملك فانه سمعت رسول الله صلعم يقول من مات وليس عليه بيعة امام مات ميتة جاهلية فانكر عليه الحجاج مع كفره
وعتوه وقال له بالامس تقعد عن بيعة علي بن ابي طالب وانت اليوم تاتيني تسئلني البيعة من عبد الملك بن مروان يدك
عنك مشغولة لكن هذه رجلي وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان ابن عمر بايع يزيد بن معوية ما نعجب منه
العاقل فاما كان علي بن ابي طالب وولده عليهم السلام او احد من بني هاشم يجرون مجرى يزيد في الدنيا يعلمه ان هذا من الطرائف
واما انس بن مالك فهو الذي استشهد علي بن ابي طالب عم في كلام كان قد سمعه من النبي صلعم في فضائل علي عم فلم يشهد فدعا
عليه عم فاصابه برص وقد دل على ذلك ما ذكر فيها من رواية المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه بالزنا عند عمر بن الخطاب ولقن الرابع
حتى تلجلج في الشهادة فدفع عنه الحد وكذا رواية ابي موسى الاشعري منبع الفتنة وبعض الائمة الذي اخبر النبي صلعم انه رأس
الفرقة المرتدة وكذا اخبار كعب الاحبار الذي قام اليه ابو ذر فضربه بمحجنه عند عثمان على رأسه فشجه وقال له يا ابن اليهودية
شكك يتكلم في الدين فوالله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو بن العاص الباغي الطاغي الى النار وهو الذي كان
في حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته وكان اشد عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا واصحابه كما ذكره سبط ابن الجوزي
وغيره مع هذا من اهل القسم وراوي شطر من احاديثهم وكان من حجته في البغي انه قال امرني رسول الله صلعم ان اطيع ابي
فلينظر العاقل الى هذا الثقة الذي يروى البخاري ومسلم وابو داود عنه وعن ابيه في صحاحهم ولنا ما فيها اخرجه ابو داود وحماد
في سننه ومسلم في صحيحه قال ابو داود قال عمرو بن العاص ان النبي صلعم قال من بايع اماما فاعطي صفقة يده وثمرة قلبه
فليطعه ما استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا رقبة الآخر قال فقلت انت سمعت هذا الحديث من رسول الله صلعم
قال سمعته اذناي ووعاه قلبي قلت ان ابن عمك معوية يامرنا ان نفعل ونفعل قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله
واخرجه مسلم وزاد ان ناكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله تعالى يقول ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا
انفسكم فقال الحق بالطعنة في طاعة الله واعصه في معصية الله هذه رواية ابيه وروى مثل ذلك صاحب جامع الاصول
في باب الفتن عن عبد الله نفسه ايضا فقال قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فاذا عبد الله بن عمرو
بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاتيتهم فجلست اليه فقال كنا في سفر مع رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم وساق الحديث الى ان قال قال رسول الله صلعم من بايع اماما واعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما
استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت انشدك الله انت سمعت هذا من
رسول الله صلعم فاهوى الى اذنيه وقلبه بيديه قال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت له ابن عمك معوية يامرنا ان ناكل اموالنا
بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله يقول يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما قال فسكت ساعة ثم قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله
انتهى فهو كان حربيا لعلي عم طاعة حتى اطاع اباه واما انه معوية في ذلك امر معصية فهو يجب عليه فيها عصيان ابيه واما

وكذا سمرة بن جندب الذي نقل في شأنه الشيخ عبد الحميد بن ابي الحديد المدائني في شرح نهج البلاغة عن ابي جعفر
الاسكافي المشهور انه معروف ببذل سمرة مائة الف درهم حتى يروي ان هذه الآية نزلت في علي عم ومن الناس من يعجبك
قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث و
النسل والله لا يحب الفساد وان الآية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء
مرضات الله تعالى والله رؤف بالعباد فلم يقبل فبذل له ثلثمائة فلم يقبل فبذل اربعمائة فقبل الخبر ذلك وبالجملة لما
اخبر المتأخرون من اهل السنة هذين الاحمقين المقتصرين على حفظ الفاظ الحديث وفضلوا كتابيهما على سائر جوامع
الحديث كالنسائي والترمذي وابي داود وابن حبان وغيرهم لما علموا فيهم الغلو في النصب والانحراف عن اهل البيت عليهم السلام
والتقليل في نقل مناقبهم وفي مطاعن تيم وعدي بالنسبة الى غيرهما من المحدثين فلا تنافي اشتراط شرط آخر وهو ان
يعتبر في مقام النزاع ما اتفق الفريقان على نقله من الاحاديث المذكورة في كتب الحديث مطلقا وتركه تخلف تصحيح بعضها
صحيحا معتبرا دون غيره والعدول عن هذا الشرط خروج عن الانصاف كما لا يخفى واما ثانيا فلان ما ذكره من ان
الاخبار الذي نقلها المصنف لخطيب خوارزم اثر المنكر والوضع ظاهر عليها كلام مشكل لا يروج على من له اطلاع
على شان الراوي وعلو منزلته في علم الحديث عن ان يذكر الموضوعات في مناقب مثل علي عم بل لعله بمنعه التقوى
لا يخفى فضائله المتواترة كما اخفاها غيره من المتعصبين فكيف يظن به من شاع عبارته اهل السنة انه يضع
الحديث في فضائل اهل البيت وقد ذكر القدماء من فضلاء الشعراء في نظم مضمون هذا الحديث بحيث يشهد على شهرته
ودفع توهم نكارته فقال العوني رحمه الله شعر ولو كانت الآجام كل باسرها تقطع اقلام وتبري وتحتضر
وكانت سماء الله والارض كاغدا وكانت بامر الله تطوى وتنشر وكان جميع الانس والجن يكتبوا وكان مداد القوم
سبعة ابحر لكلت اياديهم وجار مدادهم ولم يؤتوا عشر العشر من فضل حيدر وحوت المتنبي في ترك ذكر المناقب
فقال شعر وتركت مدحي للوصي تعمدا اذ كان نورا مستطيلا شاملا واذا استطال الشيء قام
مقامه وكذا صفات الشمس تذهب باطلا ثم قال شعر فلو كانت سماء الله صحفا ونبت الارض اقلام لباك
تا بحر المداد بغيض مدا وابدى الخلق كتب بالذراري لما كتبوا الفضائل في علي بحد يعلم ولا انفصالي
ومنشاء انكار الناصب لذلك الحديث المعروف والحكم بكونه منكرا جهله بحال الخطيب خوارزم وهو موفق بن احمد
المكي ثم الخوارزمي من اكابر حفاظ الحديث ومشاهيرهم وقصور النظر على ما في كتابي البخاري ومسلم واهمال تتبع كتب
المتقدمين كموطأ مالك ومسند احمد بن حنبل والمناقب لابن مردويه والخوارزمي وابن المغازلي مع ان كتب المتأخرين
من اهل السنة كالصواعق لابن حجر وغيره مشتمل على النقل منها في مناقب الخلفاء ولا ريب فيه ان من شذ كتب المتقدمين
ممن ظهر اذا ورد عليه شيء من احاديثها استغربه واستنكره وحكم بوضعه وبطلانه وغلطه كما
وقع نظيره في زماننا عن بعض الفقراء المبتدئين في التحصيل وذلك انا حين كنا مشتغلا في المشهد المقدس الرضوي
على مشرفه الصلوة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق النحرير العلامة

عبد الواحد بن علي الشوشتري طاب ثراه اذ قد دخل مجلس الدرس ذات يوم شاب من فقراء الهريكات
مشتغلا بقراءة الرسالة الالفية في الفقه على بعض المدرسين ولما كان في ظنه ان الكتاب منحصر في الالفية وان كل الطلبة
في كل مجلس درس انما يقرؤن كل يوم القدر الذي هو يقرؤه منها عند استاذه افتتح كتابه قاصدا لاستفادة درسه
في ذلك اليوم مرة اخرى في هذا المجلس فلما اصغى الى قراءة قاري المطول وتقرير الشيخ النحرير له ولم يرها ارتباطا بما فهمه
من عبارات الرسالة الالفية خصوصا بالقدر الذي قرأه منها صباح ذلك اليوم عند استاذه حصل له الملال وساء
الظن بما كان في ايدي طلبة ذلك المجلس من نسخ كتاب المطول فقام متعرضا لها طالبا محاجة الطلبة بان كل كتبكم غلط فلتحك
تبدلوا بكتب كثيرة واما رابعا فلان ما جعله امارة على وضع الحديث من المبالغة الواقعة فيه فمعارض بالمبالغة الواقعة
فيما ذكره ابن حجر في صواعقه في الفصل الثالث في فضائل ابي بكر حيث قال اخرج ابو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال
رسول الله صلعم اتاني جبرئيل آنفا فقلت يا جبرئيل حدثني بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضائل عمر منذ ما
لبث نوح في قومه ما نفدت فضائل عمر وان عمر حسنة من حسنات ابي بكر انتهى بيان المعارضة انه لو كان نقل جميع
فضائل عمر المتناهية التي وضعه اسلاف ابن حجر في هذا الحديث على لسان جبرئيل مع كون عمر حسنة واحدة من حسنات ابي بكر
فاذا انظر الى باقي الحسنات الحاصلة لابي بكر من الذوات الداخلة تحت تربيته كعائشة وعثمان وطلحة والزبير وابي عبيدة
الجراح وخالد بن الوليد وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وابي هريرة وامثالهم
ومن الافعال الصادرة عنه كغصبه الخلافة ثم جعلها عهدة وغائلة لعمر ومنع ميراث اهل البيت بحديث افتراه وغصبه
فدك من فاطمة عم وسعيه في ... الى محمد صلعم وتخلفه عن جيش اسامة ... كان تعداد فضائله
كتضعيف بيوت الشطرنج مرارا الى ما لا يتناهى حقيقة ... كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره من ان
المذكور في الآية وصف الخالق دون المخلوق ففيه من الخلط والخبط ما لا يخفى لظهور ان المذكور فيها ليس وصف الذات الخالق
بل الكلمات وامير المؤمنين عم من جملة كلمات الله تعالى كما روي في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وايضا قد صح انه
قال ... ان هذا القرآن صامت وانا القرآن الناطق ...
الى الآن فاذا كان هو القرآن وكلمة الله تعالى حقيقة ... ان يقوله النبي صلعم في شأن من نزل في شأنه ما قال الله تعالى
في شأن سائر كلماته التامات واما سادسا فلان ... في نفي وقوع لفظ الفضائل في كلام النبي صلعم وحكمه
بكونه منكرا محدثا انما هو ... انكار لفضائل امير المؤمنين عم واصرارا في النصب والخروج عن نهج الاسلام
لما تلونا عليك من حديث الصواعق المشتمل على ذكر لفظ الفضائل فلا يبقى له الا التعصب والعناد وترشح البغض والكفر
والالداد على انا لو فرضنا عدم وقوع لفظ الفضائل في حديث آخر من كلام النبي صلعم غيرها وقع في شأن امير المؤمنين
لما صح ان يجعل امارة على عدم تكلمه صلعم به اصلا كما زعم الناصب لان وجه الانحصار على ذلك ظاهر فانه لما لم يكن
لغير علي من اصحاب النبي صلعم فضائل كثيرة يعبر عنها بصيغة الجمع لا جرم لم يقع هذا اللفظ منه صلعم الا في مقام ذكر
فضائل علي ومناقبه عم وكانه اشار الى ذلك ايضا صفي الدين عبد العزيز بن سرايا الحلي رحمه الله في مدحه عليه السلام

حيث قال شعر جمعت في صفاتك الاضداد فلهذا عزّت لك الانداد زاهد حاكم حليم شجاع فاتك ناسك فقير جواد
شيم ما جمعن في بشر قط ولا حاز مثلهن العباد خلق يخجل النسيم من اللطف وبأس يذوب منه الجماد ظهرت
منك للورى مكرمات فاقرت بفضلك الحساد ان يكذب بها عداك فقد كذب من قبل قوم لوط وعاد انت سر
النبي والصنو وابن العم والصهر والاخ المستجاد لو رأى مثلك النبي لآخاه والا فاخطأ الانتقاد بك اهل النبي
ولم يلف لكم خامسا سواه يزاد كنت نفسا له وعرسك وابناك لديه النساء والاولاد جل معناك ان يحيط به
الشعر ويحصي صفاتك النقاد واما ثانيا فلان حكمه بان اكثر ما ذكره صاحب الخوارزمي من موضوعات تحكم
محض وتعصب محرم لا يلتفت اليه لمخالفته اصول الحديث قال البزدوي الحنفي في اصوله ان الطعن من ائمة
الحديث لا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن
الا ترى ان الشهادة اضيق من هذا ولا يقبل فيها الجرح المطلق فهذا اولى وذكر في كشف الاسرار شرح اصول البزدوي
واما الطعن من ائمة الحديث بقولهم خبر ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح وليس بعدل
من غير ذكر سبب الطعن انتهى وذكر في المستوفى شرح البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا وذاك
ان يقول انه ضعيف او فاسق او غير مقبول الرواية انتهى قول فاذا كان طعن ائمة الحديث لا يقبل مجملا كما
عرفت من كلام ائمة الحنفية فكيف يقبل الطعن الاجمالي من هذا الناصب المطعون الذي لم ير كتب الاحاديث الا عند
ارتكابه لهذا التاليف الذي يشهد عليه بالجهل والتعسف والله يحق الحق ويبطل الباطل ببينات اياته واما
ثالثا فلان حكمه بوضع ما رواه الخوارزمي عن ابن مسعود انما هو لبعده عن فهم الموضوعات العقلية لان كل
من له ادنى مناسبة بتتبع اساليب الكلام ودلالتها على المقصود والمرام يعلم ان المراد بمثل هذا الكلام امثال طاعة
العبد فيما بعد الحكم بطاعته على كان مستحقا للنار بسبب الاخلال بطاعته هذا الحكم الواحد ويؤيد ارادة ما ذكر
ما روى عن ابن عباس رض في جملة حديث الى ان قال فقلت يا رسول الله اوصني فقال عليك بمودة علي بن
ابي طالب والذي بعثني بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يسأله عن حب علي بن ابي طالب وهو تعالى اعلم
فان جاء بولايته قبل عمله على ما كان منه وان لم يات بولايته لم يسأله عن شيء ثم امر به الى النار والاحاديث في
هذا المعنى كثيرة ولا استبعاد فيه اذ من المعلوم ان الشهادتين بمجردهما غير كافيتين الا مع الالتزام بجميع ما جاء
به النبي صلعم من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله صلعم من مات ولم يعرف امام زمانه مات
ميتة جاهلية ولا شك ان المنكر لشيء من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم فان الغلاة والخوارج وان كانوا من فرق المسلمين نظرا
الى الاقرار بالشهادتين فهما من قبيل الكافرين نظرا الى جحودهما ما علم من الدين وليكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير
المؤمنين ع وقد اشار الخليفة الناصر العباسي الى معنى الحديث المذكور بقوله شعر قسما بمكة والحطيم وزمزم وا
والراقصات وسعيهن الى منى بغض الوصي علامة مكتوبة كتبت على جبهات اولاد الزنا من لم يوال في البرية
حيدرا سيان عند الله صلى او زنى وقال رحمه الله في جملة ابيات كثيرة لولاك عبد الله بالصالحات غدا

ويرد كل نبي مرسل وولي وعاش ما عاش الا امرؤ الله خلوا من الذنب معصوما من الزلل وقام ما قام قواما
بلا كسل وصام ما صام صواما بلا ملل وطار في الجو لا يأوي الى احد وغاص في البحر لا يخشى من البلل
فليس في الحشر يوم البعث ينفعه الا بحب امير المؤمنين علي ولا يخفى ان قوله محبة لازمة عند من اعتقد فرض
طاعته وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني من معاصري هولاكو خان في قصيدته المشهورة شعر
لله دركم يا آل ياسينا يا انجم الحق اعلام الهدى فينا لا يقبل الله الا في محبتكم اعمال عبد ولا يرضى له دينا
بلى يخفف اعباء الذنوب بكم بلى تثقل في الحشر موازينا من لم يوالكم في الله لم ير من فيح اللظى وعذاب القبر
تسكينا قال الم رفع الله درجته واما حال ولادته فانه ولد يوم الجمعة الثالث عشر من شهر رجب
بعد عام الفيل بثلثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان عمر النبي صلعم ثلثون
سنة فاحبه ورباه وكان يطهره وقت غسله ويوجره اللبن عند شربه ويحرك مهده عند نومه ويناغيه في
يقظته ويحمله على صدره ويقول هذا اخي ووليي وناصري وصفيي وذخري وكهفي وظهري ووصيي وزوج
كريمتي وامنيي على وصيتي وخليفتي وكان يحمله دائما ويطوف به جبال مكة وشعابها واوديتها رواه صاحب
كتاب بشائر المصطفى من الجمهور انتهى قال الناصب خفضه الله اقول المشهور عند الشيعة ان امير المؤمنين
ولد في الكعبة ولم يصححه علماء التواريخ بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة ولم يولد فيه
غيره واما ما ذكره من احوال النبي صلعم بالنسبة اليه في صغره فلا يصح به نقل الا ما ذكره ولا رد عليه الا في
قوله وخليفتي ان اريد به الخلافة بعده وان اريد انه من الخلفاء فهذا صحيح ولا شك فيه انتهى اقول
حكمه بعدم التصحيح سقيم بعد ما روى المص وذكره صاحب كتاب بشائر المصطفى وهو قد رواه عن يزيد بن
قعنب ورواه ابن المغازلي مرفوعا الى علي بن الحسين ع عن علي بما نقله صاحب كشف الغمة وكفى برواية
مثلهما من اهل السنة حجة لنا عليهم كما مر وجهه مرارا وايضا كما صرح به الراوي الفضيلة والكرامة
في ان باب الكعبة كان مقفلا ولما ظهر اثار وضع الحمل على فاطمة بنت اسد ع عند الطواف خارج الكعبة
انفتح لها الباب باذن الله تعالى وهتف لها هاتف بالدخول وعلى تقدير صحة ولادة حكيم بن حزام قبل الاسلام
في وسط بيت الله الحرام فانما كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المرأة والعجلة عن التروي في الطريق
وغيره على ان الكلام في شرف الكعبة بولادته فيها لا في تشرفه بولادته في الكعبة فانه ع هو الكعبة الحقيقية
لاهل الانتباه وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روي عنه ع انه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله وقال
ابن حماد رحمه الله شعر هو القبلة الوسطى ترى الوفد حولها لها حرم الله المهيمن والحل وابن الكبرى
وحجر التي الحجيج على من كان منا له عقل وقال المولى العارف لطف الله النيسابوري رحمه الله تعالى
شعر طواف خانه كعبه از ان شد بر همه واجب كه آنجا در وجود آمد علي ابن ابي طالب واما ما ذكره
من التردد في قوله صلعم خليفتي فمردود بان ارادة خلافته بعد النبي بلا فاصلة خلاف الظاهر والاصل

فلا يبعد لعنه الا الدليل على وجوده كالاعتقاد وعلى ما لا يخفى قال المص رفع الله درجته واما بعد ولادته
واقسامها ثلثة نفسانية وبدنية وخارجية اما النفسانية فينظمها مطالب الاول الايمان ورواه
سبقه تمهدت قواعده وتشيدت اركانه وبواسطة تعليمه الناس حصل لهم الايمان اصوله وفروعهم فلم يشرك
بالله طرفة عين ولم يسجد لصنم بل هو الذي كسر الاصنام لما صعد على كتف النبي صلعم وهو اول الناس اسلاما
لما روى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي صلعم وفي مسنده ان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم قال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك اقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم
حلما وحديث الدار يدل عليه ايضا قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عليا اول الناس اسلاما
فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان اول الناس اسلاما هو خديجة وقال بعضهم ابو بكر وقال بعضهم
زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة
ومن العبيد زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في شرحنا كتاب كشف الغمة انتهى اقول لا يخفى ان الناصب
اعرض عن اكثر الفضائل التي عدها المص في هذا المقام لعدم امكان منعه ذلك واثبات نظيرها في شان
خلفائه الثلثة واما ما ذكره من الاختلاف في سبق اسلام علي عم فخلاف نشاء من تعصب بعض اخلاف اجلاف اهل
السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من اسلاف الطرفين واخلافهم والمحاكمة بحكم حاول بها من اراد تمويه حال ابي بكر
وترويج شانه ويدفع كل ذلك ما ذكره الشارح الجديد للتجريد عند قول المص المحقق قدس سره واقدمهم ايمانا
من غير تعقيبه بشيء من المناقشة حيث قال يدل على ذلك ما روي عن النبي صلعم قال بعثت يوم الاثنين واسلم
علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله عم انه كان يقول انا اول من صلى وانا اول من امن بالله و
رسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على
صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه
قال عليه السلام يوما على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان
اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي الاربوي الشافعي في كتاب لباب
الاربعين ان سبق الاسلام علي عم اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبي صلعم وفي داره مختصا به فالاقرب عرض
هذه المهمات العظيمة على الاقارب المختصين به لذلك قال تعالى وانذر عشيرتك الاقربين انتهى وقال
ابن الصلاح في النوع التاسع والثلثين من كتابه في اصول الحديث قال الحاكم ابو عبد الله لا اعلم خلافا
بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب اولهم اسلاما واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه
صح عن سعد بن ابي وقاص انه اسلم قبل ابي بكر اكثر من خمسة انتهى ولنعم ما قال ابو سعيد الهبلي رحمه الله
في جملة قصيدة له في مدح امير المؤمنين عم شعر ذاك الذي لولاه ما اتضحت لنا سبل الهدى في غوره والنجد
عبد الاله وغيره من جهله ما زال منعكفا على اصنامه قال المص رفع الله درجته المطلب الثاني العلم

والناس كلهم بالاخلاف محتاجون اليه في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والاحكام الشرعية والقضايا النقلية لانه عم
كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله صلعم وهو اشفق الناس عليه لا ينفك عنه ليلا ولا نهارا
فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله صلعم في حقه اقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم والدين
وروى الترمذي في صحيحه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال انا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي
في الصحاح ان رسول الله صلعم قال انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره
الناصب من علم امير المؤمنين فلا شك في انه من علماء الامة والناس محتاجون اليه وكيف لا وهو وصي النبي في
ابلاغ العلم وودايع حقايق المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره الترمذي فصحيح وما ذكره من صحاح البغوي
فانه قال الحديث غريب لا يعرف هذا من احد من الثقات غير شريك واسناده مضطرب فكان ينبغي ان يذكر
ما ذكره من معايب الحديث ليكون امينا في النقل انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من الحديث
انما يدل على كونه عالما من علماء الدين ولا نزاع فيه مراده انه لا يدل على الخلافة التي هي المطلب الاعلى مردود بان
الحديث على ما اقتضاه سياقه يدل على انه اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا العالم
المتاله عامر البصري قدس سره في قصيدته التائية بقوله شعر فمعقد سلطان واحاده المنوى
لاعضائه والنفس شبه مدينة لذلك قال النبي انا مدينة العلم فاخرم ذا الحس كناسة وان عليا بابها
فاعرفنه وهذا كلام مفصح بالخلافة واما ثانيا فلان المص انما لم يذكر ما ذكره البغوي اخراجه
الحديث لانه بعد من فقد ذلك الحديث معنى الحديث الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه ذلك
الغرابة بل قد صرحوا بان اختلاف الفاظ الاحاديث مع توافق المعنى من دلايل الصحة كما تقرر في مباحث النسخ
عند شرح ما افترى القوم على النبي صلعم من تكلمه بشاء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكره لا يخفى على
اولي الالباب ان المراد بالباب في هذه الاخبار الكناية عن الحافظ للشيء الذي لا يشذ عنه شيء ولا يخرج
الا منه ولا يدخل اليه الا به واذا ثبت انه عم الحافظ لعلوم النبي صلعم وحكمه ثبت امر الله ورسوله بالتوصل
الى العلم والحكمة وجب اتباعه والاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال
المص رفع الله درجته وفيه عن ابي الحمراء قال قال رسول الله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح
في فهمه والى يحيى بن زكريا في زهده والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب وروى البيهقي
باسناده الى رسول الله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى
موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ذكر ان في هذا النقل لانه ذكر انه في المصابيح البغوي هذا الحديث وهذا كذب باطل فان الحديث لم يذكره
البغوي اصلا في صحاحه ولا في حسانه واثر الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما نسب الى
البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من هؤلاء الانبياء وهذا باطل فان غير النبي لا يكون افضل من النبي

واما انه موهم لهذا المعنى لا ترجيح فيه من الفضايل وما تفرق في الانبياء والجامع للفضايل افضل ممن تفرق
فيهم الفضايل وامثال هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان له كمال هذه الفضايل التي

اقول ان المص ما خان في نقله بل الناصب هان في فهمه وعقله اذ الظاهر ان ضمير فيه في قول المص وفيه عن ابي
الحمراء راجع الى ما سبق من لفظ الصحيح وقوله وروى الترمذي في صحيحه الى آخره ولو كان راجعا الى ما ذكره ثانيا
في مرتبة النقل عن البغوي كما توهمه الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيها ليرجع الى لفظ الصحاح المذكور هناك
بصيغة الجمع اذ لا يظهر في جملة ما نقل في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سواه وهو يقتضي ضمير المؤنث دون
المذكر وعلى هذا لا وجه للحكم بخيانة المص خصوصا عن هذا الناصب الخوان الملحد الشقي المبتلى بالكذب
الكذاب وقد بينا وجوه خيانته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم ان ما اثر الوضع والنكر في حديث
البغوي مع اتحاده في المعنى بحديث الترمذي كما سلم ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف الا بتبديل المدينة بالدار
فاعتبروا يا اولي الابصار واما ما ذكره من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبياء وهذا
باطل فمدخول بظهور ان النبوة ليست داخلة في تلك الفضايل المتفرقة فيجوز ان يكون افضلية الانبياء عليهم السلام من
علي بهم باعتبارها كما قال الناصب سابقا في آية المباهلة من انه كيف يمكن المساواة والنبي عليه السلام نبي مرسل خاتم
الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي انتهى ولو سلم فلا نم بطلان ما اوهم الملازمة من
ان المراد بنفس النبي صلعم في قوله تعم وانفسنا وانفسكم هو علي وكونهما نفسا واحدة حقيقة محال فبقي الا المساواة
فيما يمكن المساواة من صفات النفس ومساوي الافضل افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات
النفس ومنها النبوة ولم يحصل لعلي قلنا ان اريد بالنبوة بعث انسان على الوجه المخصوص فظاهر ان
ذلك ليس من صفات النبي صلعم حتى يحتاج الى استثنائه وان اريد الصفة النفسية الكاملة التي يبعث منه البعث
المذكور فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة حاصلة لائمتنا عليهم السلام غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا صلعم
منع عن بعثهم على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليهم شرعا كما قيل بمثله في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى موجود
لا في موضوع على الله سبحانه وايضا يدل على ذلك قوله صلعم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وجه الدلالة ان مقابلة
الجمع بالجمع يقتضي تقسيم الاحاد على الاحاد فاذا افضل علماء الامة من الائمة المعصومين وغيرهم من علماء اهل السنة
على انبياء بني اسرائيل فلا بد ان يقع واحد من علماء الامة كالشافعي مثلا على حجتهم في مقابلة نبي واخرهم كابي حنيفه
في مقابل نبي اخر وهكذا ومن البين ان عليا والائمة من اولاده عليهم السلام افضل من ابي حنيفة والشافعي
فيلزم ان يكونوا افضل من النبي الواقع في مقابلة الشافعي والحنفي بمقتضى القسم لا يقال ان وجه التشبيه يجب
ان يكون في المشبه به اقوى فيقتضي زيادة الكمال في انبياء بني اسرائيل فلا يتم الاستدلال به لانا نقول [illegible] الا اقوائية
عند العقل كما في ذلك كما قالوا به في توجيه تشبيه صلوة النبي وآله عم بالصلوة على ابراهيم وآله عم ولا ريب في ظهور
حال الانبياء عم سيما وقت سماع ذلك الحديث فافهم وبالجملة الدلايل على تفضيل امير المؤمنين عم على من بعد نبينا صلعم

من الانبياء عليهم السلام كثيرة اقواها الآيات والاحاديث الدالة على المشابهة والاتحاد والمماثلة والمشاكلة واذا
قامت الحجة على فضل امير المؤمنين عم على بعض من الانبياء ولاح عليه ذلك البرهان وجب علينا القول به وترك
الخلاف فيه ولا يوحشنا منه خلاف العامة الجهال وليس في تفضيل سيد الوصيين وامام المتقين واخي
رسول رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل وناصره في الدين وابي ذريته الائمة الراشدين على بعض الانبياء المتقدمين
امر يحيله العقل ولا يمنعه السنة ولا يرده القياس ولا يبطله الاجماع اذ ذهب اليه جم غفير من شيعته وقد نقلوا
ذلك عن الائمة من ذريته عم وتفصيل الكلام في هذا المقام وتقريبه الى المرام على ما اشار اليه بعض المحققين
انهم اتفقوا على ان المراتب الثابتة عند الله تعالى للانبياء السابقة وغيرهم من الاولياء لكمل امير المؤمنين و
اولاده المعصومين عليهم السلام ثابتة لهم من روحانية نبينا صلعم المعطي لهم مراتبهم في العوالم الثلثة لانه
قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاولياء من ائمتنا المقتبسين عن النبي صلعم بجسمانيته وروحانيته و
افضل من الانبياء واكمل واتم ولا عجب في افضلية الولي المتفرع من النبي الكامل القايم مقامه والشاهد
لمعارجه والمطلع على جميع مقاماته الشهودية واحواله الملكوتية عن النبي القاصر عن الكمال المحجوب الناقص
في الاطلاع على حقايق مقامات الكامل وكيفيات معارجه وتطوره بالاطوار الشهودية المحمدية وان محله
الانبياء لما كانوا في الوجود الصوري اسبق من القطب المحمدي صلعم كان اخذهم عنه اياه باعتبار صورته
المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث انه عقل الكل ونفس الكل المندرج فيه اجمالا ما هو فيما تحته من العوالم
مفصلا واما الاولياء فلتاخر وجودهم الصوري عن وجوده الصوري كان اخذهم ما اخذوه عنه باعتبار المقام
معا فشاركوا الانبياء في المقام الاول واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لانه لما تم ازدواج
الطبيعة بالصورة الانسانية فصل فيه ما اجمل هناك وظهر فيه بمقامات الوحي الملكي ما لم يكن ولهذا احتاج
الانبياء في تدبير النوع الانساني الى الوحي المنزل على ايدي الملائكة لتعريف الحوادث الكونية وحصل لهم زيادة الكمالات
بذلك وبالمجاهدات والغزوات والمحن والرزايا ومخالفة العموم ومجاهدتهم معهم واولياء نبينا صلعم شاهدوا
منه جميع ذلك على التفصيل فتخلقوا بجميع اخلاقه التي وصفها الله تعالى بالعظم في قوله تعم وانك لعلى خلق عظيم
والعظيم لا يقول في شيء عظيم الا اذا كان في غاية ما يكون من العظمة واقتدوا به في جميع مسالكه الاجمالية والتفصيلية
ثم حصل لهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب التشبه التام والتخلق الحقيقي بجميع اخلاقه النسب الصوري
والقرب اللحمي والدموي فاشتركوا المولد واتحدت الصورة فكانوا في الحقيقة هو هم وهم هو باعتبار النسبتين
فصاروا بذلك اهل الجمعية التامة والمقامات العامة مخصوصين بمزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية
على من سواهم من ساير الانبياء والاولياء كما تحقق له صلعم وذلك من غير فرق وفي الدعاء المأثور عن اهل البيت عم انت
بشرت محمدا وعلانيتهم وظاهرهم وباطنهم واشهد انهم في علم الله وطاعته كمحمد صلعم فانهم مقامات الالهية و
خصايصهم النبوية فانها مقامات حرزة الاحكام حريزة المرام فاعرفها جدا لتكون عارفا بهم حق المعرفة التي

عليك بقوله صلعم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق قال المصنف رفع الله درجته
وايضا جميع العلوم مستندة اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر وكلامه ع فى النهج يدل على كمال معرفته فى
التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والاصول واما الفقهاء فكلهم يرجعون اليه اما الامامية فظاهر
واما الحنفية فان اصحاب ابى حنيفة اخذوا عن ابى حنيفة وهو تلميذ الصادق واما الشافعية فاخذوا عن محمد
بن ادريس الشافعى وهو قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابى حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما احمد بن حنبل فقرا
على الشافعى فرجع فقهه اليه واما مالك فقرا على اثنين احدهما ربيعة الرأى وهو تلميذ عكرمة وهو تلميذ
عبد الله بن عباس وهو تلميذ على ع والثانى مولانا جعفر بن محمد الصادق ع وكان الخوارج تلامذته ع
واما النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثنى امير المؤمنين ع فى باء بسم الله الرحمن الرحيم
من اول الليل الى الفجر لم يتم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذكر ان ابا حنيفة قرا على الصادق ثم ذكر
ان الشافعى قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابى حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما ويفهم من هذا ان كل من قرا
على احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا التقدير الى الصادق ع وفقه الصادق عنده لا شك انه
حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة واما قوله ان الشافعى قرا على محمد بن الحسن فهو
كذب وباطل واما قوله ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين فان اراد ان اصحاب
هذه العلوم ما استفادوا او ان تدوين هذه العلوم من غير كلام امير المؤمنين فهذا ممنوع كما لا يخفى وان اراد
انهم استفادوا وامثر كلامه ايضا كما استفادوا من كلام باقى علماء الصحابة فهذا حق لا شك فيه انتهى اقول
نسبة الشافعى الى تلمذ محمد بن الحسن مما سبق اليه ابن ابى الحديد المعتزلى الحنفى فى نهج البلاغة حيث قال
ما هذه عبارته واما اصحاب ابى حنيفة كابى يوسف وغيرهما فاخذوا عن ابى حنيفة واما الشافعى فقرا على محمد
بن الحسن فيرجع فقهه الى ابى حنيفة وابو حنيفة قرا على جعفر بن محمد الصادق ع وجعفر قرا على ابيه وينتهى
الامر الى على ع واما مالك بن انس فقرا على ربيعة الرأى وقرا على عكرمة وقرا عكرمة على عبد الله بن عباس على على بن
ابى طالب ع وان شئت رددت عليه فقه الشافعى بقراءته على مالك كان لك ذلك انتهى كلامه بعبارته ويمكن
ان يكون المصنف قد علم بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع اثباتها فى كلام ابن ابى الحديد الحنفى وغيره اراد
احاطة ما قيل فى هذا المقام لئلا يقول احد ممن ذهب مذهب ابن ابى الحديد ان تلمذ الشافعى منحصر
فى مالك فلا يتم الارجاع على ان النووى شيخ متاخرى الشافعية قد صرح فى كتابه الموسوم بتهذيب
الاسماء بان الشافعى روى عن محمد بن الحسن فجاز ان يكون المراد من التلمذ فى كلام المصنف وكلام ابن ابى الحديد
هذا واما ما فهمه من عبارة الكتاب وظن انه وجد ثمرة الغراب فجوابه ان مراد المصنف رجوع فقه ابى حنيفة الى
امير المؤمنين ع ان التلميذ فيما اخذه واستفاده فى علم وقوى عليه اساس تحصيله فيه يرجع اليه لا انه فيما
احدثه من عند نفسه ايضا راجع اليه فلا يلزم ان يكون الرخص والتفريعات التى احدثها ابو حنيفة ونحوها

على القياس والاستحسان المردودين راجعا الى على ع حتى لا يتوجه الاعتراض كما توهمه الناصب وهذا كان لا بد
ابى حنيفة مع بقاء اسم التلمذ عليهم الى آخر العمر ورجوع فقههم اليه بلا نزاع فقد خالفوا ابا حنيفة فى كثير من المسايل
ولا يلزم من عدم توجه الاعتراض على مشتركا ابى حنيفة عدم توجهه على غيرها وهذا قد نقل الدميرى الشافعى فى
كتاب حيوة الحيوان ان مولانا الصادق ع اعترض على ابى حنيفة فى قياسه واستحسانه وسنذكره فى بحث القياس من
مسايل اصول الفقه انشاء الله واما ما ذكره الناصب من التزييف بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها ماخوذ
وحقايقها وما فيها مستفيد من كلام امير المؤمنين ع وخطبه فانها تنقص من ذلك بالاتيان عليه ولا غاية
فوراءه ومن تامل [illegible] فى ذلك من كلامه ع علوم الاهية جمة [illegible] المذهب المتكلمون من بعد [illegible]
[illegible] تفصيل [illegible] الاصول وروى بعض الائمة من اولاده ع من ذلك ما لا يحاط كثرة ومن احسب [illegible]
عليه ويطلبه من خطبه المباركة الكثيرة العزيز الذى شفاء للصدور السقيمة ومفتاح للعقول المغلقة
وفى كتاب احياء العلوم للغزالى [illegible] دعوة المبتدعين [illegible] الى الحق على ع وقد ادعى
الحنفية فى مناقضة الغزالى [illegible] الجاهلين حتى اسلم انتهى وقد ذكر السيد المرتضى رح جملة من ذلك
فى كتاب الغرر والدرر ثم قال وهذا باب ان [illegible] فيه [illegible] سطره
كالقول فى هذا الباب فالدلالة اذا اضيف اليه او قورنت به كان كاضافة القطرة الى البحر والحصاة الى الجبل
والمنزل اليه بالاشارة [illegible] انتهى وبهذا يحصل غرض المصنف من اثبات تلمذ الجمهور لهم ع بواسطة
وبلا واسطة واما ما عدا ذلك الكلمات من المسائل الباطلة كرؤية الله تعالى واثبات الصفات الزائدة
والقول بالجبر والكسب فى افعال العباد والاصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوهما فلا يحتاج
استفادتها الى تلمذ [illegible] الاصول الصحيحة والمسائل الحقة المرجحة وايضا المعتزلة الذين هم
من قدماء المتكلمين فى علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد اليه كلام ابن ابى الحديد المعتزلى فى
شرح نهج البلاغة حيث قال فى جملة كلامه وما اقول فى رجل يعزى اليه كل فضيلة وينتهى اليه كل فرقة
وتتجاذبه كل طائفة فهو رئيس الفضائل وينبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها ومجلى حلبتها كل من بزغ فيه
بعده فمنه اخذ وله اقتفى وعلى مثاله احتذى انتهى فما كان هذا الناصب الشقى لا يقدح فى المقصود كما لا يخفى ولعله
اراد [illegible] فى الصحابة فى السنى الثلاثى من ترديده المردود ابا بكر وعمر وعثمان وقد علم فى تضاعيف هذا الكتاب
وفى غيره من فصول الخطاب مبلغ جهلهم ودنو كعبهم عن فقه الاحكام وفهم كلام الملك العلام فكان
ان يستحيى عن الاشارة اليهم فى هذا المقام واذا كان على ع اعلم الامة فهو اولى وارضى بالامامة عند
العقل لتقديم المفضول على الفاضل وهل يخفى من ذى بصيرة وقادة [illegible] وفراسة [illegible] وفطنة
صحيحة ولب ثاقب [illegible] ان يقدم على من [illegible] عنه علوم زاهرة وآيات ناطقة ومعجزات ظاهرة قد
رفعت الاشارة الى بعضها [illegible] من لا يعلم معنى الاب والكلالة من القرآن او يسأل عن الله اين هو فيقول فى السماء
على العرش ولم يعلم انه [illegible] على الاجسام وانه تعالى لا يكون له مكان او [illegible] بفضل عليه

من اعترف في سبعين موضعا رده على من خطأه ثم قال لولا علي لهلك عمر وكما قال ابن عباد رحمه الله هل مثل
قولك اذ قالوا مجاهرة لولا علي لهلكنا في فتاوينا وكان يتعوذ من معضلة ليس لها ابو حسن ع واقربان كل الفقه
اخذ منه حتى المخدرات في الحجال والخمر في ايام خلافته صعصعة بن صوحان في عنفوان شبابه وقصر فهمه
عن ادراك سؤال المرأة المستفتية عن زوج جامع اعادتها لذلك حضرات بعبارة واضحة في معقدها
الى ان نبهه كعب بن سور بذلك ففعل واحال جواب سؤالها عليه ثم استحسن ما اجاب به كعب من حلها
بالباطل وعلاه قضاء المصر ليهتز قلبه سرورا فرحه وجعله الامير ان تقدمه قبل العلم على الشافعي وابي حنيفة
فتنح بجهلهم وكذا لو استوى في الملك رجلا لا بصيرة له بعلم السياسة وتدبير الاحوال تنتج العقلاء عليه فعله
وقال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وقال ابو علي بن سينا
في كتاب الشفاء في فن الخطابة ينبغي ان يكون المستخلف معتقدا حاجة كل الكل في احوال اهل الفضائل واهل
المروة منهم ليتيسر بها ينتظم به شمل المصلحة بهذا الحكم كما ترى كلامه يوجب حر بطرق العقول الصحيحة والحكم
القديمة ان لا يقدم المشهورة الا العالم الجامع للامور الحاوية لفنون المصالح وما نطق به القرآن وشهدت بصحته
صريح العقل واوجبه الحكماء فلا سبيل الى بطلانه ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان الافضل المشتق
من صيغة افعل التفضيل كاعلم ونحوه في اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء على الشيء اذا زاد عليه ويقال
رجل ذو فضل اذا كان له في العلم ونحوه ويجيء ايضا بمعان اخر قال الله تعالى وفضل المجاهدين باموالهم
وانفسهم على القاعدين درجة اي زادهم في الاجر وقال الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على
بعض ربما تفضل من امور الحرب اراد به العقل والدراية وقيل انه مطلق اطلاق جميع ما فضلت الرجال على النساء من الزيادة
في الميراث والشهادة والجهاد وغير ذلك فمعنى هذا القول الفاضل هو الزائد والاعظم هو الافضل في الزيادة ولفظ افضل
التي على زنة افعل يستعمل على قسمين احدهما التفضيل لشيء وقعت فيه الشركة وزاد الفاضل فيه على المفضول بزيادة تخصه
وذلك الحكم اما في نفس ما اشترك فيه كمن يكون شجاعا وغيره اشجع منه والزيادة مزية اخرى لم يحصل له النقص
كمن يزيد على الشجاعة بالسماحة والقسم الثاني التفضيل لشيء لم يقع فيه شركة كقوله خير مكانا واحسن مقيلا
مقيلا ومع الاطلاق يراد به الزيادة في الفضل المشترك فيه وهو الاكثر في دلالتها والمفهوم منها ولما تباينت الصفات
من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وقضاء الحاجة بين علي ع وبين ابي بكر وعمر لم يحمل ذلك ان يقال علي افضل
من ابي بكر وعمر ولهذا قال علي ع من فضلني على ابي بكر جلدته جلد المفتري يعني ع ان مفضله على ابي بكر او عمر قد
افترى عليهما بما ليس فيهما من الفضل ولقد در الشاعر حيث يقول شعر متى ما اقل مولاي افضل منهما اكن بالذي
فضلته متنقصا الم تر ان السيف تزري بحده متى قلت هذا السيف امضى من العصا ولعله بهذا المعنى اقسم
بالله تعالى عبد الرزاق بن همام الصنعاني احد الثقات المشهورين عند نسبة مذهب التفضيل اليه بقوله والله
ما انشرح صدري قط ان افضل عليا على ابي بكر وعمر وافضل يستعمل على ثلاثة اوجه يستعمل مع الالف واللام
كقولك زيد الافضل وبمن نحو زيد افضل من عمرو ومضافا [illegible] يزيد فقهه على فقهه ويستعمل مضافا فتقول كذلك

زيد افضل القوم فجرى بعض القوم لكن فضله يزيد على فضلهم وقد روي في الخبر عن النبي صلعم انه قال لابنته فاطمة
زوجتك اعظمهم حلما واقدمهم سلما واكثرهم علما وحيث ان الكمالات النبوية على وزن افعل وهو مشعر بالزيادة
على جهة [illegible] والمعنى الذي صار لاجله افضل منهم هو بلوغ غاية الحكمة وادراك العلوم
الربانية [illegible] وهذا الالف في اقدمهم واعظمهم واعلمهم معنى افعل التفضيل وقد نص عليه سيبويه انه قال احمد
على [illegible] افضل [illegible] تفضيله على سائر الانبياء لاجل الف التفضيل ثم الا [illegible] سيبويه [illegible] يكون الالف في
صفا [illegible] على سائر القرابة والصحابة وهو المطلوب قال [illegible] رفع الله درجته [illegible]
اليه [illegible] كلامه [illegible] كلام المخلوق ودون كلام الخالق [illegible] قال ابن
ابي الحديد [illegible] واما المتكلمون فاربعة معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج
والانتساب الشيعة اليه معلوم والخوارج كذلك [illegible] رجعوا اليه واما المعتزلة فانهم انتسبوا
الى واصل بن عطاء وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه علي ع واما
الاشاعرة فانهم تلامذة ابي الحسن علي بن ابي بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس [illegible] في فضل امير المؤمنين في العلم والفصاحة والاسرار الحكمية التي لم
عليه [illegible] واما ما ذكره من رجوع اهل الكلام اليه فان اراد انه اصل كلامهم ماخوذ منه [illegible]
ان يكون اصول اعتقاد الخوارج والمعتزلة والاشاعرة ماخوذا من امير المؤمنين وما كان ما اخذ عنه يكون حقا
وهذا لا يوافق مذهبه وان اراد به انهم ينتسبون اليه بلا اخذ العلم والعقائد فاثبات هذا لا يفيده فيما يدعيه
انتهى اقول فيه اولا ان علم امير المؤمنين ع وفصاحته لم يكن بالتعلم والتحصيل المتعارف كما توهم الناصب بل
كانا بالتأييد من الله تعالى ورسوله ولهذا فاق في الكل على الكل وصار امام الكل في الكل وثانيا انه ما ذكره
من الترديد [illegible] ما اشار اليه سابقا انهم ينتسبون اليه ع في اصل العقائد [illegible]
البارئ [illegible] وصفاته وافعاله ومعرفة النبي وما جاء به مما لا يستقل العقل باثباته من احوال المبدأ والمعاد
وهذا كما يقال ان محمد بن الحسن وابا يوسف من تلامذة ابي حنيفة منتسبون اليه مع ظهور مخالفتهما له في
كثير من المسائل الفرعية كما لا يخفى على من نظر في كتبهم الفقهية وكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما احدثه
الخوارج بعد الخروج على علي ع ومروقهم من الدين حتى القول بالتبري عنه ع ماخوذا عنه ع كما زعمه هذا الناصب
الغبي وهل هذا الا مثل ان يقول احد ان علماء بني اسرائيل كانت مقتبسة من نبيهم موسى ع فيقول لشقي غوى
مثل هذا الناصب الجاهل الغبي انه يلزم ان يكون ما احدثه بنو اسرائيل بعده من تدابيرهم من اعتقاد الربوبية للعجل
وحقية السامري ونحو ذلك ايضا مقتبسا من موسى عليه السلام وايضا من البين ان الفرق المتكثرة البالغة
الى ثلث وسبعين فرقة من امة نبينا صلعم منتسبون اليه متمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي انه على ما عليه
النبي صلعم وآله واصحابه الاخيار ولا يلزم من اخبارنا بانهم منتسبون اليه [illegible] ما احدثوا في ملته وهي مقتبسة من مشكاة

مرية اذ يكون قايلين بان اعتقادا تهم الباطلة ايضا دينا وسوافقا لما عليه النبي واله واصحابه بل المقصود
ان ما هو الحق منها في نفس الامر موافقا لما عليه النبي صلى الله عليه واله وسلم ولعمري ان هذا الناصب الشقي
حقيق في جهالته وكودنته واعوجاج فهمه المارق عن جانب المقصود الصحيح من الكلام المخرج بان ينشد
على روحه البقري المشوم المستغرق في اسفل دركات البقر شعر على نحت القوافي في معادنها فما على
اذا لم يفهم البقر قال المص رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية وارباب الاشارات
والحقيقة يسندون الخرقة اليه واصحاب الفتوة يرجعون اليه وهو الذي نزل عليه جبرئيل يوم بدر
ينادي لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي صلى الله عليه واله وسلم انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى
اما انه الفتى لانه سيد العرب واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابرهيم الذي قال الله تعالى فيه فتى يقال له ابرهيم
واما انه اخو الفتى فلانه اخ علي الذي قال جبرئيل فيه لا فتى الا علي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره
ان الصوفية يرجعون اليه يناقض ما ادعى في صدر الكتاب ان الصوفية هم تاركوا الصلوة والمعتقدون الحلول
والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم الى امير المؤمنين وهذا حالهم وعقيدتهم ثم ان انتساب الخرقة لا يوجب اخذ العلم
واخذ العلم هو المدعى ونعم في الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالناقة العشواء يرتقي كل حشيش انتهى اقول
اولا ان من تتبع كلام المص في صدر الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى علم جهلة المتصوفة بتعريف اشار المصنف
المقصود منه التكلف في الامر والمراد بهم صوفية الحشوية من اهل السنة لا مطلقا فلا منافاة بل قد وافق المص في ذلك شارح
منهاج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية
كابن العربي والقطب الرومي والعفيف التلمساني فهؤلاء ضلال جهال خارجون عن طريقة الاسلام فضلا عن العلماء
الاعلام انتهى وثانيا ان المراد بالخرقة هيهنا العلوم اللدنية والحقايق الالهية المخصوصة لاهل بيت النبوة وخواص
الاولياء من الازل الى الابد كما لا يخفى على المتتبع وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محيي الدين الاعرابي في تصانيفهما وقال
سيد المتالهين حيدر بن علي الحسيني العبيدلي الاملي قدس سره في كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار ان الخرقة
المنقولة من امير المؤمنين واولاده المعصومين الى تلامذتهم ومريديهم وهي عند العوام من الصوفية وغيرهم تسمى
بالخرقة وعند الخواص بسر الولاية فالذي قال العوام ان خرقة التصوف كانت لادم ع وهو لبسها من يد جبرئيل
باذن الله تعالى وامره وكان من جنس الصوف وغيره فوصلت منه الى اولاده شيث ثم بالارث الصوري ومن شيث
الى اولاده ومنهم الى نوح ومن نوح الى اولاده ومنهم الى ابرهيم ع ومن ابرهيم الى اولاده ومنهم الى محمد عليه الصلوة
والسلام ومنه الى علي ع ومن علي الى اولاده وتلامذته ومنهم الى تلامذتهم ومريديهم على الترتيب المشهور صحيح
ولا نعقل لكان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبي صلعم بالاصالة لقوله صلعم كنت نبيا وادم
بين الماء والطين وانتقل منه الى ادم بطريق العارية على سبيل الوديعة ومن ادم الى ولده شيث بالارث الحقيقي
المعنوي ومن شيث ع على الترتيب المذكور الى محمد صلعم ومنه الى علي ع ومن علي الى اولاده المعصومين وتلامذتهم

وكذلك ينتقل من بعضهم الى بعض وكمال الخرقة الصورية من الصوف او القطن او غيرهما ليست الا دخول في حصن
سر الولاية في التصوف فكانها استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة واهل الظاهر بالاشارة هذا المعنى الى الخرقة كنسبة
لباس التقوى الى التقوى في قوله تعالى ريشا ولباس التقوى وكذلك حال الفتوة والعقد المنسوب الى امير المؤمنين ع
لانها ايضا معنوية واخذ اهل الصورة بالصورة وبعلونه عليها غافلين عن معناها ولكن لا يصلح المشهور وعن غير
العالم هذا التحقيق هذا حاله انتهى واقول من ذلك لا يصلح صدق اليد عنه بتبعية النبي صلعم والامام ع فقد
علم بما ذكرنا ان الناصب الفاقد للفلاح لا يعرف شناس العرف والاصطلاح ولا يفرق بين الاصلاح والافساد
فيجري كالكلب الكلب على اولياء بني عبد المطلب كانه لم يسمع قولهم نحن بني عبد المطلب ما عادانا بيت الا وقد
خرب وما عادانا كلب الا وقد جرب وقد جربنا ان الناصب قد جرب بل خرب وافتقد القرار واضطرب
فباع نسبه اصفهان بالمغرب والمغترب الى المجال بل هرب وهناك نجمه المشؤم قد غرب شعر جزى الله ذا الكلب جنس
فيما فعل جزاء الكلاب العاويات وقد فعل قال المص رفع الله درجته وانما جميع الصحابة يرجعون اليه
في الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء البتة وقال عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا
علي لهلك عمر حيث رده عن خطاء كثير انتهى قال الناصب خفضه الله اقول رجوع الصحابة اليه في الفتوى غير بعيد
لانه كان من مفتي الصحابة والرجوع الى المفتي من شان المستفتين وان يرجع اليه كرجوع الايمة والولاة العدل
الى علماء الامة وما ذكر من قوله لولا علي لهلك عمر فهو من فضايل عمر وصدقه وانصافه وتواضعه انتهى اقول يفهم
من كلام الناصب الشقي ان الصحابة بعد اشتغالهم مع علي في تهيئ الاستنباط والافتاء فوضوا منصب الافتاء اليه تسهيلا
على انفسهم وعلى العامة كما يعين لشريح وامثاله للقضاء لذلك وكما يتعارف في بلاد الحنفية والشافعية والمالكية
من تعيين واحد للافتاء ولاخر للقضاء مع وجود من هو اعلم منهما كثيرا حاشا وكلا بل لاستفتائه منه عن اشكال
في بعض المسائل الذي لم يكن من شان منعقد غيره من الصحابة ولو ارتقوا الى السماء كاستنباطه او المنيع الحال
اليه المص تحقيقه لذلك بقوله من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من يشتبه الكلالة والاب فيعجز
واما ما ذكره في توجيه قول عمر لولا علي لهلك عمر فان اراد به انه قصد بذلك الكلام في مواطنها على وجه التواضع
من غير افادة جهله بالحكم واقلاع جهله وخطائه عنه بل كان الحق يبين في ذلك المقام مع عمر فهذا التواضع
حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لافادة الحق والتنبيه على موضع جهله وخطائه فقد ثبت الافضلية
وصار تواضع الناصب لغوا قال المص رفع الله درجته وفي مسند احمد بن حنبل لم يكن احد من اصحاب النبي صلعم
يقول سلوني الا علي بن ابي طالب وفي صحيح مسلم انه عليه السلام قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني سلوني عن
كتاب الله عز وجل فما من اية الا واعلم حيث نزلت بحضيض جبل او سهل ارض وسلوني عن الفتن فما من فتنة الا
وعلمت كبشها ومن يقتل فيها وكان يقول سلوني عن طرق السماء واني اعرف بها من طرق الارض وقال علي ع
علمني رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الف باب من العلم في كل باب الف باب وقضاياه العجيبة كثيرة من

ان يقضي كقسمة الدراهم على صاحب الارغفة وضبط الدية على القامصة والناخسة والخناق الموكل بالغرفة
وصوبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم والامر بشق الولد نصفين حتى رجعت المدعيتان الى الحق والامر بضرب عنق
العبد حتى رجع الى الحق وحكمه في ذي الرأسين بايقاظ احدهما واستخراج حكم الخنثى واحكام البغلة عن علي عم
وغير ذلك من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من يسأل عن الكلالة والاب ثم يجوز فيها حكم في الجد
بمائة قضية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاقضية والاحكام التي قضى فيها امير المؤمنين
هو حق لا يرتاب فيه وهذا شأنه وهو مشتهر فيه ولما قرأ سلوني قبل ان تفقدوني فمن علمه كالبحر الزاخر الذي يموج
بما فيه ويريد القاء الدرر الى الساحل وهذا ليس من باب النزاع حتى يقيم فيه الدلائل وما ذكر ان عمر سأل عن الكلالة
والاب ثم يجوز فيها وهو من المطاعن وسنتعرض لجوابه في محله انشاء الله تعالى اقول هنا اشكالان احدهما ما ذكره
الله من تقصيره وتعقيبه بجعل المسائل التي لا يهتدي اليها عمر والثاني تجويزه بالمسائل التي لا يجهل لاحد يعلم
من اهل المدينة الجهل بها فضلا عن المتصدي لخلافة المسلمين والناصب اعرض عن جواب الاول راسا واحال جواب
الثاني على ما سيذكره في المطاعن ونحن ايضا نعرض في رد جوابه بمثله فانتظر قال المصنف رفع الله درجته
الاخبار بالغيب وقد حصل منه في عدة مواطن فمنها انه قال في خطبته سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني
عن فئة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعقها وسائقها وقائدها الى يوم القيامة فقام اليه رجل فقال اخبرني
كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر فقال علي عم والله لقد حدثني خليلي رسول الله صلعم بما سألت عنه وان على كل طاقة
من شعر رأسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله
صلعم ولولا ان الذي سألت عنه يعسر برهانه لاخبرتك به ولكن آية ذلك ما انبأت به من لعنك وسخلك الملعون وكان
ابنه في ذلك الوقت صغيرا وهو الذي تولى قتل الحسين عم واخبر بقتل ذي الثدية من الخوارج وبعدم عبور الخوارج
النهر بعد ان قيل له قد عبروا وعن قاتل نفسه وبقطع يدي جويرية بن مسهر وصلبه فوقع في ايام معاوية و
بصلب ميثم التمار وطعنه بحربة عاشر عشرة والى النخلة التي يصلب على جذعها ففعل به ذلك عبيد الله بن زياد
وبقطع يدي رشيد الهجري ورجليه وصلبه ففعل ذلك به وقتل قنبر وقتله الحجاج وبافعال الحجاج التي
صدرت عنه وبما رجل اليه فقال ان خالد بن عرفطة قد مات فقال عم انه لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش
ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر فقال يا امير المؤمنين اني لك شيعة ومحب فقال
من انت قال انا حبيب بن حمار قال اياك ان تحملها ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب واوما بيده
الى باب الفيل فلما كان زمان الحسين جعل ابن زياد خالد بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد وحبيب بن حمار
صاحب رايته فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن عازب يقتل ابني الحسين وانت حي
لا تنصره فقتل الحسين عم وهو حي ولم ينصره ولما اجتاز بكربلاء في وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ
ركابهم وموضع قتلهم واشار الى ولده الحسين واصحابه واخبر بعمارة بغداد وملك بني العباس واحوالهم واخذ

المغول

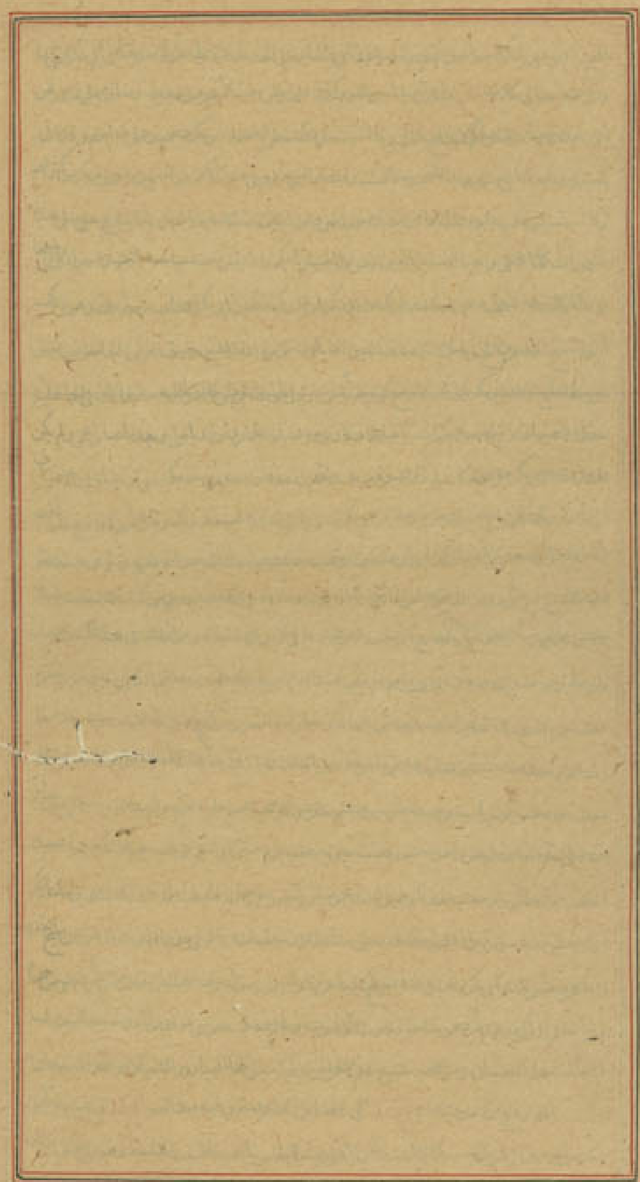
المغول الملك منهم وبواسطة هذا الخبر نجت الحلة والكوفة والمشهدان من القتل في وقعة هولاكو
لانه لما ورد بغداد كاتبه والد العلامة والسيد ابن طاوس والفقيه ابن ابي العز وسألوا الامان قبل فتح
بغداد فطلبهم فخافوا فمضى والدي رحمه الله اليه خاصة فقال كيف اقدمت على المكاتبة قبل الظفر
فقال له والدي لان امير المؤمنين عم اخبر بك وقال انه يرد الترك على الاخير من بني العباس يقدمهم ملك
يأتي من حيث بدأ ملكهم جهوري الصوت لا يمر بمدينة الا فتحها ولا ترفع له راية الا نكسها الويل الويل لمن ناواه
فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار في ذلك كثيرة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من ضروريات الدين
ان علم الغيب مخصوص بالله تعالى والنصوص في ذلك كثيرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر
والبحر الآية ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث الآية فلا يصح لغير الله تعالى ان يقال له انه يعلم الغيب ولهذا
لما قيل عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الرجز وفينا نبي يعلم ما في الغد انكر على قائله وقال دع هذا
وقل غيره وبالجملة لا يجوز ان يقال لاحد فلان يعلم الغيب نعم الاخبار بالغيب بتعليم الله تعالى جائز
وطريق هذا التعليم اما الوحي او الالهام عند من يجعله طريقا الى علم الغيب فان صح ان امير المؤمنين اخبر
بالمغيبات فلا بد ان يقال انه كان بتعليم من الله اما بالالهام كما يكون للاولياء او بالسماع من رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم وبعض الناس على انه كان يعلم بالعلم الموسوم بالجفر والجامعة وهو ايضا من تعليم الله
تعالى فكان ينبغي له ان يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول بالاخبار بالغيب فانه يوهم ان البشر يمكن له
الاخبار بالغيب واما ما ذكر من الاخبار بوقائع خروج الترك وخراب بغداد فقد جاء في بعض الاحاديث الاخبار
عنه وهو بتعليم الله تعالى كما يقتضيه نصوص الكتاب وضرورة الدين انتهى اقول ما ذكره الناصب يرجع
الى مناقشة لفظية ومع هذا لم يقل المصنف ان امير المؤمنين عم يعلم الغيب حتى يكون منافيا لمدلول الآية بل قال
انه اخبر بالغيب لينبه المتعقل على ذلك الى ان المراد الاعلام بذلك بتعليم الله تعالى والهامه وبالجملة لم يدع
انه عم كان يعلم الغيب بل المدعى انه كان لنفسه القدسية استعداد ان ينتقش بالامور الغيبية عن افاضة حق
الله تعالى وان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في شأن ابنه
الحسن عم في حالة الرضاع او يخبر بالاستنباط من الجفر والجامعة الذي اختص بهم دون غيرهم وفرق بين
علم الغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى وبين ما ادعيناه فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذي لا يكون مستفادا
من سبب يفيده وذلك انما يصدق على الله تعالى اذ كل ما علم من عداه تعالى فهو مستفاد من جوده اما بلا واسطة
او بغير واسطة فلا يكون علم غيب وان كان اطلاعا على امر غيبي لا يتأهل للاطلاع عليه كل الناس بل يختص
بنفوس خصت بعناية الهية كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الآية
فليتفطن الناصب الشقي ان صاحب هذا القول هل كان عليا عم او من كان يلجئه حاله الى السؤال والحجر في محضر الرجال
قال المصنف رفع الله درجته في الشجاعة وقد اجمع كافة الناس على ان عليا عم كان اشجع
الناس وتعجبت الملائكة من حملاته وفضل النبي صلى الله عليه وسلم قتله لعمرو بن عبد ود على عبادة الثقلين

وناواه جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار وهو روى الجمهور ان المشركين كانوا اذا ابصروا عليا عم في الحرب
عهد بعضهم الى بعض انتهى قال الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين امر لا ينكره الا من انكر
وجود الرمح السماك في السماء او حصول درع السمك في الماء ومقدام الابطال نجم ثبات اثواب الملاحم
بحمد وهذا مما سلمه الجمهور وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى اقول كلام المصنف كالصريح في اختصاص
امير المؤمنين عم بالاشجعية الموجبة لتفضيله على غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلم
الجمهور كما قاله هذا الناصب فقد ثبت المدعى والحمد لله على الوفاق وان لم يسلموا ذلك عاندوا وافتضحوا لعنهم
المكابرة على الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجيء في كلام المصنف من تفاصيل مجاهداته في غزوات النبي
صلى الله عليه وسلم ما ينسد به باب المكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة قال المصنف رفع الله درجته الخامسة
٣ في الزهد لا خلاف في انه كان ازهد اهل زمانه طلق الدنيا ثلثا قال قبيصة بن جابر ما رايت في
الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب كان قوته الشعير غير المادوم لم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن
عبد العزيز ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي عليه السلام ازهد من علي ابن ابي طالب وروى
اخطب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله عليه الصلوة والسلام يقول لعلي يا علي ان الله تبارك
وتعالى زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي احب اليه من زهدك في الدنيا وبغضها اليك وحبب اليك الفقراء
فرضيت بهم اتباعا ورضوا بك اماما يا علي طوبى لمن احبك وصدق عليك والويل لمن ابغضك وكذب عليك
اما من احبك وصدق عليك فاخوانك في دينك وشركاؤك في جنتك واما من ابغضك وكذب عليك فحقيق على الله
ان يقيمه مقام الكذابين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من زهد امير المؤمنين فمسلم عند الجمهور
ولو اخذنا في الحكايات الدالة على زهده مما رواه جمهور اصحابنا لطال الكتاب وهذا الرجل يزعم ان اهل السنة
لم يذكروا فضائل امير المؤمنين حاشاهم عن ذلك فانا نذكر فضائل الشيخ الخلفاء بعض انتهى اقول الكلام في الازهدية
المستلزمة للافضلية لا في اصل الزهد الذي وصفوا به سائر فقراء اهل الصفة حتى ابو هريرة فان صح ما ذكره
الناصب من عدم انكار اهل السنة لذلك فنعم الوفاق قال المصنف رفع الله درجته ٦ في الكرم لا خلاف
في انه عم كان اسخى الناس جاد بنفسه فانزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وتصدق بجميع
ماله في جهة حرامه وجاد بقوته ثلثة ايام وكان يعمل بيده حديقة ويتصدق بها انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول جود امير المؤمنين اشهر من سخاء البحور والسحاب والطرح من سبح القاموس بالعباب فهو اسخى من سحاب
الهواطل اذا فاض على الرمال واجود من سيل جرت بسيل من الجبال انتهى اقول الظاهر انه من كان اسخى من
سحاب الهواطل كان اسخى من ابي بكر وعمر وعثمان وامثالهم عم انه لا يخفى فان تحسين الناصب اعترافه بذلك اعتراف بهذا
كما تقتضيه طريقته الاولى فنعم الوفاق والا فقد اثبت المصنف كونه اسخى على رغم انف هذا الناصب المتعصب ولم يف
كلامه بالجواب قال المصنف رفع الله درجته ٧ في استجابة دعائه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد
استعد به في طلب تامينه على دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة وقد دعا على انس بن مالك

لما استشهده على قول النبي صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه واعتذر بالنسيان فقال اللهم
ان كان كاذبا فاضربه ببياض لا تواريه العمامة فبرص ودعا على المغيرة بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمي وردت
الشمس عليه مرتين بدعائه ودعا في زيادة الماء لاهل الكوفة لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الحيتان الا الجري و
المارماهي والزمار وتعجب الناس من ذلك وسالته عن الحيتان فنطق فيه الغالية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة وكذا الحلم
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفاطمة عم اني زوجتك اقدم الناس سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من استجابة دعاء امير المؤمنين فمما لا ينبغي ان يرتاب
فيه واذا لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكر ان النبي استعد بدعائه فقد
ذكرنا ان هذا الاستعداد والاشتراك في الدعاء في المباهلة لان هذا من عادات اهل المباهلة ان يشاركوا الغير
والنساء والاولاد في الدعاء ويفهم منه ان النبي صلى الله عليه وسلم استعد بدعائه لاحتياجه اليه وكل الاستعداد هذا
باطل عقلا ونقلا واما عقلا فلان النبي صلى الله عليه وسلم لا شك مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة لا يحتاج الى
استعداد الغير واما نقلا فلان الاشتراك في الدعاء في المباهلة لم يكن للاستعداد بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير
المؤمنين استشهد انس بن مالك فاعتذر بالنسيان فدعا عليه فالظاهر انه هذا من موضوعات الروافض لان
خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان بكثرة جماع السامعين كالمستفاض فاي حاجة الى الاستشهاد
من انس وان فرضنا انه استشهده لم يشهد انس لم يكن من اخلاق امير المؤمنين ان يدعو على صاحب رسول الله
صلعم ومن خدمه عشر سنين بالبرص ووضع الحديث ظاهر انتهى اقول استجابة دعوة النبي صلى الله عليه وسلم
خصوصا في مادة مخصوصة لا ينافي عند العقل توقفه على شرط كاجتماع غيره معه ولذا استدعى تامينهم عليهم السلام في اجابة
الله تعالى لدعائه صلعم لما طلب تامينهم بقوله اذا انا دعوت فامنوا الى قوله امين ومعنى امين اللهم افعل
ذلك واجب هذا الدعاء واما ما ذكره من النقل فقد اجبنا عليه سابقا بما وافق العقل والنقل ما ذكره من
عدم الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين كانوا قريش واتباعهم وقد اتفقوا على انكار حق النص
الوارد في شانه واخذ الخلافة منه كاملة فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من انس وهو من الانصار وقد عهد
ما نقله الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من رؤساء المعتزلة انه قال لا امامة الا بالنص
والتعيين ظاهرا مكشوفا وقد نص النبي صلعم على علي في مواضع واظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم
ذلك وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل واما استبعاده عن اخلاق امير المؤمنين
ان يدعو على صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخادمه فظهر المبغض عليه فهو مصفوف بارد لانه اذا
لم يشهد انس لاظهار حق فرد النبي صلى الله عليه وسلم بعد تيقنه فقد اخل بما وجب عليه من مجتنبهم في القرآن
المجيد وخلع ربقته عن متابعة النبي صلى الله عليه وسلم واحبط الله عمله وخدمته فاقل عقوبة جزاءه في الدنيا
الدعاء عليه بالاعراض الساخرة وسيعرفها بالعرض في الاخرة قال المصنف رفع الله درجته الثامن
في الفضائل البدنية ومنها مطلبان الاول في العبادة لا خلاف في انه كان اعبد الناس ومنه تعلم

الناس صلوة الليل والادعية المأثورة والمناجاة والادعية في الاوقات الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ في
العبادة الى ان كان يؤخذ النشاب من جسده عند الصلوة لانقطاع نظره عن غير الله تعالى بالكلية وكان مولانا
زين العابدين يصلي في اليوم والليلة الف ركعة ويدعو بصحيفته ثم يرمي بها كالمتضجر ويقول انى لي بعبادة
علي عم قال الكاظم عم ان قوله تعالى تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من
اثر السجود نزلت في امير المؤمنين عم وكان يوما في حرب صفين مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين يراقب
الشمس فقال ابن عباس يا امير المؤمنين هذا وقت صلوة ان عندنا لشغلا فقال علي عم ما نقاتلهم انما نقاتلهم على الصلوة
وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال الهي ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك ولكن رايتك اهلا
للعبادة فعبدتك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول عبادة امير المؤمنين مما لا يقاربه العابدون ولا يدانيه الزهاد
الملائكة تعاجزون عن تحمل اعبائها واهل القدس يتحيرون من مجاري صفاتها وكيفياتها وهو من اعرف الناس بجلال
القدس وجمال الملكوت واعتق النفوس الى وصال عالم الجبروت واما ما ذكر انه عبد الله حق عبادته فهذا
لا يصح لان النبي صلى الله عليه وسلم قال وهو كامل العبادة ما عبدناك حق عبادتك واتفق العارفون ان الله لا يمكن
احدا ان يعبده حق عبادته والدلايل على هذا مقررة في محاله انتهى اقول كلام المصنف في انه اراد انه
عبد الله تعالى حق عبادته من الوجه العام حيث جعل قوله قال الهي ما عبدتك خوفا من نارك الخ تفسيرا
وتعليلا لذلك ولم يرد انه عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا انواعا واشخاصا على ان ذلك لو ثبت
صدوره منه هو حق قياس ما ذكره ابن حجر الشافعي في رسالته الموسومة بخيرات الحسان من ان ما روي ابو حنيفة
دخل الكعبة وقال يا رب عرفتك حق معرفتك وما عبدتك حق عبادتك الخ فاذا قال ابو حنيفة عرفتك حق
معرفتك مع ما نسب الى النبي صلى الله عليه وسلم سبحانك ما عرفناك حق معرفتك امكن الحمل على تقدير صدوره
نفي حق عبادته حق عبادته وان المراد العبادة اللايقة بما في طبعه من الاولياء فتامل قال المصنف رفع الله
درجته الثاني في الجهاد انما تشيدت مباني الدين وتثبتت قواعده وظهرت معالمه بسيف مولانا امير المؤمنين عم
وتعجبت الملائكة من شدة بلائه في الحرب ففي غزاة بدر وهي الداهية العظمى على المسلمين واول حرب ابتلوا بها قتل
صناديد قريش الذين طلبوا المبارزة كالوليد بن عتبة والعاص بن سعيد بن العاص الذي احجم المسلمون
عنه ونوفل بن خويلد الذي قرن ابا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة واوثقهما بحبل وعذبهما فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما عرف حضوره في الحرب اللهم اكفني نوفلا ولما قتله علي عم قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم الحمد لله الذي اجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى قتل
نصف المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلثة الاف من الملائكة المسومين النصف الاخر
وفي غزاة احد انهزم المسلمون عن النبي صلى الله عليه وسلم ورمي رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربه المشركون
بالسيوف والرماح وعلي عم يدافع عنه فنظر اليه النبي صلى الله عليه وسلم بعد افاقته من غشيته وقال ما فعل
المسلمون فقال نقضوا العهد وولوا الدبر فقال اكفني هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صايح بالمدينة قتل رسول الله

صلى الله عليه وسلم فانخلعت القلوب ونزل جبرئيل عم قائلا لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي فقال
صلى الله عليه وسلم يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي
صلى الله عليه وسلم ما يمنعه من ذلك وهو مني وانا منه ورجع بعض الناس لثبات علي عم ورجع عثمان بعد
ثلثة ايام فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لقد ذهبت بها عريضا وفي غزاة الخندق احدق المشركون بالمدينة
كما قال الله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم ونادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي عم وقد قتل امير المؤمنين
عمرو بن عبد ود قال ربيعة السعدي اتيت حذيفة اليمان فقلت يا ابا عبد الله انا لنتحدث عن علي ومناقبه
فيقول لنا اهل البصرة انكم لتفرطون في علي فهل تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع اعمال امة
محمد صلى الله عليه وسلم في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا الى يوم القيمة ووضع عمل علي عم في الكفة الاخرى لرجح
عمل علي عم على جميع اعمالهم فقال ربيعة هذا الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل وكان
ابو بكر وعمر وحذيفة وجميع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يوم عمرو بن عبد ود وقد دعا الى المبارزة فاحجم الناس
كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه فقتله والذي نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد صلى الله
عليه وسلم الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب تولى امير المؤمنين عم قتل الجماعة وفي غزاة بني المصطلق قتل امير المؤمنين عم
مالكا وابنه وسبى جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي صلى الله عليه وسلم وفي غزاة خيبر كان الفتح فيها لامير المؤمنين عم
قتل مرحبا وانهزم الجيش بقتله وغلقوا باب الحصن فعالجه امير المؤمنين ورمى به وجعله جسرا على الخندق للمسلمين
وظفروا بالحصن واخذوا الغنايم وكان يقلبه سبعون رجلا وقال عم ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة
ربانية وفي غزاة الفتح قتل امير المؤمنين الحويرث بن نفيل بن كعب وكان يؤذي النبي صلى الله عليه وسلم وقتل جماعة
وكان الفتح على يده وفي غزاة حنين حين استظهر النبي صلى الله عليه وسلم بالكثرة فخرج بعشرة الاف من المسلمين
فعانهم ابو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم سوى تسعة
من بني هاشم فانزل الله ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يريد عليا عم ومن ثبت معه
وكان علي عم بالسيف بين يديه والعباس عن يمينه والفضل عن يساره وابو سفيان بن الحرث ممسك بسرجه ونوفل و
ربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فقتل امير المؤمنين عم جمعا كثيرا
فانهزم المشركون وحصل الاسر وابتلي عم بجميع الغزوات وقتال الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر
الانباري في اماليه ان عليا عم جلس الى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه الى التيه والعجب
فقال عمر حق لمثله ان يتيه والله لولا سيفه لما قام عمود الاسلام وهو بعد اقضى الامة وذو سابقتها وذو شرفها فقال له
ذلك القائل فما منعكم يا امير المؤمنين عنه قال كرهناه على حداثة السن وحبه بني عبد المطلب وحمله سورة براءة
الى اهل مكة وكان النبي صلى الله عليه وسلم انفذ بها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل عم وقال ان ربك يقرئك السلام ويقول لك
لا يؤدي بها الا انت او واحد منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في تقدم علي عم وتاخر من تقدم عليه واصحابه وكثرة حق من لم يبق



عن ادائها وهذه الشجاعة مع خشونة ماكله فانه لم يطعم البر ثلثة ايام بل كان ياكل الشعير بغير ادم ويختم على
جريشه لئلا يلته الحسنان عليهما السلام وكان كثير الصوم كثير الصلوة مع شدة قوته حتى قلع باب خيبر
وقد عجز عنه المسلمون وفضائله اكثر من ان يحصى انتهى   الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من بلاء
امير المؤمنين ع في الحروب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا امر لا شبهة فيه وكان في اكثر الحروب صاحب
الظفر وهذا مشهور مسلم لا كلام لاحد فيه وما ذكر من بلائه يوم بدر وانه قتل الرجال من صناديد قريش فهو
صحيح وهو اول من بارز في الصف يوم بدر حين خرج عتبة وشيبة والوليد بن عتبة وطلبوا المبارز
فخرج اليهم فتية من الانصار فقالوا نحن لا نبارزكم ثم نادوا يا محمد فليخرج الينا اكفاءنا من قريش فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة
شيبة وعلي الوليد فقتل علي الوليد وحمزة شيبة واختلف الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة
وقتلوا عتبة وهذا اول مبارزة وقع في الاسلام وكان امير المؤمنين فارسها واما ما ذكر من بلائه يوم احد
فهو صحيح ولكن كان الصحابة في ذلك اليوم صاحبي بلاء وكان طلحة بن عبيد الله صاحب البلاء في ذلك اليوم
وكذا سعد بن ابي وقاص وابي دجانة وجماعة من الانصار واما ما ذكر من امر يوم حنين وان ابا بكر عانهم فهذا
من اكاذيبه وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله صلعم وكان هو في ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب رايتهم
ولكن رجل من المسلمين اعجبه الكثرة فانزل الله تلك الاية واما ما ذكر ان عتبة ومعتب ابني ابي لهب وقفوا عند
النبي صلعم يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ الم يعلم ان عتبة دعا عليه رسول الله ان يسلط الله عليه كلبا
من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع رسول الله صلعم في غزوة حنين وهذا من جهله
باحوال السابقين واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقته فيما قبل هذا وانه كان لاحلال بعض العرب عن مبدا العهد
لانهم لا يعرفون ابا بكر في اداء سورة براءة وهذا كلام لا يرتضيه احد من المسلمين ان شان ابي بكر وكان شيخ الصحابة
واسن رسول الله صلعم لا يبقى عليه رسول الله في نبذ العهد فقراءة سورة البراءة وهذا من غاية تعصبه وجهله بالحال
الصحابة انتهى اقول اما ما ذكره من انه خرج الى الابطال الثلثة المذكورة فتية من الانصار فقالوا نحن لا نبارزكم الخ فانه
اراد بذلك تخجيل سعد لتوقف ابي بكر وعمر وعثمان عن الخروج اليهم وفيه انهم لو كانوا يرغبون الى الجهاد في سبيل الله
لكانوا من حيث انهم شيوخ المهاجرين اولى بالمبادرة الى الخروج من فتية الانصار واما ما ذكره بقوله ولكن كان
الصحابة في ذلك اليوم صاحبي بلاء كطلحة الخ ففيه ان الكلام في تفضيل علي ع في الشجاعة والمجاهدة على الخلفاء
الثلثة الذين فروا ذلك اليوم وانهم نقصوا عليه من غير استحقاق فاثبات شجاعة طلحة وسعد لا يسمن و
لا يغني من جوع كما لا يخفى ولو قال كان لابي بكر وعمر ايضا في ذلك اليوم بلاء الخوف والوجل لكان اولى من ذلك
وبالجملة بلاء هولاء وقتالهم انما كان كالحركة المذبوح حركة قليلة بصدهم منهم بار ودجلة كما قال تعالى في سورة
الاحزاب وهو اقوم فبلاد ولو كانوا فيكم ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب المص في خبر اعانة ابي بكر

بالعين فهو عين الكذب والمين كيف وقد ساعدنا في ذلك ابن ابي الحديد المعتزلي بقوله تعريضا الى ابي بكر بما
يدل عليه سياق كلامه شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلن يغن شيئا ثم هرول مدبرا وضاقت عليه الارض
من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وقال في ذلك بعض الفضلاء ابن بكر اعجبتهم وعلى اعقابهم ولوا في
تصديق ذلك الشارح الجديد للتجريد قال وقد سار النبي صلعم في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم
وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم انتهى ومن البين ان الاصابة بالعين انما يتفرع على مثل هذه
التعجبات كما لا يخفى وايضا الاصابة بالعين ليس امرا اختياريا يمكن ان يتنزه عنه صاحبه باختياره سواء كان شخصا
او شابا فلا وجه لتنحيه عن صلعم في ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله وهو ذلك
اليوم شيخ المهاجرين الخ وبالجملة الاصابة بالعين انما يكون من نزع الله الطبع وضيق العين الحاصل من ضيق
حوصلة الطبع وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه غنيا من ارذل طوايف قريش كما اشرنا اليه سابقا كان في الجاهلية
معلما للصبيان وفي الاسلام كان ايضا خياطا وكان ابوه صياد القماري والدباسي وبعد ما صار اعمى ولم يكن
يقدر على ذلك اجبره ابو بكر على قوته كان يأخذ الاجرة من عبد الله بن جدعان احد رؤسا مكة على ان ينادي الاضياف
الى مائدته ولهذا روي انه لما وصل خبر خلافة ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد ذلك وقال اللهم لا واضع لما رفعت
ولا رافع لما وضعت واما ما ذكره من ان عتبة بن ابي لهب دعا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يسلط الله
عليه كلبا الخ فهو شيء رواه القاضي عياض المالكي في استجابة دعائه صلى الله عليه وسلم من كتاب الشفاء مرسلا
وليس يذكره في الصحاح وقد صحح ابن عبد البر خلافه في كتاب الاستيعاب موافقا لما في هذا الكتاب حيث
قال في ترجمة عتبة ان عتبة بن ابي لهب واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم القرشي اسلم هو واخوه
معتب يوم الفتح وكانا قد هربا فبعث العباس فيهما فاتى بهما واسلما فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم باسلامهما
ودعا لهما وشهدا معه حنينا والطايف ولم يخرجا من مكة ولم ياتيا المدينة ولهما عقب عند اهل النسب انتهى وقال في ترجمة
معتب ان معتب بن ابي لهب بن عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام الفتح وشهد حنينا مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم هو واخوه عتبة وفقئت عين معتب يوم حنين واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد
المطلب بن هاشم وام معتب هذا ام جميل ابنة حرب بن امية وهي حمالة الحطب امرأة ابي لهب انتهى واما ما ذكره
من انه حضر قصة سورة براءة قبل هذا فقد سبق منا بطلان حقيقته وانه في عدم الثبوت اوهن من نسج العنكبوت
واما مجرد حسن ظنه بابي بكر وتعبيره عنه بشيخ المهاجرين وانيس رسول رب العالمين فلا يسمن ولا يغني من جوع
فهذا معلم الملكوت قد طرد عن ساحة قدس اللاهوت ولم صاحب سوء صحبه فقد زل قدمه بعد الثبوت
فما ظنك بمعلم الصبيان ومن صحب النبي صلعم لاغراض دنية سبق لها البيان والتبيان والله المستعان
قال المصنف رفع الله درجته المقصد الثالث في الفضائل الخارجية وفيه مطالب الاول في نسبه لم يلحق
احد امير المؤمنين في شرف النسب كما قال نحن اهل بيت لا يقاس بنا احد قال الجاحظ وهو من اعظم الناس

عداوة لامير المؤمنين ع صدق علي في قوله نحن اهل بيت لا يقاس بنا احد وكيف يقاس بقوم منهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم والاطيبان علي وفاطمة والسبطان الحسن والحسين والشهيدان اسد الله حمزة
وذو الجناحين جعفر وسيد الوادي عبد المطلب وساقي الحجيج عباس وحليم البطحاء والنجدة والخير فيهم
والانصار انصارهم والمهاجرين من هاجر اليهم ومعهم والصديق من صدقهم والفاروق من فارق بين الحق
والباطل والحواري حواريهم وذو الشهادتين لانه شهد لهم ولا خير الا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اهل بيته بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض
وعترتي اهل بيتي نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كانوا كغيرهم لما قال عمر لما طلب
مصاهرة علي ع اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل سبب ونسب منقطع يوم القيمة الا سببي
ونسبي فاما علي ع فلو افردنا لاياته الشريفة ومقاماته الكريمة ومناقبه السنية لافنينا في ذلك الطوامير الطوال
العرق صحيح والمنشأ كريم والشأن عظيم والعمل جسيم والعلم كثير والبيان عجيب واللسان خطيب والصدر
رحيب واخلاقه وفق اعراقه وحديثه يشهد بقديمه وهذا قول عدوه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ما ذكره من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضائل امير المؤمنين اكثر من ان يحصى ولو اني تصديت لبعضها
لا غرقت فيها الطوامير واما ما ذكر ان الجاحظ كان من اعدائه فهذا كذب لان محبة السلف لا يفهم الا من ذكر
فضائلهم وليس هذه المحبة امرا مشتبها للطبع وكل من ذكر فضائل احد من السلف فنحن نستدل من
ذلك الذكر على وفور محبته اياه وقد ذكر الجاحظ امير المؤمنين بالمناقب المنقولة وكذا ذكره في غير هذا من
رسائله فكيف يحكم بانه عدو لامير المؤمنين وهذا يصح على راي الروافض فان الروافض لا يحكمون بالمحبة الا
بذكر مثالب الغير فعندهم محب علي من كان مبغض الصحابة وبهذا المعنى يمكن ان يكون الجاحظ عدوا انتهى
اقول ستعلم من عبارة الجاحظ من كلامه الاخر من بعض مقالاته الثالث على ان صدور تلك المدائح عنه من قبيل
ما اشار اليه تعالى بقوله يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وبقوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا
ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واقل ما صدر عن الجاحظ مما يدل على عداوته لامير المؤمنين ع
ومخالفته لاجماع المسلمين انه ظهر في سنة عشر ومائتين من الهجرة القول بان الامامة بالميراث وان وارث
النبي صلى الله عليه وسلم هو عمه العباس دون علي ع وكان ذلك منه تقربا الى الخليفة المأمون العباسي فباع
دينه بدنياه ونظير ذلك ان معوية كان يسب عليا ع عند خواص اصحابه ومحاربيه ويامر بسبه على رؤس
المنابر والشيطان يسبح الله ويقدسه بل يزعم في دعوى اخلاصه ان سجدة آدم عليه السلام شرك
مع الله وصار لمخالفة الامر بها عدو الله ملعونا مطرودا وبهذا يعلم بطلان استدلاله المذكور على المحبة
ويعلم انه لم يذق طعم المحبة وبالجملة فقد علم ان الجاحظ وهو ابو عثمان عمرو بن بحر كان عثمانيا مروانيا ومع
هذا قد اعترف بفضل بني هاشم واهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم وتقديمهم وفضل علي ع وتقديمه في بعض رسائله

فان كان هذا مذهبه فذاك والا فقد انطقه الله بالحق واجرى لسانه بالصدق وقال لا يكون حجة عليه في الدنيا
والاخرة ونطق بما لم يعتقد غيره لكان خصيمه في محشره فان الله تعالى عند لسان كل قائل فلينظر قائل ما يقول واصعب
الامور واشقها ان يذكر الانسان شيئا يستحق به الجنة ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار نعوذ بالله من ذلك واما ما
ذكره من ان الروافض لا يحكمون بمحبة علي الا بذكر مثالب الغير فان اراد الغير مطلقا فكذبه ظاهر وان اراد الغير المباين
المعادي له ع فسلم وهذا البرهان يحكم العقل السليم والطبع المستقيم فلا يجتمع امر حب علي من سرقة ذوي القربى
مع محبة من غصب حقهم ونازع منصبهم وحمل الناس على اكتافهم كما سبقت الاشارة اليه مرارا وقد اشار اليه ايضا الشيخ
العارف محي الدين الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين ع انا احبك وتوالي عثمان فقال
اما الآن فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر ولعمري ما ودك من قال اخلصك ولا احبك من صوب عاصيك ولا
اكرمك مكرم من يهضمك ولا عظمك معظم من ظلمك ولا اطاع ابدا فيك مفضل اعاديك ولا اهتدى اليك مضلل
مواليك النهار فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل   تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب
قال المص رفع الله درجته المطلب الثاني في زوجته واولاده كانت فاطمة سيدة نساء العالمين زوجته قال ابن عباس
لما زف النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة عليها السلام كان صلعم قدامها وجبرئيل عن يمينها وميكائيل عن يسارها
وسبعون الف ملك من ورائها يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر فانظر ايها العاقل كيف يروي الجمهور
هذه الروايات ويظلمونها ويأخذون حقها ويكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها فليحذر العاقل من اتباع
هؤلاء فان اخذ كلهم باطل قطعا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من فضائل فاطمة ع معلوم محقق
ثابت وما ذكر ان الجمهور يروون فضائلها ويظلمونها فكلام باطل قطعا لانه مبني على تقدير الظلم عليها فان الظالمين عليها
كانوا جماعة غير الراوين لفضائلها فكلامه هذا غير مربوط ولا معقول كاكثر كلامه في هذا الكتاب انتهى اقول لا يخفى
ان المص ما روي في هذا الفصل من الرواية الواحدة حتى يقال ان راويه هو ابن عباس وهو ليس من الظالمين بل المراد
ما روي سابقا ولاحقا من الظالمين لها الآخذين حقها وهذا قال كيف يروي الجمهور هذه الروايات بصيغة الجمع
نظرا الى ان كلام المص مشتمل على كمال الربط وان هذا الشقي الخ في الخبط على ان الظاهر ما وقع في زفاف فاطمة ع
من الكرامة التي رواها ابن عباس قد تداولها غيره من الصحابة بينهم سيما الذين لهم زيادة اختصاص بمجلس النبي صلعم
فاتحد الراوي والظالم الغاوي فافهم هذا ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان قول المص ويكسرون ضلعها
ويجهضون ولدها من بطنها اشارة الى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من انه قال ان
عمر ضرب بطن فاطمة حتى القت المحسن من بطنها وكان يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة
والحسن والحسين انتهى قال المص رفع الله درجته وكان سبطاه الحسنان اشرف الناس بعده روى اخطب
خوارزم باسناده الى ابن مسعود قال قال رسول الله صلعم الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة
وعن البراء بن عازب قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل

التزم وهو اسامة بن زيد فقلت يا رسول الله ما هذا الذي انت مشتمل عليه فاذا هو حسن وحسين على وركيه فقال
هذان ابناي وابنا ابنتي اللهم انك تعلم اني احبهما فاحبهما ثلث مرات وعن جابر قال دخلت على النبي صلى الله عليه
وسلم وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الجمل جملكما ونعم العدلان وروى صاحب كتاب نهاية الطلب وغاية
السوال الحنبلي باسناده الى ابن عباس قال كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم وعلى فخذه الايسر ابنه ابراهيم
وعلى فخذه الايمن الحسين وهو يقبل هذا تارة وذاك اخرى اذ هبط جبرئيل عم فقال يا محمد ان الله تعالى يقرا
عليك السلام وهو يقول لست اجمعهما فافد احدهما بصاحبه فنظر صلعم الى ابنه ابراهيم وبكى ونظر الى الحسين
وبكى ثم قال ان ابراهيم امه امة اذا مات لم يحزن عليه غيري وام الحسين فاطمة وابوه علي ابن عمي لحمي
ودمي ومتى مات حزنت عليه ابنتي وحزن ابن عمي وحزنت انا وانا اوثر حزني على حزنهما يا جبرئيل اقبض ابراهيم فقد فديت
الحسين به فقبض ابراهيم بعد ثلث وكان النبي صلى الله عليه وسلم اذا راى الحسين مقبلا قبله وضمه الى صدره
ورشف ثناياه وقال فديت من فديته بابني ابراهيم وفي صحيح مسلم في تفسير قوله تعم فما بكت عليهم السماء والارض
قال لما قتل الحسين بن علي بكت السماء وبكاؤها حمرتها وفي مسند احمد بن حنبل انه وجدت بمقتل الحسين معه
او قطرت قطرة من دماء الله تعالى حرم عليه الجنة وفي تفسير الثعلبي باسناده قال مطرنا دما ايام قتل الحسين عم وكان مولانا
زين العابدين علي بن الحسين عم اعبد اهل زمانه وازهدهم يحج ماشيا والمحامل يساق معه وولده الباقر عم سلم
رسول الله صلعم قال يا جابر انك ستدرك ولدي محمد الباقر انه يبقر العلم بقرا فاذا رايته فاقراه مني السلام والصادق عم
اعلم اهل زمانه وازهدهم وكان يخبر بالغيب ولا اخبر بشيء الا وقع فهذا سمي الصادق عم وكان الكاظم عم ولده
ازهد اهل زمانه واعلمهم وكذا ولده الرضا عم والجواد والهادي والعسكري عليهم افضل الصلوة والسلام وهولاء
الائمة الاثني عشر لم يسبقهم سابق ولا يلحقهم لاحق واشتهر زهدهم وفضلهم بين المخالف والموالف واقروا لهم
بالعلم والزهد والفضل وفضلهم ثم نشأ الشيعة كما اخذ على غيرهم فلينظر العاقل بعين البصيرة هل ينسب هولاء الزهاد المحض
العلماء الى من لا يتوقى في المحارم ولا يفعل الطاعات اصلا قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من فضائل
فاطمة صلوات الله على ابيها وعليها وعلى سائر ال محمد والسلام امر لا ينكر فان الانكار على البحر برحمته وعلى البر بسعته
وعلى الشمس بنورها وعلى الانوار بظهورها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده انكار لا يزيد المنكر الا الاستهزاء
ومن هو قادر على ان ينكر على جماعة هم اهل السداد وخزان معدن النبوة وحفاظ اداب الفتوة صلوات
الله وسلامه عليهم ونعم ما قلت فيهم منظوما شعر سلام على المصطفى المجتبى ۞ سلام على السيد المرتضى ۞
سلام على ستنا فاطمة ۞ من اختارها الله خير النسا ۞ سلام من المسك انفاسه ۞ على الحسن الالمعي الرضا ۞
سلام على الاورعي الحسين ۞ شهيد يرى جسمه كربلا ۞ سلام على سيد العابدين ۞ علي بن الحسين المجتبى ۞
سلام على الباقر المهتدي ۞ سلام على الصادق المقتدى ۞ سلام على الكاظم الممتحن ۞ رضي السجايا امام التقى ۞
سلام على الثامن المؤتمن ۞ علي الرضا سيد الاصفيا ۞ سلام على المتقي التقي ۞ محمد الطيب المرتجى ۞ سلام على

الاريحي النقي ۞ علي المكرم هادي الورى ۞ سلام على السيد العسكري ۞ امام يجهز جيش الصفا ۞ سلام على القائم
المنتظر ۞ ابي القاسم العرم نور الهدى ۞ سيطلع كالشمس في غاسق ۞ ينجيه من سيفه المنتضى ۞ ترى يملأ الارض
من عدله ۞ كما ملئت جور اهل الهوى ۞ سلام عليه وابائه ۞ وانصاره ما تدوم السما ۞ اقول نعم ما قال فيهم من حيث
اشتماله على مساعي ساميهم والافيه رخاوة وبرودة يعلم منه انه قد تكلف به على نفسه وانه اول ما صدر الذي
قصد به اخفاء نفسه عن اقرانه لكن ذلك ظاهر من ركاكات حاله وفلتات لسانه قال المص رفع الله درجته
المطلب الثالث في محبته قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسند احمد بن حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين
من احبني واحب هذين واحب اباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من احب ان يتمسك بقصبة الياقوت التي خلقها الله تعالى ثم قال لها كوني فكانت فليتول
علي بن ابي طالب من بعدي وقال رسول الله صلعم لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله
النار وقال صلعم حب علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا ينفع معها حسنة وقال رجل لسلمان
ما اشد حبك لعلي قال سمعت رسول الله صلعم يقول من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني
ومن المناقب لخطيب خوارزم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلعم من احب عليا قبل الله صلوته وصومه وقيامه
واستجاب دعاءه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة الا ومن احب ال محمد امن
الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب ال محمد فانا كفيله بالجنة مع الانبياء الا ومن ابغض ال محمد
جاء يوم القيمة مكتوب بين عينيه ايس من رحمة الله والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى وايات القران دالة عليه
قال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى جعل مودة علي واله عليهم السلام اجر الرسالة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم احبوا
الله تعالى لما يغذوكم به من نعمه ولما هو اهله واحبوني لحب الله تعالى واحبوا اهل بيتي لحبي وفي صحيح
الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله صلعم من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر وقد حارب الله
تعالى ورسوله ومنه عن معوية بن وحيدة القشيري قال سمعت النبي صلعم يقول لعلي لا يبالي من مات وهو
يبغضك مات يهوديا او نصرانيا ومنه عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي يا علي
كذب من زعم انه يبغضك ويحبني وعن ابي هريرة قال ابصر النبي صلعم عليا وحسنا وحسينا وفاطمة عليهم السلام
فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي انت سيد
من في الدنيا وسيد من في الاخرة من احبك احبني ومن احبني احبه الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي
عدو الله وويل لمن ابغضك من بعدي قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من وجوب محبة
اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم سيما علي بن ابي طالب فهو امر لا نزاع فيه والاخبار والاثار والدلائل
على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة كثيرة ولكن ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة ظاهرة

عليها اثار الوضع والنكر والمجهولية ولكن ما يتعلق بذكر الفضائل لا نتعرض لكونه موضوعا او مجهولا لان ذكر الفضائل
مقصود ولا يتعلق بالمذهب ولا يتوجه اليه رد واما ما ذكره من مناقب الخوارزمي نقلا عن ابي ذر انه قال من
ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر فهذا الحديث موضوع منكر لا يرتضيه العلماء واكثر ما ذكره من كتاب مناقب
الخوارزمي فكذلك وهذا الخوارزمي رجل كان شيخا مجهولا لا يعرف بحال ولا يعده العلماء من اهل العلم بل
لا يعرفه احد ولا اعتداد بروايته واخباره انتهى اقول اما ما ذكره من ان المصنف ذكر في هذا المطلب اخبارا
منكرة موضوعة لم يرد بان من جملة الاخبار التي ظن الناصب اثار الوضع والنكر فيها الحديث الذي رواه
المصنف عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وهذا
الناصب لم يتعرض له بخصوصه لما رأى ان صاحب كشف الغمة ره قد شفى الغليل كانه يدفع ما يتوهم امثال
هذا الناصب من القدح فيه ولقد اجاد في ذلك رحمه الله حيث قال اقول ربما وقف على هذا
الحديث بعض من يميل الى العناد طبعه في الخلاف والنصب ذريعة فيرد عليه منه ما يغيض منه ذرعه
فيجزم بخفض منار معتقده بما يعييه رفعه ويتسارع الى القدح في رأيه ومعتقده وينكر على قائله بلسانه وقلبه
ويبدع وهو لا يعلم انه انما اصيب من قبل طبعه الذميم ورأيه من جهة نظره السقيم ووجه تثبيته ان محبة علي
فرع محبة النبي صلى الله عليه وسلم وتصديقه في جميع ما جاء به النبي ومحبة النبي صلى الله عليه وسلم وتصديقه
فرع على محبة الله ووحدانيته والعمل باوامره واجتناب نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه صلعم ومن المعلوم
ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يجب على الناس خالف مذهبه في حلاله
وزهده وورعه وصلاته وصيامه ومسارعته الى الطاعات الله واقدامه والاخذ بكتاب الله في تحليل حلال
الله وتحريم حرامه ومجاهدته في ذات الله شارعا رمحه شاهرا الحسام وقناعته بخشونة ملبسه وخشونة مأكله
وانتصابه في محرابه بقطع الليل بصالح عمله وهذه الاوصاف لا يستطيعها غيره من العباد ولكنه عم قال اعينوني
بورع واجتهاد وقد وصف شيعته فقال انهم خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما
حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي رجل فاضل معروف مشهور ومن جملة من يعرفه ابن حجر المتاخر
الذي روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكنيته ابو بكر وقد اشتهر به وكان اخطب الخطباء في
دياره ويعلم من كنيته الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم وكاشان فلا وجه لانكار
معرفته والشك في كونه من اهل السنة فان امثال هذا الحديث مما اجراه الله تعالى على لسانه اظهارا للحق
ولو طعن في الحديث بوقوع ابي ذر الشيعي الخالص من اصحاب علي ع في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح
في ابي بكر المذكور واما ما ذكره من انه موضوع فلا يسمع منه لما مر من الاتفاق على ان الطعن الاجمالي لا يسمع من
ائمة الحديث فضلا عن هذا الفضول الجاهل بالحديث وبكل شيء وما ذكره من انه منكر مردود بان هذا
لا يقدح في صحة الحديث فان كثيرا من الاحاديث الصحيحة عند الجمهور لم يرو الا من طريق واحد كحديث

نحن معاشر الانبياء لا نورث فان راويها ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لا يرتضيه العلماء فمع انه
من ظهور ان عدم الارتضاء انما هو لاجل صلاح حال الخلفاء الثلثة مردود بانه ان اراد به علماء الفريقين فبطلانه ظاهر
وان اراد به جماعة علماء اهل السنة فقولهم وجرحهم في مقام الخلاف [illegible] الحديث الذي رواه واحد من اهل
السنة ووافقه في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق عليه بين اهل الاسلام وقدح بعض اهل السنة فيه خصوصا
المتاخرين الذين تلبسوا الحكم بوضع كل ما يخالف غرضهم وان كان الراوي منهم غير مسموع والوجه ظاهر ولعل الجماعة
الذين لم يرتضوا بمضمون الحديث المذكور زعموا انه مخالف لما ذهبوا اليه ان الامامة من الفروع وانت خبير بحكم في اختلاف
عباراتهم لكن ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عندهم من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية
فان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات على الجهل به لا يموت كافرا وقد مر الكلام فيه مفصلا فتذكر قال
المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع في انه صاحب الحوض واللواء والصراط والاذان روى الخوارزمي عن ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي بن
ابي طالب وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم القيمة امر الله جبرئيل عليه السلام
ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براءة من علي بن ابي طالب وعن جابر بن سمرة قال قيل يا رسول الله
من صاحب لوائك في الاخرة قال صاحب لوائي في الاخرة صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابي طالب وعن
عبد الله بن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على شفير
جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى فلينظر العاقل
اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها اضعافا مضاعفة يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم
والايات ايضا موافقة لها ثم يتركونها اهل بحجة تقليدهم ومع ذلك فلم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة
ولا معصية البتة والتجاؤا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم الى مخالفة الشرع في قضايا
كثيرة ولنذكر هنا بعضها في مطالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من ضروريات الدين ان النبي
صلى الله عليه وسلم صاحب الحوض المورود والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيمة واما ان عليا صاحب
الحوض فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل مطالبه من كتب اصحابنا لم
لم ينقل هذا منهم وذلك لانه لم يصح فيه نقل عندنا ولكن ما ذكره مما كان من الفضائل والمناقب لمولانا علي بن ابي طالب
فنحن لا ننكره لان كل ما نقل من فضائله وفضائل اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم ما لم يكن سببا الى الطعن في
افاضل الصحابة نسلمه ونوافقه فيه لان فضائلهم لا تحصى ولا ينكره الا مسكر فهما الشمس في الظهيرة اما ما ذكره ان امثال
هذه الاخبار يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والايات ايضا موافقة لها يتركونها اهل بحجة
تقليدهم فان اهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم الاحاديث الدالة
على فضائل علي بن ابي طالب واهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل

الخلفاء الراشدين ثم يجمعون بين الاحاديث الصحاح ويتركون كلامنا له الذي انزل الله ولا ينقصون احدا
ممن صح فيه هذا الحديث والشيعة ينقلون الاحاديث من كتب اصحابنا ما يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون
عن فضائل الخلفاء واكابر الصحابة ليتمشى لهم الطعن والقدح وهذا غاية الخيانة في الدين واية خيانة اعظم
من ان رجلا ذكر بعض كلام احد مما يتعلق بشيء وترك البعض الاخر مما يتعلق بعين ذلك الشيء ليتمشى به مذهبه و
معتقده ونعوذ بالله من هذه الطايفة الفاسدة ثم ما ذكره ان اهل السنة لم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة
ولا رذيلة ولا معصية الخ فجوابه ان نقول ايها الجاهل الضال العامي الشيعة ينسبون انفسهم
الى الائمة الاثني عشر اترى ائمة اهل السنة والجماعة يقدحون في اهل بيت النبوة والولاية انزههم يا اعمى القلب انهم
يفترون ذلك ومثل اولئك على الائمة ويفترون المطاعن والمثالب عالم يفتح بر خبر بل ظاهر عليه اثار الوضع
والبطلان ولا تخفى على البصير لبلة الاعيان ثم ما ذكر انهم اتصالا في المنقلب الى قوم يرون عنهم كل رذيلة ويسوغ
المخالفة الشريعة فجوابه انهم لم يروا عنهم نقلة من رذيلة اصلا بل هو يفتري الكذب عليهم ومن جهتنا
يريد ان يشرع في مطاعن الخلفاء ويبداء بابي بكر الصديق رضي الله عنه ونحن نقول له انت لا تروي شيئا
يعتد به الا من صحاحنا وها نحن قبل شروعك في مطاعن ابي بكر الصديق رضي الله عنه نذكر شيئا من فضائله
المذكورة في صحاحنا وصحاحنا ليس ككتب الشيعة التي اشتهر عند السنة انها من موضوعات يهودي كان يريد تخريب
بناء الاسلام فعملها وجعلها وديعة عند الامام جعفر الصادق فما اتى في هم حسب الناس انها من كلامه والله اعلم بحقيقة
هذا الكلام وهذا من المتواترات ومع هذا لا نقر لاهل السنة بالمتواترات بل لا بد من الاسناد الصحيح حتى يصح الرواية
واما صحاحنا فقد اتفق العلماء ان كل ما جاء من الصحاح سوى التعليقات في الصحاح الستة لو حلف بالطلاق انه
من قول رسول الله او من فعله وتقريره لم يقع الطلاق ولم يحنث وها نحن نشرع في بعض فضائل الصديق
اظهارا للحق الحقيق فنقول اول خلفاء الاسلام ابو بكر بن ابي قحافة من اولاد تيم بن مرة ونسبه يتصل برسول الله صلعم
في مرة كان له ولدان تيم وكلاب فالكلاب هو ابو قصي والقصي جد رسول الله صلعم وتيم هو جد ابي بكر الصديق
وكان ابو بكر الصديق قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها وصناديدها وكان قاضيا حكما بينهم وكان صاحب اموال
كثيرة حتى اتفق جميع ارباب التواريخ انه لم يبلغ مال قريش مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصادقه ويحبه ويجلس في دكانه وهو كان يحب رسول الله محبة شديدة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان يعين رسول
الله صلعم بماله واسبابه فلما بعث رسول الله صلعم كان لا يطلع حال النبوة في اول الامر على الناس فذكر لابي بكر فصدقه
وقال رسول الله صلعم ما دعوت احدا الى الاسلام الا نظر وتردد ما خلا ابي بكر كما قال فلما اسلم ابو بكر جعل يدعو الناس
الى رسول الله صلعم فاخرج ذلك اليوم الذي اسلم فيه اتى بعيون اشراف قبائل قريش مما كانوا يصادقونه في مكة وهم عثمان
بن عفان من عيون بني امية وسعد بن ابي وقاص من اشراف بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم والزبير
بن عوام من اشراف بني اسد بن عبد العزى وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله صلعم على الاسلام ثم اتخذ في

الدعوة ولا يتقدم رسول الله صلعم على امر الا بمشاورته وهو يدعو الناس وكان عاقلا لبيبا سديدا مقبول القول وكان
يبذل ماله في اعانة المسلمين وفي تشييد الاسلام روي في الصحيح ان رسول الله صلعم قال ان من امن الناس علي
في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر ولكن اخوة الاسلام ومودته لا يبقين في
المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلعم انه قال لو كنت متخذا خليلا
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة قال
قال رسول الله صلعم ما لاحد عندنا يد الا وقد كافيناه ما خلا ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله يوم القيمة
وما نفعني مال احد قط ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم
خليل الله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين وتعذيبهم قام ابو بكر باعباء اذية القريش واعانة المعذبين
والذبين عن رسول الله صلعم بما هو شيمته حتى يعلم لا يحتاج الى بيانه وكان يشتري المعذبين من الكفار واشترى
بلال بن ابي رباح وفدى كثيرا من الصحابة واشترى بلالا ومنها الا بكرة فوقها مرتين حتى جاء وقت الهجرة فصاحب
رسول الله صلعم في الغار وانزل الله تعالى فيه ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن واثنى الله عليه
في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفصيل لفصلناها في
مجلدات ثم بعد الهجرة قام بحفظ الدين والجهاد ولم يقدر احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله صلعم غزا غزوة
وتخلف عنه ابو بكر رضه حتى توفي واجمع الامة على ان رسول الله صلعم كان يقدمه على الصحابة ويفضله عليهم وهو
لم يفارق رسول الله صلعم قط في غزاة ولا سفر ولا في غزوة ومن ادعى خلاف ذلك فهو مفتر كذاب مخالف لضرورة
الدين ذكر في صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلعم قال ابو بكر قلت
ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين انظروا معاشر العقلاء ان
امير المؤمنين علي هكذا ذكر الخلفاء ثم جاء ابن المطهر الاعرابي البوال على عقبيه ويضع لهم باب المطاعن قاتله الله
من رجل سوء بطال وايضا عن عبد الله بن عمر رضه قال كنا في زمن النبي صلعم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم
عثمان ثم نترك اصحاب النبي صلعم لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نحن نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم
حي افضل امة النبي صلعم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله صلعم انه قال لابي بكر
انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها عنه قال قال رسول الله صلعم انا اول من ينشق عنه الارض
ثم ابو بكر ثم عمر ثم اتي اهل البقيع فيحشرون معي ثم انتظر اهل مكة حتى نحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة
رضه قال قال رسول الله صلعم اتاني جبريل عم فاخذ بيدي فاراني باب الجنة التي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول
الله صلعم اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاخبار في هذا اكثر من ان يحصى ثم لما قرب وفات رسول الله
صلعم جعله في مرضه اماما للناس ليكون تنبيها الى الخلافة وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يتردد احد في ان ابا بكر
في ايام مرض رسول الله صلعم كان يؤم الناس وفي الصحاح عن عائشة رضه قالت قال لها رسول الله صلعم في مرضه

ادعى لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى ويأبى الله تعالى والمؤمنون الا
ابا بكر وفي الصحيح عن جبير بن مطعم قال اتت النبي صلعم امراة فكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه قالت يا رسول الله
ارايت ان جئت ولم اجدك كانها تريد الموت قال ان لم تجديني فاتي ابا بكر والاخبار الدالة على الاشارة بخلافته كثيرة وهي تعارض
الاخبار الدالة على خلافة علي رضي والاجماع فضل [illegible] ثم ان الرجل السوء يذكر لعن هذا الرجل الطاعن لعن
الله كل واحد الف طاعن وكنت حين بلغت باب المطاعن اردت ان اطوي عنه كشحا ولا اذكر منها شيئا لانها لوم خاطر الدين
ويفرح بها المنافق القاصد للدين لان من المعلوم ان الدين قام في خلافة هؤلاء الخلفاء الراشدين ولما سمع المنافق
ان هؤلاء مطعونون فرح بان الدين المحمدي لا اعتداد به لان هؤلاء المطعونين حاشاهم كانوا مؤسسي هذا الدين وهذا
ثلمة عظيمة في الاسلام وتقوية كاملة للكفر اقدم به الروافض لا افلحوا ولكن رأيت لو اني اترك هذا الباب ولم اجاوبه
يظن الناس ان ما اوردوه من الاباطيل كان كلاما متينا او نقلا صحيحا لا يقدر على مجاوبته فعرضت ان اجري على
وفق ما جرت في هذا الكتاب من ذكر كلامه والرد عليه والله الموفق اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره
الملحد من رواية الحوض قد رواها الخوارزمي وهو من حفاظ اهل السنة كما مر سابقا ورواه ابن حجر في صواعقه عن احمد قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطيت في علي خمسا هن احب الي من الدنيا وما فيها اما واحدة فهو بين يدي الله حتى يفرغ
من الحساب واما الثانية فلواء الحمد بيده آدم ومن ولده تحته واما الثالثة فواقف على حوضي يسقي من عرف من امتي الحديث
انتهى واما لم يذكر الاثنين الاخريين لما فيهما من التعرض بخلفاء الثلثة فظهر ان ما ذكره الملحد من مخترعات الشيعة كما ظنه
الناصب وايضا قد ساعد على ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد بن الخضر الملا مؤلف كتاب وسيلة المتعبدين الى متابعة سيد
المرسلين في سير النبي صلعم في المجلد الخامس في فضل الصحابة حيث روى في جملة حديث خطب النبي صلعم به عليا عم انه قال له
النبي صلعم وانك على الحوض خليفتي ومن ساعد ايضا على صحته ابن المغازلي الشافعي في المناقب برفعه بسنده الى مجاهد قال
قال رسول الله صلعم علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي بن ابي طالب على ان امام هذا
الشقي والناصبة قد اعترف بذلك في شان علي عم في شعره المشهور شعر رب هب لي من المعيشة سؤلي واعف عني بحق
الرسول واسقني شربة بكف علي سيد الاولياء زوج بتول وقال العلامة الدواني في مدحه عم رباعي
روزيكه طلب بساقى كوثر كنى ور ساغر كرفتمى وحدت دركش لا بجام اصلا بالكنار بما [illegible]
دركش وقال المولوي المعنوي قدس سره نظم درساقى حوض جنك در زن [illegible]
في زيد عمرو وفتى زين بن بكر [illegible] واما ثانيا فلان ما ارتكبه من اخرجوا اهل السنة من اشتراط النصب الخ
كان بعد فساد الهواء واشتداد الرياء بتدوين [illegible] مثالب الثلثة في الكتب والاوراق ونشرها في الافاق [illegible]
بذلك وان ساعدهم طيب او ورق وانما الجاهم الى احداث تلك الشروط الفاسدة ضيق الخناق واخراج الشيعة بالاعراض
والابراق رفادهم عن الاحداق وما اشبه حالهم في ذلك بحال المريض الذي قد مسه الضر والتهم [illegible] النغم
فيضع راسه في كل خطة الى موضع سواه ويزعم ان ما تحت راسه اعلى [illegible] الاستواء فان اصل مطاعن الثلثة اجوف

معضل وهم يزعمون ان الحديث ضعيف معضل والحاصل ان تدوين اهل السنة للاحاديث الضعيفة وتاليف
الكتب المشتملة عليها في فضائل اهل البيت والصحابة المستحقين للتعظيم كما في فضائل سور القرآن الكريم له وجه لا يخفى على
الطبع السليم وكذا تدوين الاحاديث الضعيفة المتعلقة بالاعمال فان له فائدة هي ترجيح بعض الاحاديث الصحيحة
المعارضة بمثله بما يناسبه من الاحاديث الضعيفة وايضا يجوز اهل السنة لا كثرتهم في الاعمال الحديث الضعيف
اذا خلا عن معارض واما تدوينهم قرنا بعد قرن احاديث مثالب الصحابة فلا وجه له سوى علمهم بصحتها المانع لهم
عن طرحها واخراجهم عن دائرة الاسلام كما صرح به المولى العارف قطب الدين الشيرازي الشافعي في مكاتيبه المشهورة حيث قال
حكم شيعي وخارجي كه شنيده ورسيده شده باين تقدير در عقايد كه اهل سنت است ادة صحابه نقل دارند اهل بيت كويد در حكم
ديگري كه انا اهل سنت خود داد انديكان نيست چرا ايشان در دين در مذهب اهل سنت كالشلازمين اند بين شنيد كه ابنا
دشمن واند دين داد دشمن سيد اولاد والاحمر كردار انتهى واما ثالثا فلان ما نسبه الى اصحابه من الجمع بين ما روى في
فضائل علي رضي ومن ما روى في فضائل الثلثة غير مطابق لقواعد الاصول لان ما روى من فضائل علي رضي مما اتفق عليه
الفريقان وما روى في فضائل الثلثة مما يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا فمعارض بما رواه اهل السنة من احاديث
فضائلهم بما رووه ايضا من احاديث مثالبهم ومطاعنهم فالحق المطابق للاصول ان يقال يتعارض احاديث المناقب
والمثالب ومن البين ان التعارض يوجب التساقط فيبقى احاديث مناقب علي عم سالمة عن المعارض كما اراد الله
ورسوله وبهذا اندفع ايضا تشنيع الناصب على الشيعة بانهم يكثرون مما روي في فضائل الخلفاء ووجه الدفع
ان الحديث الذي ليس متفق عليه بين الفريقين غير معتبر وايضا المعارض ما نقله الشيعة عن اهل السنة من احاديث
مثالب الصحابة احاديث مناقبهم وحصل التساقط كما ذكرنا كان ذكر تلك المناقب لغوا لعبثا وجب السكوت عنها كما لا يخفى
واما رابعا فلانا نقول في دفع ما ذكره بقوله فجوابه ان نقول ايها الجاهل الخ ايها الشقي الغبي الرجس الغوي قد تقلهم
في شان خلفائكم الذين تقدمونهم على اهل البيت من مثالب لا تحصى ومطاعن لا تستقصى كما سيجيء لو اعميناك الالم
فاي استبعاد من نقلكم مثالب اهل البيت لو وجدتم اليه سبيلا وان كان اضعف قيلا واهون دليلا واما خامسا
فلان ما اجاب به بقوله انهم اي اهل السنة لم يرووا من يقدم فيه رذيلة اصلا الخ فمدفوع بان المرجع فيه سيظهر
للناظر في باب المطاعن ان انا مفتش كذاب وابنا مصيب وله من الصدق نصيب وقد ناقض الناصب نفسه
بعيد ذلك بسطر واحد حيث قال ان المهم لا يروى شيئا بعد ذم الامر صحاحنا ولم يا قبل الا الكذوب لا
حافظة له واما سادسا فلان قوله ونحن نقول لم انت لا تروي شيئا بعد ذم الامر صحاحنا ليس فيه اعتراض على المهم
قد مر شرح الطول لانه انما يروي تلك الاحاديث من صحاح اهل السنة ليقيم حجة عليهم لا لاحتياجه في تصحيح ما اعتقده
الى التشبث بتلك الاحاديث واما سابعا فلان ما ذكره من ان صحاحنا ليس كتب الشيعة التي اشتهر عند السنة انها
من موضوعات يهودي كان يريد تخريب بناء الاسلام الخ فانما اخترعه ليذهب عن قلوب اهل السنة ما ذكره
الشيعة من ان اكثر المذكور في كتب اهل السنة المسماة بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده من موضوعات زمان الهجرة

المعونة الاموية القاصدين لمحو آثار النبي واهل بيته صلعم وهم الذين خربوا بناء الاسلام وسنوا سب علي عليه السلام
على منابر الايام وقتلوا وسبوا ذرية خير الانام وهذا كما لا يخفى على اهل الاسلام لا يخفى على اليهود والنصارى وعبدة
الاصنام وانما احتججنا عليكم بنقل ما فيها اعتضادا للالزام لا الاعتقاد اتصافها بالصحة والاحكام واما ما ذكره
من وضع اليهودي كتاب زرارة وعرضه على الامام الصادق ع الخ فهو كذب صريح مخالف لاصول الامامية فضلا عن انهم
كانوا حفظ كتب اهل الضلال والركون اليهم في شيء من الاحوال والاقوال غير جائز لصلاة كامر حرامة فكيف يتداولونه
وانما ينبغي مثل ذلك لاهل السنة الذين يتربون مع اليهود والنصارى ويحكمون بطهارتهم ويأكلون ويشربون معهم
ومن آنيتهم ويحشرون من فضلائهم واسارهم على ان ذلك انما يفيد في مقصوده لو كان اقتباس من الامامية
منحصرا في كونه من الصادق ع وكل عالم منهم بالائمة الاثني عشر واهل البيت عليهم السلام اثر ليس كذلك فعلى تقدير
اشتباه حال ذلك الكتاب على اصحاب الصادق ع كيف امكن الاشتباه على عشرة المعصوم المنصوص بعده وهو موسى الكاظم
ع وقد روى صاحب جامع الاصول في حديث من يجدد ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية كان علي بن موسى
الرضا ع ومن البين الذي لا يجحده الا الشقي ان المذهب الذي يكون مجدده مثل ذلك الامام المعصوم يكون حقا البتة
ولعل هذا الشقي المارد اراد بافتراء هذه الفضيحة الانتقام عن الشيعة بما ذكره مشبهة المغرب في شان شيخ اهل السنة
ابي الحسن الاشعري حيث حكوا ان ابا الحسن المذكور كان نصرانيا ولما اراد تخريب دين الاسلام وتضييع عقايد المسلمين
في شان النبي صلعم جاء بين المسلمين واظهر الاسلام فابتدع ما ترى من المسائل والاحكام التي شنع عليها عقلاء
الانام واما ثامنا فلان ما ذكره من اتفاق اصحابه وشهادتهم على صحة ما في صحاحهم فمن قبيل استشهاد ابن آوى
بذنبه وناهيك في ذلك ان اصح تلك الكتب بعد كتاب الله تعالى عندهم هو الذي جمعه البخاري وقد عرفت بما سبق
حال كتابه وحماقة صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف يصح ان يسمى كتابه صحيحا واما ما نقله عن علمائهم من اتفاقهم على انه لو
حلف احد بالطلاق ان ما في تلك الكتب الصحاح يقع الطلاق ولم يحنث فمردود بان وقوع الطلاق بالحلف
من مبتدعات عمر لا من احكام الله تعالى ورسوله فهو صادق في عدم الحنث وايضا سيتبين ان الكتب اهل
السنة باطلة فلا يحصل الحنث لهم بالطلاق ابدا واما تاسعا فلان ما ذكره من اتصال نسب ابي بكر برسول الله
صلى الله عليه وسلم في الاب الثامن فلا يوجب شرفه وخروج بني تيم عما اشتهر من كونهم ارذل طوايف قريش
لما علم ان الله تعالى قد ضرب ذلة الرقية والعبودية على بعض اولاد الانبياء وجعل اولاد بعضهم انبياء او ملوكا
واما عاشرا فلان ما ذكره من ان ابا بكر كان قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها الخ فمدفوع بما اشتهر من ان
ابا سفيان قال للعباس ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي رذل وقول ابي قحافة في شانه لما سمع انهم جعلوه
خليفة بعد النبي صلعم اللهم لا رافع لما وضعت ولا واضع لما رفعت وقول فاطمة عليها السلام في بعض كلامها
انه من اعجاز قريش واذنابهم وانا اقول انه من ذوي الاذناب واما الحادي عشر فلان ما ذكره من انه كان قاضيا
حكما بينهم ما سوّلها له الناصب ولا ما المشهور المذكور على لسان الجمهور ما اشتهر من انه كان في الاسلام خياطا وفي

الجاهلية معلما للصبيان وقد قيل   كفى المرء نقصا ان يقال بانه معلم اطفال وان كان فاضلا واما الثاني
فلان ما ذكره من انه كان صاحب اموال كثيرة الخ فتكذبه البكرية المغربي الشافعي في سيرة حيث قال
قيل انه لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم سنة ثلث عشرة من الفيل خرج مع عمه ابي طالب الى الشام اقبل سبعة من
الروم يقصدون قتله فاستقبلهم بحيرا وقال لهم بامر رسول الله تعالى فبايعوه واقاموا معه ورده ابو طالب
وبعث معه ابو بكر بلالا وخبره ان الاول بايعوه على اي شيء الثاني ابو بكر لم يكن حاضرا ولا كان في حال من يملك
ولا ملك بلالا الا بعد نكبه تخمسين عاما الشئ والبعث دعواهم الاتفاق لجهل قد عرف منه كان بالفقر وسوء
الحال ومن اطلع على النقل والاثار وانزف على السير والاخبار لم يخف عليه فقر ابي بكر وصعلكته وحاجته و
مسكنته وضيق معيشته وضعف حيلته وانه كان في الجاهلية معلما وفي الاسلام خياطا وكان ابوه من الحال
ضعيفا يكابد فقرا مهلكا ومعيشة ضنكا اكثر عمره من [redacted] والدباس لا يقدر على غيره فلما عمي
وعجز ابنه عن القيام به التجاوا الى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فنصبه ينادي على مائدته كل يوم لاحضار
الاضياف وجعلوا له على ذلك ما يقوته من الطعام فمن اين كان لابي بكر هذا المال وهذه حاله وحال ابيه في الفقر
والاختلال وايضا فقد روي ان بنته اسماء كانت تنقل النوى من ارض الزبير التي اقطعه رسول الله صلعم على راسها
وهي من مني على سعد اذ فتح كما اخرجه البخاري في اول باب الصدقة والنفقة التي ذكروها عن ابي بكر للمسلمين اذ كان
ذو رحم محتاج والحاصل ان ابا بكر لو كان ذا مال لما اخر صلة الرحم بكفالة حال ابيه وبنته ولم يقبل الا انه كان
انه ابو بعد ذلك فتقول ابناوه يحتاج اليه فلم يخرج الصدقة الى المسلمين وايضا بنا في ما ذكره نقل الى بكر
يدهم او درهمين يقدر بهما التجويز النبي صلعم كاملا سابقا واما الثالث عشر فلان ما ذكره من انه كان يعين
رسول الله صلعم بماله واسابر الخ فمدخول بما ذكرناه في الثاني عشر ومن عجيب مناقضتهم ما رواه بعضهم
عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى قال ابن عباس اغناه بان جعل دعوته مستجابة
لو شاء ان يصير الجبال ذهبا لصارت باذن الله تعالى فمن يكون كذلك كيف يحتاج الى مال ابي بكر وكيف يقال
في بعض تفسيراتهم لهذه الاية ان ابا بكر اغناه وايضا يتوجه عليهم ان من انفق من المال العظيم على رجل بحال ان
لا يعرف موطنه وحيث انفقه ولسنا نعرف ان الرسول صلعم موطنا غير مكة والمدينة فان زعموا ان ابا بكر
انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة قيل لهم ما انفق هذا المال وفيم صرفه هل كان لرسول الله صلعم بمكة من الحشم
والعيال ما انفق عليهم هذا المال كله ما اسلم ابو بكر الى وقت هجرته فهذا من اشنع المحال ام يقولون ان رسول الله صلعم
جهز الجيوش بمكة بذلك المال فيظهر فضائحهم اذ كان رسول الله صلعم باجماع الامة لم يشهر سيفا بمكة ولم يأمر بها ولا اطلق
لاصحابه محاربة احد من المشركين بيانا انما كان اسلم معه اذ ذاك اربعون رجلا فلما اشتد عليهم الاذى من قريش
وشكوا ذلك الى رسول الله صلعم وولى عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشي ملك الحبشة وكانوا
هناك الى ان هاجر رسول الله صلعم وفتح كثيرا من فتوحهم فقدموا عليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان رسول الله

[illegible]

شهادة الخاص والعام اعني قريش بعد تزويجه بخديجة بيوم وكانت خديجة باقية عنده الى سنة الهجرة ولا يحتاج معها
الى مال غيرها حتى لقد كان من استظهاره بذلك ان ضم عليا ابن ابي طالب الى نفسه تخفيفا بذلك على ابي طالب
في المؤنة وما وجدنا في شيء من الاخبار ان رسول الله صلعم بعد تزويجه بخديجة احتاج الى احد من الناس فان اهل
الاثر مجمعون على ان خديجة كانت اكثر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد حمل اهل الاثر ان ابا بكر
ورد المدينة وهو محتاج الى مواساة الانصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله صلعم عن قريب من غنايم
الكفار وبلادهم ما كان به بذلك اغنى العرب على ان ابا اسحق من اكابر محدثي اهل السنة قد روى ما يكذب ذلك
حيث روى ان النبي صلعم لم يركب بناقة حتى قام بثمنها من ماله فلم يستعمل كونه نافرا من غير اعطاء ثمنها
فكيف يستعمل غيرها واما الرابع عشر فلانه انما روى عن النبي صلعم انما كان لما ذكرناه سابقا من ان سلمان فقصد
ايا ما قبل ذلك لاثبات حقية النبي صلعم و[redacted] احسان النبي صلعم اياه عند طلوع شوكة الاسلام واما الخامس عشر
فلان ما ذكره من ان ابا بكر اخذ بيد بعض الناس الى رسول الله صلعم الخ لو سلم لا يجدي نفعا اذ ليس الكلام في انه
لم يظهر من ابي بكر اثر في الاسلام اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك عن صدق نية واخلاص طوية بل كان لطمعه في
جاه النبي صلعم لما سمع من الاحبار والرهابين من استيلائه صلعم على اقطار الارض وسلوك الايام وان ذرخلته
صدر عنه ذلك على وجه الصدق والاخلاص فقد حبط ما صدر عنه بعد النبي صلعم من غصب الخلافة وغيره من انواع
الغواية والجهالة ما احبط عمله في سالف الايام واما السادس عشر فلان قوله وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم
محل تامل واذا كان في تيم شريف حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر فلان المحصل المعتمد في قوله ان رسول الله
صلعم لا يتقدم على امر الا بمشاورته ممنوع ولو سلم لجاز ان يكون ذلك لتاليف قلبه وتطييب خاطره لا للحاجة الى رأيه
كما سيعرفه الناصب في دفع ما سيجيء من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني الخ فلا فضيلة فيه غاية ان يكون
من مولفة القلوب والحاصل ان النبي صلعم المؤيد بالوحي الالهي والنفس القدسي الذي يتمكن من مطالعة اللوح
المحفوظ اجل شأنا من ان يحتاج الى مشورة رعيته سيما من مضى اكثر عمره في الكفر والجاهلية وبالجملة المشاورة لا تستلزم
الاستظهار والاستعانة برأي احد والعمل بذلك وهذا ورد في مشاورة النساء شاوروهن وخالفوهن وفي الآية
التي الزم الله تعالى فيها بالمشاورة اشارة الى ذلك حيث قال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا
من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على
ان الضابط المخاطبين فيها والجامع لهم على نبوته لين جناحه وتلطفه بهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة ولو
لا ذلك لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على نقصانهم وانه لو كان كذلك
لما صبروا على نبوته ولا قاموا على حكم رسالته وقوله فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرض الله
ولا رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفات من جملة الجنايات التي يحتاج الى العفو عنهم وقوله وشاورهم في الامر
بيان لنقصهم وضعف دينهم وانهم من المؤلفة الذين يحتاجون الى التاليف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله

ولم يقل فاذا قالوا لك ليدل على ان اعتماده عم في مقام المشورة على ما ظهر له بالوحي والالهام لا على اقوال هؤلاء الانام
بل لعرفه احد عليهم بضعف الرأي وضعف الاحلام ومن كان بهذه الصفة لا يصلح لان يكون مدبرا ومشيرا للرسول
في الوقايع والاحكام واعترض الفاضل التفتازاني في التلويح بما حاصله انه لو كان ذلك لتطييب قلوبهم فان
لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فقد ثبت المطلوب واقول فيه نظر لما اختاره الشيخ ولا
ونقول ان الاستهزاء انما يحصل لو صرح لهم بعدم عمله برأيهم واما بدونه فلا وايضا الغالب عندنا ان جمع
كثير في استخراج امر من الاحمر ورجحه على ما عداه انه لا يوافق رأي بعضهم بعضا فجاز ان يكون رأي البعض الفيصل
موافقا لما علمه النبي صلعم بالوحي ورأي آخرين مخالفا فيظهر لهم النبي صلعم اختيار الرأي الموافق للوحي وليس في ذلك
استهزاء ولا لزم ان يكون القرار في مقام المشورة على ما رآه البعض دون ما رآه البعض الآخر بعد الرفقاء الله احد الاستهزاء
به ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان باطن حالهم وتمييز الناصح من الغاش والمخلص من المنافق ولا يتوجه اعتراض
الفاضل التفتازاني على هذا الاحتمال وقد شيده لكاله شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه حيث قال اعلم ان الله
تعالى اعلم نبيه صلعم ان في امته من يبتغي له الغوائل ويتربص به الدوائر ويسر خلافه ويبطن مقته ويسعى في هدم امره
وينافقه في دينه ولم يعرفه عيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم
سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم وقال جل اسمه واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من احد
ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال تعالى يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا
يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون وقال جل ذكره واذا رأيتهم تعجبك
اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله
انى يؤفكون وقال عز قائلا ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى
يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا ثم قال تبارك وتعالى بعد ان نبأ عنهم في الجملة ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم
بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول ثم امره بمشورتهم ليصل بما يظهر منهم الى علم باطنهم فان الناصح يبدو نصيحته في مشورته
والغاش المنافق يظهر ذلك في مقالته فاستشارهم صلعم لذلك ولان الله تعالى جعل مشورتهم الطريق له الى معرفتهم الا
ترى انهم اشاروا ببدر عليه في الاسرى فصدرت مشورتهم عن نيات مشوبة في نصيحتهم كشف الله تعالى ذلك وذمهم
عليه وابان عن ادغالهم فيه فقال جل اسمه ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون
عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ
اليهم والتعنيف على رأيهم وابان لرسول الله صلى الله عليه وسلم عن حالهم فعلم ان المشورة لهم لم يكن للفقر
الى رأيهم وانما كانت لما ذكرناه هذا واما ما روى عن النبي صلعم من انه قال لعمر في يوم بدر لو نزل علينا عذاب
ما نجا منه الا عمر فهو من جملة موضوعاتهم كما بينه صاحب كتاب الاستغاثة في بدع الثلثة حيث قال لا اقل عند
ذوي الفهم اجهل ولا اضل ولا اعمى قلبا ممن استجاز رواية هذا واستحسن نقله بينهم اذ كان ذلك يوجب هلاك

الرسول بالعذاب ونجاة ابن الخطاب الذي يقول لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر فكيف يسلم من الهلكة
من كان بزعمهم يهلك بالعذاب دونه ومع هذا فمن قولهم المنكوس ان ابا بكر افضل من عمر فهذا وجه اهلاكه
لو نزل العذاب ونجاة عمر فالذي كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل يجب ان يكون افضل ممن يهلك به وهذا
الخبر يوجب ان يكون عمر افضل من الرسول ومن ابي بكر ومن جميع الخلق فلما كان اولياؤهما لا يقولون في تفضيل ابي بكر
عليه كما قدمنا فقد صرحوا بتكذيب جهالهم المتعصبين لهم هذا الخبر وسائر ما كان من اخبار الملحدين ولا يبعد الله الا من ظلم فيما
قال بما لا يعلم واما الثامن عشر فلان ما ذكره من حديث لو كنت متخذا خليلا الخ مع انه ليس بمتفق عليه مثل
يعلم من دلالته كلمة لو على انه لم يقع فكيف يقابل بما روي اتفاقا من اتخاذه صلعم لعلي عم اخا والاخوة افضل
من الخلة واما التاسع عشر فلان ما ذكره من حديث خوخة ابي بكر فليس بمتفق عليه بل قد روي من طرق اهل
السنة ايضا ما يدل على نقيضه وكذبه كما مر بانه وضع هذا لفتح الخوخة لا بازاء فتح الباب المتفق عليه بين الخصم
والاصحاب واما العشرون فلان ما ذكره بقوله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين قام ابو بكر باعباء اذية
قريش والذب عن رسول الله صلعم وانه ابتلى بلاء حسنا الخ كلمات مموهة لا حقيقة لها الا ان يريد باعباء اذية
قريش ما لزمه من ان نوفل بن خويلد قد اقرنه مع طلحة بحبل وعذبهما او ما لزمه من ان قومه سفعوه مرة ونتفوا لحيته
اخرى والا فلم يكن له قدرة على اعباء اذية قريش حتى يدفعهم عن غيره كما فصلناه انفا وكذا الذب عن رسول
الله صلعم بمعنى دفع الخصم عنه بالسيف والسنان او اليد والرجل كذب صريح لا يخفى على من تتبع الاثار الا
ان يريد بالذب عنه صلعم النظر من بعيد الى رسول الله عند ايذاء القوم له والقيام الكف عن ايذائه كما وقع
منه ذلك مرة وكذا الكلام في قوله وابتلى بلاء حسنا فان هذه العبارة انما يستعمل في من قاتل في معركة الجهاد
لا في من نظر ايذاء النبي صلعم وبكى ويدعي الحزن على ذلك واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان ابا بكر
كان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلالا وفدى جمعا من الصحابة الخ فكلها ايضا فرية بلا مرية كما يدل عليه
كلام صاحب الاستيعاب في ترجمة بلال حيث روى عن عبد الله بن مسعود انه قال كان اول من اظهر الاسلام
سبعة رسول الله وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب وبلال والمقداد فاما رسول الله صلعم فمنعه الله بعمه ابي طالب
واما ابو بكر فمنعه الله بقومه واما سائرهم فاخذهم المشركون فالبسوهم ادراع الحديد وصهروهم في الشمس فما منهم
انسان الا وقد اتاهم على ما ارادوا الا بلالا فانه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكانوا يطوفون به والحبل
في عنقه الخ فان هذه الرواية صريحة في ان ابا بكر لم يشتر بلالا عن الكفار المعذبين له بل يدل على انه قد خلص
قبل ذلك فرفع لاسلامه في عذابهم ولم يكن يقدر ابو بكر على خلاصه منهم ولو كان ابو بكر ممن فدى الضعفة
المسلمين لفدى عمارا وامه او مقدادا وصهيبا ولو فدى لذكره ابن مسعود بل كلامه صريح في انهم انما خلص
من عذابهم باتيانهم بما ارادوا منهم وما رواه صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا وثوق به
لان سعيدا كان شقيا ناصبيا كما اوضحناه سابقا واما الثاني والعشرون فلان ما ذكره من مصاحبة ابي بكر

لرسول الله صلعم في الغار لا يدل على فضله لانه صلعم قد تحير في الطريق فاستصحبه خوفا من ان يظهر سره على الاعادي
وفي هذا المعنى قال المتنبي في بعض قصائده شعر ويستصحب الانسان من لا يلائمه وقد ساعده على المقدمة الاولى
محمد بن جرير الطبري الشافعي في الجزء الثالث من تاريخه حيث روى ان ابا بكر اتى عليا فسأله عن رسول الله صلعم فاخبره
انه لحق بالغار من ثور وقال ان كان لك فيه حاجة فالحقه فخرج ابو بكر مسرعا فلحق برسول الله صلعم في الطريق
فسمع جرس ابي بكر في ظلمة الليل فحسبه من المشركين فاسرع رسول الله صلعم في المشي فانقطع شراك نعله ففلق ابهامه حجر
فكثر دمها واسرع المشي فخاف ابو بكر ان يشق على رسول الله صلعم فجهر وانطلقا ورجل رسول الله تسيل دما حتى انتهى
الى الغار مع الصبح انتهى وكان ذلك الدم كما قال بعض الاكابر اول دم سفك من رسول الله صلعم بعد الهجرة بجناية ابي بكر
عليه ولو كان قد قصد في ذلك اشارة يعرفها رسول الله صلعم انه صاحبه لما اسرع في المشي ولا خاف منه ولا جرح
واما المقدمة الثالثة فقد ساعد عليها ابو القاسم بن الصباغ من مشاهير علماء اهل السنة في كتاب النعيم والبرهان
فقال في باب ما انزل الله على نبيه صلعم قم فانذر واصدع بما تؤمر وما مضى رسول الله صلعم لمن اجابه وصدقه رفع
الحديث عن محمد بن اسحق قال حسان قدمت مكة معتمرا وناس من قريش يقذفون اصحاب رسول الله صلعم فقال
حسان ما هذا الغلطة فامر رسول الله صلعم عليا فنام على فراشه وخشي من ابي قحافة ان يدلهم عليه فاخذه معه
ومضى الى الغار انتهى والحاصل ان آية الغار لا يوجب فضلا لابي بكر بل هي شاهدة عليه بالنقص واستحقاق الذم
وظنهم ان النبي صلعم اخذه معه للانس به من بعض الظن فان الله تعالى آنسه بالملائكة وبجبرئيل وتصحيح اعتقاده
انه يجيره لا يرحمه وانما اخذه لانه خشيه في طريقه فخاف ان يظهر امره من جهته فاخذه احتياطا في تمام ستره كيف
يتوهم حصول سكينة له في حضور الغار وقد ظهر في الغار خطاؤه وزلله لانه لما دخل في ذلك الحرز الحريز والمكان المصون
بحيث بامر الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم مع ما ظهر له من الايات من تعشيش الطائر ونسج العنكبوت على باب لم يثق
بالسلامة ولا صدق بالآية واظهر الحزن والمخافة حتى غلبه بكاؤه وتزايد قلقه وانزعاجه وبلي النبي صلعم في تلك الحالة
بمقاساته ودفع الى مداراته ونهاه عن الحزن وزجره ونهي النبي صلعم لا يتوجه في الحقيقة الا الى الزجر عن القبيح
ولا سبيل للعدول الى المجاز بغير دليل لا سيما وقد ظهر من جزعه وبكائه ما يكون من مثله فساد الحال في الاختفاء
فهو انما نهي عما استلزمه ما وقع منه ولو سكن نفسه الى ما وعد الله نبيه صلعم وصدقه فيما اخبره من نجاته لم يحزن
حيث يجب ان يكون امنه ولا انزعج قلبه في الموضع الذي يقتضي سكونه فاي فضيلة في الغار يفتخر بها لابي بكر
لولا المكابرة واللداد هذا وقال شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه ان الله سبحانه لم ينزل السكينة قط على
نبيه صلعم في موطن كان معه فيه احد من اهل الايمان الا عمهم بنزول السكينة وشملهم بذلك كما في قوله تعالى ويوم
حنين اذ اعجبتكم كثرتكم ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ولما لم يكن مع النبي صلعم في الغار الا ابو بكر
افرد الله سبحانه نبيه صلعم بالسكينة دونه وايده بجنود لم تروها فلو كان الرجل مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين
في عموم السكينة لهم ولولا انه احدث بحزنه في الغار منكرا لاجله توجه النهي اليه من استدامته لما حرمه الله تعالى

من السكينة ما يفضل به على غيره من المؤمنين الذين كانوا مع رسول الله صلعم في المواطن على ما جاء في القرآن ونطق به
محكم الذكر المبين البيان وهذا بين لمن تامله وههنا زيادة تدقيق وتحقيق ذكرناها في كتابنا الموسوم بمصايب النواصب
واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة لقوله تعالى ثاني اثنين اذ هما في الغار على فضيلة الرجل اذ ليس فيه الا
اخبار عن عدده وقد يكون ثانيا لغيره من لا ايمان له ولا فضل ولان فيه بيان حال الرسول صلعم باعتبار
دخوله الغار ثانيا ودخول ابي بكر اولا كما نقل في السير فجعل ذلك وصفا لابي بكر والنداء به على رؤس المنابر
موقعا في اوهام العوام انه ثاني اثنين النبي صلعم في الفضل والشرف ايضا كما غالط به فخر الدين الرازي
ايضا في تفسيره وهم على وهم لما عرفت من انه كان متقدما على النبي صلعم في دخول الغار وان المراد بثانيه النبي صلعم
تاخره عنه في الدخول واما التفاوت بحسب الفضل والرتبة فلم يستعمل الاثنية فيه ولا هو لا تم منها والا لكان اولى
بالصحة ان يقال ان النبي صلعم ثاني اثنين ابي بكر في الفضل والشرف وهذا كفر صريح كما لا يخفى وقد حققنا في تفسير هذه
الاية وتحقيقها رسالة منفردة فليطالع من اراد الزيادة على ما ذكرناه ههنا واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره
من ان الله تعالى اثنى على ابي بكر في كتابه العزيز في مواضع عديدة الخ ان اراد   الثناء عليه في ضمن العمومات
التي اثنى فيها على جماعة المؤمنين او ما نقدم منهم كقوله تعالى ولقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الاية
فهذا بعد تسليم كونه داخلا في المؤمنين يشترك معه فيه كثير من المؤمنين فلا يفيد افضليته على غيره حتى يستحق
بذلك تقدمه على غيره بالخلافة وان اراد به اختصاصه بالثناء فقد تكلمنا على ما افتراه ورواه اولياؤه في
شان نزول تلك الايات وتلك الروايات ليست متفقا عليها بين اهل الاسلام مع انهم قد جرحوا فيها وذكروا انهم
مع انهم قد جرحوا فيها بذكر روايات اخرى وهو مع ذلك فان اشهر ما يحتجون به في شان ابي بكر قوله تعالى في سورة
الليل وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد
ذكر بعضهم انها نزلت في شان ابي بكر رض وبعضهم انها نزلت في حق ابي الدحداح وقد روى هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي
في تفسيره الموسوم باسباب النزول باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عباس هذا حال الخلاف في شان نزول الاية واما
دلالة الاية على مطلوب القوم منها فقد حققنا في دفع استدلالهم بها سيما ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من الوجوه
ضمناها من الدقائق ما بحيث اذا رايته رايت نعيما وملكا كبيرا واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لولا
ان الكتاب مختص بذكر المناقب لنقلنا مناقبه في عشر مجلدات جزاف ظاهر لان المذكور في جامع البخاري
ومسلم على زعمهم من صحاح الاحاديث المروية في ابواب العقايد الدينية والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص
والاخبار والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد والمناقب والمثالب الى غير ذلك قد جمعها مجلدان مع دخول الكل
ما في احد الجامعين في الاخر فاين يتاتى للناصب ان ينقل مناقب ابي بكر وحده في عشر مجلدات مع انه لا يعتمد الكل
على شيء من المطالب الا على الكتابين كما سبق منه مرارا فالظاهر انه اراد عشر مجلدات من الموضوعات وحينئذ
هو مقصر في اقتصاره على العشر كما لا يخفى واما السادس والعشرون فلان قوله ولم يقل احد من الشيعة ان

يدعي ان رسول الله صلعم غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر الى اخره لكنهم يقولون كما قال ابن ابي الحديد المعتزلي انه لم
او نشر او قصر وهذا ظاهر لان ما ذكره بعيد لكنهم انكروا فراره في غزوة خيبر من غيره كيف وقد اعترف بذلك امام
اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر فانه ذكر في كتاب الاربعين
ما روي من انه بعث النبي صلعم ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك رسول الله صلعم فبات
ليلة مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله
كرارا غير فرار الى اخر الحديث فليطالع هناك واما السابع والعشرون فلان ما ادعاه من اجماع الامة على ان
رسول الله صلعم كان يقدم ابا بكر على اصحابه الخ فلعله اراد به اجماع النواصب وقد عرفت حال دعوى اجماعهم على
اصل خلافة ابي بكر فما ذا يكون حال هذا الاجماع مع التزامهم لمفضوليته في مواضع عجزهم فيها عن اثبات افضليته وتجويزهم
تفضيل المفضول على خلاف المعقول وبهذا يعلم حال ما رواه البخاري عن محمد بن الحنفية رض فان المعلوم من طريقة
اهل البيت ع خلاف ذلك على ما مر ويجيء واما الثامن والعشرون فلان ما وصفه ههنا اللئيم ابن المطهر الاعرابي الاعتزالي
هو حقيقته بما الفها ووضعه سابقا بالنسبة الى التامد الطعن على صاحبه فقاتل الله من كذب على حافظ الدروس حجج
بال في قعر البيت يتمنى ان يولد احيا الميت وابقاء ما ردي من اسلاف المطعونين بجيث وكيث واما التاسع والعشرون
فلان ما رواه عن عبد الله بن عمر في شان تفضيل ابي بكر وعمر مع كونه مردودا بانه جلب النفع لنفسه ولابيه وتبجحه
معارض بتفضيل اسامة وتقديمه عليهم وتقديم اسامة فعل وذلك قول وهو مقدم وتوليته وتقديمه متفق عليه بين
وذلك احاد ان قيل يمكن ان يكون تقديمه عليهم في ذلك الجيش لكونه اعلم بقيادة الجيش قلت لما كانت الامامة هي
الحكومة في جميع الامور بالنسبة الى الجمهور فيجب ان يكون اعلم في كل امر من كل احد ليكون حكمه على نهج الحق بخلاف
الجيش فانه حكومة على طريق المخالفين من اهم قواعد الاسلام واعظمها وقد اعترف الناصب بذلك في اوايل هذا المبحث فاذا لم يكونوا
في امر الجيش اعلم من كل احد لا يجوز كونهم حاكمين على الكل في هذا الامر فلا يكونوا اماما واما الثلثون فلان ما ذكره
من انه لما قرب رسول الله صلعم جعل ابا بكر في مرضه اماما للناس تمريضا الى الخلافة الخ ما رواه الحسن البصري عن
عايشة وقال انه نص خفي على امامة ابي بكر والحسن البصري ممن قدح فيه الشيعة والشافعي حيث نقل عنه ابو المعالي الجويني
انه قال فيه كلام واما عايشة فحالها في طعنها على امير المؤمنين ع وكذبها عند الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية
لما فيها من جر نفع لها ولابيها وبالجملة الشيعة لا يسلمون ان النبي صلعم امر بذلك وانما امره عايشة فقالت المورخون
مروا ابا بكر فليصل بالناس فظن ان النبي صلعم امرها بذلك ولما تفطن النبي صلعم بذلك خرج متكيا على علي ع والفضل
بن العباس ونحى ابا بكر عن المحراب وصلى مع الناس وقد صرح بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبيرة
المشهورة حيث قال في سبع عشرة تعريضا بابي بكر   ولا كان معزولا غداة براءة ولا في صلاة ام فيها مؤخرا
واهل السنة يوافقون في خروجه صلعم على الوجه المذكور لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك
الشارح الجديد للتجريد حيث قال انه استخلفه في الصلاة في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم

وعجز عن الصلوة فكيف خرج وصلى خلفه ولو لم يعجز لم استخلفه اللهم الا ان يقال انه لا يدل على خلافته كما صرح به الناصب
وقد بينا فساد هذه الدلالة سابقا وذكرنا ان الامامة الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انه يجوز خلف
قريش وغيرهم اتفاقا والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول اهل السنة لعندهم انه يجوز الصلوة خلف
كل مفضول بل كل بر وفاجر واما الحادي والثلثون فلان سلوكهما تا نبا رواية عن عائشة انه قالت لنا رسول الله صلعم
ادعي لي ابا بكر اباك لخ مردود بمثل ما مر في روايتها السابقة من ظهور عداوتها لامير المؤمنين عم وكذبها عند
الشيعة واتهامها بجر النفع والتعاون لابيها ولنفسها في خصوص هذه الرواية ولو كان المقصود من الحديث الوصية بخلافة
ابي بكر كما فهم الناصب لعملت ذلك عائشة ولعلمت في حياة ابيها وبالغت في اظهاره عند الحاضرين ولاحتج به ابو بكر
يوم السقيفة وما بعده ولم ينقل في ذلك على انه يحتمل ان يكون قوله صلعم ويأبى الله والمؤمنون سيفا لا القول ويفعل
تا يل يعني اخاف ان يقول قائل ويأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر ويح يجوز ان يكون المراد من المتمني ابا بكر والقابل عمر
وموافقيه ومشاوريه في اخذ الخلافة لابي بكر فالحديث حجة لنا لا علينا فافهم واما الثاني والثلثون فلان ما ذكره
من ان الاخبار المروية في شان خلافة ابي بكر يعارض الاخبار الدالة على خلافة علي عم مدخول بما مر من ان الاخبار
المروية في شان خلافة علي عم مما اتفق عليها اهل الاسلام دون المروية في شان خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلها
ويحكم بوضعها واختلاقها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع فضل ثابت
فمع فضل زايد لعقل لا فائدة في ذكره لما عرفت من اعتراف اهل السنة بعدم ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته
انما ثبت باختيار عمر فتذكر واما الثالث والثلثون فلان ما ذكره من انه لما سمع المنافق ان هؤلاء الخلفاء الثلثة
مطعونون فرح بان الدين المحمدي لا اعتداد به لخ مدفوع بان المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى
ولا يقع بذلك ثلمة في الدين لانهم يعلمون ان هذا البراول نار وقع كرة في الاسلام ويتذكرون بان مثله قد جرى
في دين موسى عم من ارتداد اصحابه من بني اسرائيل ومتابعتهم السامري الحمار وعبادتهم العجل الذي له خوار ومع ذلك
لم يقدح في نبوته وحقية دينه فكذا ما جرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي صلعم وغصب الخلافة من اهل بيته
الطهار الكرام ولنعم ما قيل بيت نقصی نبود ارباب کمال را ز فضول ناقص وحسد حسود نیست بر کمالات
سليمان ناسه منقصت چند روزی دیوکی بجای انگشتری نشست ولقد ظهر بحمد الله تعالى مما قررناه انه لو ترك
الناصب المرتاب جواب جميع الابواب لكان اقرب الى ستر عوار ذوي الاذناب وسلامة اذانهم والاذناب
فانه ما زادهم بذلك الا جرحا وما زاد فهم من اقداح سهام الملام الا قدحا قال المصنف رفع الله درجته المطلب الاول
في المطاعن التي رواها السنة في ابي بكر قالوا انه سمى نفسه خليفة رسول الله صلعم وكتب الى الاطراف بذلك وهذا
كذب صريح لان رسول الله صلعم اختلف الناس فيه فالامامية قالوا انه مات عن وصية وانه استخلف امير المؤمنين
عم واما ما بعده وقالت السنة كافة انه مات بغير وصية ولم يستخلف احدا وان امامة ابي بكر لم يثبت بالنص
اجماعا بل ببيعة عمر بن الخطاب برضاء اربعة لا غير وقال عمر ان لم استخلف فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف

فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي صلعم احدا وقد كان الاولى ان يقال له خليفة
عمر لانه هو الذي استخلفه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما اجهل هذا الرجل باللغة فان الخليفة فعيلة
بمعنى الخالف وخليفة الرجل من يأتي خلفه ولا اطلاق الخليفة المضافة الى شخص استخلافه اياه فمعنى خليفة
رسول الله صلعم الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه او لم يستخلفه فلو سلمنا ان ابا بكر لم يستحق
بهذا الاسم فانه لا يكون كذبا لما ذكرنا ثم ان عليا عم خاطبه في ايام خلافته بخليفة رسول الله ولو كان كذبا لما تكلم
به ولا خاطبه به ولكن للشيعة في امثال هذه المضائق سعة من التقية والظاهر ان القوم خاطبوه بذلك ولم
ينكر نفسه بهذا بعض كما ذكرنا فلا طعن انتهى اقول ما اجهل هذا الناصب الشقي الجاهل العرف الشايع المستفيض
فان الخليفة وان سلم انه كان في اصل اللغة من يخلف غيره لكن العرف خصوصا عرف الشرع قد خص هذا الاسم
بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى او النبي صلعم او غيرهما الا ترى في قوله تعالى في
شان ادم عم اني جاعل في الارض خليفة وفي شان داود عم انا جعلناك خليفة وفي شان هرون من موسى اخلفني
في قومي وفي شان المنصوصين من خلفاء نبينا صلعم وليستخلفنهم كما استخلف الذين من قبلهم وكذا الحال في
معاملة العامة حتى انه لا يطلق اسم الخليفة على من يقعد مكان صبيان المكتب ويرجعهم اليه الا اذا استخلفه معلم
معلم الصبيان وهذا يحكي انه لما جاء اعرابي وقال لابي بكر انت خليفة رسول الله انطق الله لسانه بالحق
حتى قال لا قال فانت فقال انا الخالفة بعده والخالفة هو الذي لا غناء عنده ولا خير فيه وكذا الخالف
وقيل هو الكثير الخلاف كذا قال صاحب النهاية في تفسير الاثر فتدبر وبالجملة اذا استخلف واحد جماعة او
اجتمع على استخلافه جماعة لم يجد ان يصير ذلك الرجل المستخلف خليفة حاكما عليهم وعلى هذا الاصل
واحد بعد واحد فاذا استنزله صار مولاه والشرعي يعيب بالله ويدل على تغليطهم في ذلك ايضا ما رواه ابن حجر في صواعقه
من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله فلما كان عمر بن الخطاب اراد ان يقولوا خليفة خليفة
رسول الله فقال عمر هذا يطول الى اخر الرواية ووجه التغليط انه لو لم يعتبر في اطلاق الخليفة تعيين السابق
له كما ذكرنا بل كان يطلق على كل من يخلف غيره لما احتيج الى ان يقولوا لعمر انه خليفة خليفة رسول الله كما لا يخفى
ومن لطايف هذا المقام ان الدال بعض مفسري الامامية من هنا على ان امر الخلافة يتعلق بالله تعالى لا باختياره
وبالنص منه وليس لعموم الخلق في ذلك فان الله تعالى كلما ذكر امر الخلافة في كتابه الكريم اضافه الى نفسه واسند الحكم
من عنده كما عرفت والحاصل ان مضمون الايات التي ذكرناها قبل ذلك رد على القائلين بان الخلافة يثبت
باختيار الناس بل باختيار رجل واحد منهم كما مر من نقل صاحب المواقف اذ لك ثبوت خلافة ابي بكر
باختيار عمر انه قبل الخلافة الواقعة باختيار الامة راجعة الى الخلافة من الله تعالى لان الكل واقع بقضاءه
وقدره قلنا الكلام في فعل الفاعل المعروف وهو من له الفعل في الظاهر فانه المعنى الحقيقي للفظ اتفاقا
واما فاعليته بالمعنى الذي ذهب اليه المجبرة فهو مجاز اتفاقا والمصير اليه خلاف الاصل وايضا البناء على

رأي المجبرة مع ما عرفت انه امر سابقا يستلزم ان لا يحصل الفرق بين خلافة الثلثة وخلافة يزيد والوليد
المستهدف للمصحف المجيد بل كل جبار عنيد وهذا نقض وهوان ليس عليه مزيد واما ما ذكره الناصب
من ان عليا عم خاطب ابي بكر في ايام خلافته بخليفة رسول الله الخ فجوابه انه ع كان يخاطبه بذلك لكن
بالمعنى الذي ذكره الناصب وهو من يخلف غيره ويجلس مقامه بعده ولو كان بالغصب والتغلب اذ لا نزاع
في صدق الخليفة بهذا المعنى على كل من تقمص الحكومة بعد غيره ولذا كان متغلبة لعنهم الله من بني [illegible] ونحوه
من الاموية والعباسية لا تزال كالمة الخليفة بهذا المعنى على قرب وفضيلة من الله تعالى ورسوله وانما المعنى
المتنازع فيه الذي يدل على الفضيلة ويتنافس فيه المتنافسون كون الشخص خليفة لله تعالى ولرسوله بلا فاصلة
اباه رفعته حاله وهو المعنى العرفي الذي عرفه على ان الخطاب بخليفة رسول الله كان نادرا وانما كان
المتعارف الخطاب بامير المؤمنين وكان علي ع يخاطبهم بذلك اجراء على اصل معناه التركيبي الصادق على
المتغلب ايضا لا بمعناه العلمي الغالب على الامام الحق النائب عن رسول الله صلعم قال المصنف رفع الله درجته
ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله صلعم معه ولم يزل النبي صلعم يكرر الامر بالخروج ويقول
جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان رسول الله صلعم بعث
جيش اسامة طلبا لقصاص زيد وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يقصدوا المدينة بعد وفاته ولهذا
كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فهذا من ملحقات الروافض فلما بلغ
امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب
فانفذ ابو بكر جيش اسامة امتثالا لامر النبي صلعم وهو بنفسه قام بتجهيز باقي الجيوش وقتال اهل الردة وحفظ الحوزة
ومع ذلك استأذن من اسامة وهو الامير في التخلف فاذن له فيا معشر المسلمين من كان بعيد هذه الاحوال
هل يجعل تخلف الخليفة القائم بتعبية الجيوش وجر العساكر واقامة وظايف الدين طعنا فيه هذا وقد صح
ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد قال الشيخ الجزري من ادعى ان ابا بكر كان في جيش اسامة فقد اخطا لان
النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد ما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس ولو كان مامورا بالخروج
مع اسامة لم يكن رسول الله صلعم يامره بالصلوة بالامامة اقول ان اراد بقوله وهذا كان يبالغ الخ ان ما ذكره
من بلوغ خبر قوة الاسلام من جملة وجوه المبالغة فمسلم ولا يفيده لانه لا يصير عذرا لابي بكر واخويه في التخلف
وهو ظاهر وان اراد انه منحصر فيه فمع عدم كونه [illegible] ايضا ممنوع بل كان الغرض المهم الاصلي من تنفيذ
جيش اسامة وجعل الثلثة تحت رايته بعدهم عن المدينة عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لئلا يتنازعوا على الامامة
بعد النبي صلعم ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا ع واما قوله صلعم لعن الله من تخلف عن جيش اسامة
فقد ذكره بعض اكابر اهل السنة [illegible] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة
حال مرض النبي صلعم حيث قال الخلاف الثاني في مرضه انه صلعم قال جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عن جيش اسامة

فقال قوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي صلعم فلا تسع
قلوبنا لمفارقته والحال هذه فنصبر حتى ننظر اي شيء يكون من امره انتهى فليطالع ثم [illegible] انه من الاصول
المسلمة لا من الملحقات ثم لا يخفى ان حاصل استدلال العلامة بالحديث ان الخلفاء الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وكل
من تخلف عنه يكون ملعونا فيكون الثلثة ملعونين غير لايقين لخلافة سيد المرسلين ويمكن الاستدلال منه
على بطلان خلافة الثلثة بوجوه اخر الاول ان انكار كل ما علم بالضرورة انه مما امر به النبي صلعم سيما في الامور
الدينية كفر بالاتفاق وصرح به صاحب المواقف وقد تخلف الثلثة عن امر النبي صلعم من متابعة اسامة فيكونون
كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة والامامة والثاني ان النبي صلعم لا ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى فامره من متابعة اسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون وقد تخلف الثلاثة فلا يكونون مستحقين للامامة الثالث ان رد كلام النبي صلى الله
عليه وسلم يكون ايذاء له قطعا وايذاؤه يوجب استحقاق اللعنة من الله تعالى لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة فلا يكونون صالحين للامامة الرابع ان النبي صلعم قد جعلهم تابعا لاسامة
بالاقدام على ما امرهم به في ايام مرضه وذلك الامر كان عليهم ان يكونوا تابعا محكوما لاسامة فحكومتهم على اسامة في ذلك الوقت
لم يكن شرعا واذا لم يكونوا حاكما على اسامة فلا يكونون اهل الخلافة التي هي الحكم على عامة المكلفين والحال ان ابا بكر قبل
تمام ذلك الجيش جلس على مسند الخلافة وطلب البيعة من اسامة فرد عليه اسامة ودعاه الى متابعة امر النبي صلعم
ومتابعته نفسه والدخول تحت رايته واذا بطل خلافة ابي بكر بطل خلافة اخويه لئلا يلزم خلاف الاجماع المركب
فتامل واما ما ذكره الناصب بقوله فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه
الخ ففيه ان الكلام والطعن والملام في تخلفه في زمان حيوة النبي صلعم وعند ما اشتد في ايام مرضه بتجهيز جيش اسامة
كما صرح به الشهرستاني لا في تخلفه بعد وفاة النبي صلعم فقط وعند ادراكه للخلافة التي كان تخلفه وتساهله
لاجلها واما قوله سيما وقد ارتد جميع العرب الخ فكذب صريح ولو كان كذلك لكان تجهيز النبي صلعم الجيش عليهم اولى
لقربهم من المدينة ووقوع سرعة فسادهم بل لم يكن هناك مرتد اصلا كما سبق بيانه انفا وانما هناك طايف قليلة [illegible]
على كفرهم الاصلي [illegible] الكذاب وسجاح [illegible] من الطوايف الاخر الذين سموهم ايضا اهل الردة
هم الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لانكارهم استحقاقه لخلافة النبي صلعم كما مر وهم لم يكونوا في زمان رسول الله صلعم
في ايام اشتغال ابي بكر بالخلافة حتى يجعل محاربتهم عذرا في تخلفه عن جيش اسامة فلا معنى لقول الناصب وهو بنفسه
قام بتجهيز باقي الجيوش وقتال اهل الردة الخ واما ما نقله عن الشيخ الجزري من ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة فهو
بظاهره كلام صادق لا يفيد الناصب ولا يضرنا لان اسامة واكثر اهل العسكر قد خرجوا عن المدينة قبل وفات النبي صلعم
بايام وكانوا ينتظرون لحوق ابي بكر وعمر وعثمان واخوانهم وهم كانوا متخلفين متربصين في المدينة يترقبون حال النبي صلعم
فيصدق قوله ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة ولم يتم النقل وهو ان الجزري اراد كما فهمه الناصب من انهم لم يكونوا

داخلين في ذلك الجيش بحسب امر النبي صلعم فيصير اتفاقا ما جزم به الناصب قبل ذلك في قوله ومع ذلك لم يكن
عن اسامة وهو لا شك في التخلف فاذن له انتهى مع ان ذلك معارض بما ذكره خاتم المحدثين فخر الدين في كتاب روضة
الاحباب حيث نص على ان الثلثة كانوا داخلين في جيش اسامة وبما روي من شعر ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته
المشهورة مادحا لعلي ع ومعرضا على ابي بكر بقوله ولا كان في بعث ابن زيد مؤمرا عليه فاضحى لابن زيد مؤمرا واما
الاستدلال على عدم دخول ابي بكر في جيش اسامة بان النبي صلعم بعدما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر ان يصلي
بالناس الخ فمردود بانه اراد بانفاذ الجيش خروج جميع من كان داخلا في ذلك الجيش الى تحت راية اسامة فكما يظهر
من كلام الشهرستاني وغيره وقصد ان اراده لا انفاذ في الحال مع نفاد ابي بكر للخلافة في المدينة فلا ينافي
حضوره في مسجد المدينة وحضوره وقت الصلوة سيما على ان كونه مامورا بالصلوة من جانب النبي صلعم يعلم ان النبي
صلعم انه حاضر في المسجد غير خارج الى معسكر اسامة ممنوع عند الشيعة كما مر وانما المسلم عندهم انه بعد تخلفه
كان يحضر المسجد خفية لاستخبار حال النبي صلعم فامر عائشة بذلك ولما استشعر النبي صلعم بذلك تكلف الخروج الى
المسجد ونحى ابا بكر عن المحراب وام بنفسه ولعل تكلفه صلعم للخروج في الخروج سعيه الى بكر عن المحراب لما كان
لاجل تالمه صلعم وغضبه عليه في تخلفه عن جيش اسامة قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال ان لي شيطانا يعتريني
فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني وكيف يجوز من يرشد العالم ثم يطلب الارشاد منهم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من روايات اهل السنة بل من روايات الروافض وان سلمنا صحته فلكل
انسان شيطانا كما قال صلعم فسال عنه وانت ايضا يا رسول الله فقال وانا ايضا الا انه اعانني الله تعالى عليه
فاسلم وهذا من باب انصاف الصديق واما طلب الارشاد فهو من طلب المشورة وقد امر رسول الله صلعم بها في قوله
تعالى وشاورهم في الامر ولم يكن هذا استرشادا بل استعانة في الرأي وتاليفا للقلوب الناس وكلام الصديق انتهى
الرواية من هذا الباب اقول اولا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا مجال للمنع بصحته ويشهد به وقد ذكره
القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه المسمى المغني في الامامة واعتذر عنه بما اجاب به عنه شيخه ابو علي من ان ذلك كان
تواضعا من ابي بكر كان قوله تعالى في ادم وحوا فوسوس لهما الشيطان وقوله تعالى فازلهما الشيطان يوجب النقص في الانبياء
ويرد عليه الشريف المرتضى في كتاب الشافي بان ابا بكر خبر عن نفسه بطاعة الشيطان عند الغضب وان عادته
بذلك جارية وليس هذا بمنزلة من يوسوس اليه الشيطان ولا يطيعه ويدعو له القبيح فلا ياتيه واما قوله تعالى
فازلهما الشيطان فمعناه ان المراد بالزلل انهما انحطا عن درجة الثواب وبعدا عن الافضل كما بين في باب
تنزيه الانبياء فاين هذا من ذلك اذ لا ادراك ايضا للعصمة تعليل ذلك بقوله فان لكل انسان شيطانا الخ وثانيا ان ما صح لنا
ما روي من ان لكل انسان شيطانا فهذا لا يقدح في مقصود المصنف لان استدلاله باعتراف ابي بكر باعتراء الشيطان له ولا
انما يتحقق بصدور المعصية فهذا اعتراف من ابي بكر بان شيطانه مسلط عليه بايقاعه اياه في المعصية وعدم انفكاكه
عنه مع ان القول بان لكل انسان شيطانا ينافي القول بان بعضا منهم مسلم لان الشيطان في الحقيقة من كان كافرا

بالله فاما على من صاحبه كما لابي بكر وقد اشتبه في ذلك على الناصب حال الشيطان بحال الجن فان من الجن من
يكون مسلما كما نطق به القرآن وهو من لا يوصف بالشيطان كما لا يخفى المذكورة على ما نحن فيه من طلب المشورة
وطلب الارشاد في سامة من ان بناء الاستدلال ليس على اسامة بل ان طلب الاشارة والارشاد في احكام الحلال
والحرام الذي يجب فيها استقلال الامام يدل على نقص حاله عن تلك المرتبة خصوصا اذا اصدر بذلك الاسلوب
من الكلام الذي ينادي على قائله بالعجز التام قال المصنف رفع الله درجته ومنها قول عمر كانت بيعة ابي بكر
فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ويلزم منه خطاء احد الرجلين لا ارتكاب احدهما ما يوجب
القتل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لم يصح عندنا رواية هذا الاخير وان صح كان تحذيرا من غير ان
يقع الناس لا بحضور العامة بالبيعة وهذا سماه فتنة وكان ذلك لضرورة داعية اليه وذلك ان النبي صلعم
توفي من غير استخلاف وانما لم يستخلف النبي صلعم ليعلم ان نصب الامام ليس من اصول الشرايع بل هو من الواجبات
على الامة فالواجب عليهم ان ينصبوا بعده ولهذا وكل امرها اليهم فلما توفي رسول الله صلعم اراد الانصار في
سقيفة بني ساعدة ان ينصبوا بينهم اميرا منهم وكان هذا سبب الاختلاف الذي كان وقوعه سببا لذهاب الاسلام
لضعف القلوب وتزلزلها عن الاسلام بسبب وفات رسول الله وارتداد العرب فسارع ابو بكر وعمر الى السقيفة
لرفع الاختلاف ودفع الفتنة ولو كان يوخران البيعة الى حضور جميع الناس اتفاقا لكل الاراء لكان يختلف منه
وقوع الفتنة والاختلاف فسارعوا الى عقد البيعة واكتفوا باجماع اهل الحل والعقد وهم كانوا كذلك اليوم الانصار
لانهم كانوا العسكر واهل الحل والعقد في الخلافة فرهم العساكر وامرائها فهذه الضرورة دعت الى استعجال البيعة
فلما تم هذا الامر اراد عمر ان يبين للناس ان بيعة ابي بكر كانت فلتة الجائها الضرورة فلا يعتادوا الى مثله
ولا يجعلوه دليلا فلا يتمسك في هذا الكلام طعن لا في ابي بكر ولا في عمر واما قوله يلزم خطاء احد الرجلين لا ارتكاب
احدهما ما يوجب القتل فهذا كلام باطل لان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي ترك في جرحها انتهى اقول
يتوجه عليه اولا ان الرواية في جميع الكتب هي الفلتة بالفاء واللام لا بالقاف والتاء والنون وانما ارتكب الناصب
ابدال الحروف رجاء لنفي النقل لينبني عليه ما اتى من التعال وثانيا ان قوله ان النبي صلعم توفي من غير استخلاف
ممنوع اما عند الشيعة فلما بينا من نصه على خلافة علي ع واما عند اهل السنة فلما نقله عن فخر الدين الرازي
انه قال ان النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يستخلف احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار
فتامل وثالثا ان قوله نصب الامام ليس من الاصول مدخول من وجوه ذكرناها سابقا ومن جملتها اعتراف
القاضي البيضاوي في بحث الاخبار من منهاجه في الاصول بانه من اعظم مسائل اصول الدين ومن هنا يعلم توجه
المنع على قول الناصب ولهذا وكل امرها اليهم الخ ورابعا ان ما ادعاه الناصب ان الانصار لو امروا على انفسهم اميرا
كان ذلك سبب ذهاب الاسلام وكيف ذلك مع انه لو صار سعد بن عبادة من كبار اصحاب النبي صلعم ورئيس الانصار خليفة لم
تكن المفسدة مع ان الناصب حصر العسكر واهل الحل والعقد في الانصار ومن البين انهم اذا رضوا بهم لم يبق له مخرج

حول ذلك على المخالفة واثارة الفتنة والفساد فظهر ان مسارعة ابي بكر الى السقيفة انما كان لحب الجاه والطمع
في الخلافة لا لمحملات تخلفوا له اهل الجلادة وراي فساد كان يتصور في تاخيره لسارع الى السقيفة لمنع الانصار
ان يغتر جمهم انتظار حضور بني هاشم وغيرهم من اصحاب النبي صلعم واما اهدار محاكاة بعض طوايف العرب فانما نشأ
لانكارهم صحة خلافة ابي بكر وطعنهم في استحقاقه كذلك كما قد رضينا بانه عند استدلالهم على امامة امير المؤمنين عم
بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الاية فلم لا يصح الاعتراف بانه كان الواجب عليهم في ذلك اليوم ان يجتمعوا في
باب دار النبي صلعم مشتغلين بمصيبته وتعزية اهل البيت الى ان يتفرغوا للنظر في حال الامام على تقدير عدم النص
من النبي صلعم وايضا المبادرة الى تعيين الامام بحيث تركوا اهم الاشياء كتجهيز النبي صلعم وتعزيته ينافي ما ذكره عمر عند
مرض النبي صلعم حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان صادقا في قوله هذا لكان الواجب عليه ان لا يتكلم على سقيفة بني
ساعدة لما نفر الانصار ولو جوزنا بكونه ومسارعته اليها كان لموافق لما اعترف به من كفاية كتاب الله ان يقول لهم
لا حاجة لنا ولكم الى التعيين امير حسبنا كتاب الله لا ان يقول حسبنا ابو بكر احسن الناس فان هذا من خواص هذا التعليق
وهو بذلك حقيق وايضا كيف لم يسارعوا الى الاجل الذين يوم بدر ويوم احد ويوم حنين وغيرها من ايام غزوات النبي
صلعم وقد فروا من الاحزاب في خيامهم وعمرو بن عبد ود ينادي بهم يطلبهم للبراز فصمتوا وحدة حميتهم لم يقم احد اليه منهم
وكذلك يوم مرحب اليهودي مواقع هزيمة فلم لم يظهر منهم المتابعة والمسارعة في تلك المشاهد لحمية الدين عم ان مسارعتهم
يوم السقيفة انما كانت لنيل الرياسة وطلب الجاه وحبا للدنيا وحسدا لال محمد عليهم السلام كما صرح به الغزالي
في كتابه الموسوم بسر العالمين والله ومرارة امامه في شان علي عم ومن سبقه في الخلافة شعر وعلى الخلافة سابقوك
وما سبقوك في احد ولا بدر ونحيس كل من يستحق ان يخاطب بعم ان اهل السقيفة لو اتفقوا مع اهل
البيت في اتفقتهم وتوافقوا فيما اصابهم من اصابتهم حتى يدفن رسول الله صلعم وليكن تاخير خروجهم الى تجمعهم
ويجتمع المهاجرين والانصار من اهل الحل والعقد وافاضل القرابة واكابر الصحابة مثل علي والعباس وعقيل وابي ذر
وعمار والمقداد وحذيفة بن اليمان رضوان الله عليهم غير انهم ما هو اصوب والى الصلاح والرشاد اقرب من الشيخين
والربيعة ابعد لان الامر كان امرا عظيما وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق مثلها في العالم فلماذا استعجلوا ولم يصبروا او لم
ولم لم يتقدموا اليهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله صلعم بل غاية حرصهم على الملك صاروا عن مصيبة رسول الله صلعم
غافلين وعن موافقة اهل بيته في مصيبته ذاهلين كانه لم يقع في الاسلام وقيعة ولم ينزل اليهم مصيبة فلاجرم
ظهر العناد وكثر الفساد ووضع الخلاف والاختلاف والنفاق والشقاق حتى قال قايلهم بايعوا عمر او ابا عبيدة
وقال عمر بل نبايع ابا بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال بعضهم منا امير ومنكم امير فقال المهاجرون
نحن الامراء وانتم الوزراء وقال احدهم قتلتم سعدا قال الاخر قتله الله وسل الزبير سيفه وقال الاخر رضي
بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني هاشم ان يليكم تيمي رذل الى غير ذلك وكان قول عمر كانت بيعة
ابي بكر فلتة وقى الله شرها اشارة الى هذه الفتنة الرواني المشيدة النطاق القائمة باهلها على ساق فصارت

هذه الفلتة في البيعة حجة لامير المؤمنين عم حجة على اهل النكث حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم اياي
فلتة ولم يكن امري وامركم واحدا اني اريدكم لله وانتم تريدونني لانفسكم ايها الناس اعينوني على انفسكم وايم
الله لانصفن المظلوم ولاقودن الظالم بخزامته حتى اورده منهل الحق وان كان كارها مع ان رسول الله صلعم قضى
ما عليه وبلغ ما انزل اليه ونصحهم ثم بشرهم وانذرهم ثم حذرهم واتخذ عليهم الحجة واوضح لهم المحجة وقدم اليهم
بالوعيد وانذرهم بين يدي عذاب شديد كما علم من حديث الحوض وغيره مما وقع فيه الحوض وخامسا انه اذا
سلم الناصب النفي في تاويل كلام عمر ان بيعة ابي بكر كانت فتنة الجاه الضرورة فكان مثل ذلك جاء عنا له
الضرورة ايضا فاي معنى لما منع للمعاودة اليه مع ان الارتكاب حال الضرورة لاينافي تركه في حال غيرها
فظهر ان ما ذكره من الطامات انما كان للمغلطة وتفويت حقيقة المرام عن الناظر في الكلام كما هو شان المبهوت
المحجوج الذي انحل عراه وما ... واختل نظامه بل نقول ان حضور الثلثة في المدينة وتخلفهم عن جيش اسامة صار منشأ
الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبي صلعم اعلم منهم بعاقبة الامر ومعه وانهم لو لم
يتخلفوا وسار واحد اسامة لا يتوجه خلل ولا يحدث فتنة بين اهل المدينة وان توجه يندفع باهل بيته وباقي
المهاجرين والانصار فالقول بان الضرورة الى الاستعجال في امامة ابي بكر تعسف وتمحل لا يخفى على اولى النهى
ومن مضحكات تاويلهم لكلام عمر هذا ما نقله الشارح الجديد للتجريد حيث قال واجيب بان المعنى انها
كانت فجاءة وبغتة ووقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل
الكلمة فاقتلوه انتهى ولا يخفى ان هذا القدح التطويل في مقام التاويل مما لا يصدر الا عن المتحير المبهوت
او عن ملاحظة الموت قال المص رفع الله درجته ومنها قول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم
فان كان صادقا لم يصلح للامامة والا لم يصلح لها ايضا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول انه هذا الكلام
من باب التواضع وتاليف قلوب التابعين وحق الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية ولا يتكبر عليهم وقد قيل
انه قال هذا بعد ما شكى بعض اصحاب رسول الله صلعم استبشاره بالخلافة من غير انتظار حضورهم فقال
اقيلوني فاني لا اريد الخلافة وليس عندي شيء لا اقدر على طرحها وهذا من باب الاستظهار وترك الالتماس
والحكومة كما روى امير المؤمنين عم كان يقول لا ارى الخلافة عندي فعلا تخصصها ومن حمل امثال هذا الكلام
على خلاف ما ذكرنا وجعلها من المطاعن فهو جاهل لا يعرف الكلام انتهى اقول يرد عليه اولا ان الرواية
صحيحة رواها ابو عبيد القاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة عن ابيه وهي محكمة
في التجريد مسلمة عند شارحيه من اهل السنة وفيما نقله الناصب ههنا في وجه قول ابي بكر لذلك دلالة على
ثبوتها عند بعض اصحابه وفيما سياتي به في ذيل شرح قول المص ومنها انه طلب هو وعمر احراق بيت امير المؤمنين عم
من نسبة رواة هذا القول الى اصحاب الصحاح قد جزم بصحته وثبوته عند الثقات فما اتى به من التشكيك فضول
ان الناصح غير صحيح ومن خواص هذا التعليق ما سنح لي ههنا من ان قول ابي بكر هذا دليل على عدم جواز تفضيل

المفضول بخلاف الانف او لما ثبت المحمودين لله وثانيا ان التواضع وهضم النفس في الملا الادب والخلافة غير معقول كيف
ولا ينبغي حينئذ رتبة بكلامه لعدم العلم بقصده وايضا لقول المذكور كما اشار اليه الناصب احتمال وقع من ابي
بكر عند تعريض الناس عليه بانه لا يليق بالامامة مع وجود علي عليه السلام فلو كان غرض التواضع وهضم النفس لما خص الخروج
بعليهم بل قال القلوني فان كل واحد منكم خير مني كما قال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت والحاصل
منه ايضا اعترافا بالواقع فيتحقق قال الناس في قوله وقد قبل هذا بعد ما شكى الحجر بمعرفة وتبليل الى التزويج
باطله للخصوم ان لا ربط بين الخطا وعدم التعلق بالرياسة والخلافة على الاطلاق وبين طلب الاقالة والفسخ
معللا بان غيره اخبر بها وافضل منه وما نقل عن علي عليه السلام لو صح فهو من قبيل الاول فالاستشهاد به لا يصلح الا
لمغالطة الصبيان واخوان الناصب من اهل العميان ثم من جملة ما فعله من التورية والتلبيس فتصرح قول ابي بكر فاني
لست بخيركم وعلي فيكم بقوله فاني لا ريد الخلافة وليس هي عندي بشيء الا انه حملها على طرحها فان نهضا كلام اخر صدر
عن عمر عند سكرات الموت اورد القرطبي وسلامة خط بحروفه ورفع تعلقاته فاراد ان يخبر به في المقال فقال الا وربح
من الذين يشترى منه الخلافة بخبر واحد فقال الوصيه لا يفعل ذلك عاقل بنحوها الحاجها حتى اخذها من يريدها
هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف فريد الدين العطار قدس سره في كتاب تذكرة الاولياء ولا يخفى ان كلام الاول
صريح في طعن عمر بانه في ارتكاب الخلافة واعتقاد جريان البيع والشرى فيها قد خالف العقل لان العقل يحكم
بان نصب الامام يكون من الله وشراه من ابي بكر بعد بيعة عثمان مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح ايضا بانه لا يخفى
منه ترك الخلافة وان قلبه في تلك الدعوى كان لا يوافق لسانه والا فاخلاص منها لا يتوقف على بيعها وايضا لو كان
صادقا في ارادة بيعها لاشتراها كل من طلحة والزبير ومعوية بجامع الخيانة والاركان فضلا عن غيرهم لكن لما
علموا ان عمر ليس في بيع الخلافة راضيا كما ان ابا بكر لم يكن في اقالتها صادقا وان صدور ذلك منهما كان
خدعة وريا للناس لاجرم لم يبادروا الى اشتراءها من عمر طلحة وعثمان قليلا وليبكوا كثيرا قال المعترض رفع الله درجته
ومنها قوله عند موته ليتني كنت سألت رسول الله صلعم هل للانصار في هذا الامر حق وهذا شك في صحة ما كان
عليه وبطلانه وهو الذي دفع الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير بقوله الائمة من قريش فاذا كان الذي رواه حقا
كيف حصل له الشك والا فقد دفع بالباطل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب الاحتياط
وزيادة الايقان وانه لما دفع الانصار عن الخلافة كان بقوله صلى الله عليه وسلم اتباع النص فاسمعه حديث الائمة من
قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه عدة من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان يتمنى ان يسمع
هو بنفسه من رسول الله صلعم حقية الانصار في الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه على تحصيل
زيادة العلم والايقان انتهى اقول قول ابي بكر في ذلك التمني صريح في شكه ولا يحمل طلب زيادة الاطمينان
بمثل تلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من ان ابا بكر لا يعتمد على الخبر الواحد فمخالف لاصول اهل السنة
فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزال يتهمون الشيعة بتفردهم في مخالفتهم ذلك وبالجملة قول ابي بكر

صريح في قيام احتمال بطلان خلافته عنده مع ان استحقاقه للخلافة يتوقف على الجزم بذلك كما استحقاق يكون
نقصه للخلافة فضلا عن غير استحقاق وترد وسالبيه الاتفاق ثم اقول ان الانصار لم يدعوا الخلافة بل الفضل
الامارة من قوم على قومهم فقط كما يدل عليه قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك وجه للشك في انه هل كان للانصار
حق في الخلافة والامامة او لا حتى تدعوه تقواه الى طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل اظهاره الشك في حق الانصار
انما كان ليوقع في الاوهام انه كان جازما في عدم تعلق حق اهل البيت عليهم السلام بذلك لئلا يتاثر من اعلامه في
خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون قال المعترض رفع الله درجته ومنها قوله في مرضه ليتني كنت
تركت بيت فاطمة لم اكشفه وليتني في ظلة بني ساعدة كنت ضربت بيدي على يد احد الرجلين اراد بهما عمر وابا عبيدة فكان
هو الامير وكنت الوزير انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب التبري عن الامارة والخلافة
كما هو دأب العارفين بالله ويكون تحذيرا لمن ياتي بعده ليعلم ان امر الخلافة صعب ولا يطمع فيه كل من يهوى وهذا
من باب الشفقة على الامة سيما الخلفاء وارباب الروايات ولا يتصور فيه طعن واما ما ذكر من امر كشف بيت فاطمة
فلم يصح بهذه رواية قطعا انتهى اقول تخصيص ابي بكر الضرب اليد على يد احد الرجلين يدل على انه في اعتقاده ان
المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه فيهم ولا التصرف الصادق على نفسه في حال المرض وقال ليتني لم اتصد الخلافة
وتمنيه ثانيا لكونه وزيرا لاحدهما يدل على انه لم يخرج عن قلبه حب الرياسة ولم يعد امر الخلافة صعبا ولم يكن غرضه
ما ذكره الناصب من تقليده لدأب العارفين في تحذير من ياتي بعدهم لظهور ان الوزارة اصعب من الامارة
ووزير الامير على الوزير ايضا كما لا يخفى واما قصة كشف البيت فقد كشف العلماء نقاب الخفاء عنها واعترف بها
اي فتية من اهل السنة في كتاب السياسة وابن ابي الحديد المعتزلي في شرح النهج وغيرها في غيرها فالانكار مردود
رجس جاحد قال المعترض رفع الله درجته ومنها ان النبي صلعم لم يوله شيئا من الاعمال وولى غيره وانفذه لاداء سورة
البراءة ثم رده فنزل لم يصلح لاداء كيف يصلح للرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع الاحكام الى عموم الرعايا
في سائر البلاد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول دعوى عدم توليته دعوى زور باطل مخالف للتواتر
فانه لا نزاع بين احد في ان ابا بكر كان وزيرا لرسول الله صلعم لا يصدر في شيء ولا يتقدم على امر الا عن رايه ومشاورته
وكان امير المؤمنين علي عليه السلام يقول كثيرا ما سمعت رسول الله صلعم يقول ذهبت انا وابو بكر وعمر وجئت انا وابو بكر
وعمر فلتنا انا وابو بكر وعمر فلا امر في الاسلام ولا تولية ولا عمل الا بهما ومشاورتهم ثم انه في معظم الغزوات
كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين وكان في غزوة تبوك اخر غزوة غزاها رسول الله صلعم وما اجتمع من
العساكر غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى ابا بكر الصديق ثم انه تولى الحج
في سنة تسع من الهجرة وما بعث على قراءة سورة البراءة ونبذ العهود فقد ذكرنا سببه ثم يقول لهذا الرجل
العامي الجاهل بالاخبار والاثار كان ابو بكر يصلح لاقامة الدين من اول فتوح الاسلام الى اخر ومطار
النبوة اخلصهم انه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن على العرب بعد الفتح وهو امير الحاج ونائب رسول الله

صلعم في الحج ومن غاية جهلك بالاخبار انك تدعي انه لما تخلف علي رجع قبل الحج فيا ايها الجاهل ع تلك السنة
ان رجع ابو بكر تدعي ان عليا كان امير الحاج تلك السنة وتخالف الخبر المتواتر انه لم تدعي انه لم يحج في سنة تسع
احد وكل هذا من جهلك وبغضك اما تستحيي من ان تذكر كتابك باسفه الاغاليط ثم من قول الامامة والصلوة
بالمسلمين ايام مرض رسول الله ادعى انه لم يصل بالناس ولم يامر رسول الله بالصلوة في ايام المرض وكل هذه ادعاء عنه
باطل ويخالف لصحاح الاخبار الجارية مجرى المتواترات واي ولاية اتم من ولاية الصلوة وقد قال ابن جبل ان رسول
الله صلعم لم يصل خلف احد من امته ما خلا عبد الرحمن بن عوف في ركعة من السفر الا ابو الصديق ثم انكار تسليم
ولاية امر من الامور انصاف وويل لك يا اعرابي الجاف الجاهل انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى عدم
النزاع بين احد وزارة ابي بكر لرسول الله ممنوعة بنزاع غير واحد من الشيعة في فعله وزارة ابي بكر لرسول الله
صلعم لا يصلح لشيء ولا يتقدم على امر الاهم رأسه ومشاورته غير مسلم وانما المسلم انه كان يشاورهم تاليفا لقلوبهم
واستعلاما لما في باطنهم من الوفاق والنفاق لا لحاجة الى رأيهم واستعانة بنتائج عقولهم كما هو مفصل في محله
واما ثانيا فلان قوله وكان امير المؤمنين علي ع يقول كثيرا ما سمعت رسول الله صلعم يقول الخ كذب من الناصب
على النبي ووليه عليهما السلام ومن العجب انه يكذب على رسول الله صلعم ثم يروي ذلك عن علي ع ليلا ينازع
فيه الشيعة والدليل على احال الناصب هنا الكذب والافتراء انه ترك في سائر المواضع تلقي ذكره علي بقوله ع
وهنا لما اراد ان يوضع الحديث على لسانه ع قرن ذكره بقوله ع ليظن الناظر ان الناصب حيث الى تعظيم علي ع
يستبعد ان يكذب عليه وهذا الظن انما يتوقع من حمقاء اهل السنة واما اذكياء الشيعة فحاشاهم ان يذهب
عنهم هذه التمحلات ثم ان تصديقها النبي صلعم مع ابي بكر وعمر وهابه صلعم معهم لعيادة مريض او متابعة
جنازة او تنزه حديقة فلا اختصاص لمثل هذه المعية بهم وان تصديقه المبادرة عند تعدد فهم ما يحكوه ذلك
فمن البين انهم لم يبارزوا احدا مجاهدة بحرهم قط ولا منفردا ولا مع مشاركتهم غيرهم نبيا كان او صاحبا او غيرهما
وكذا الكلام في قوله جئت انا وابو بكر واما قوله قلت انا وابو بكر فاشكل من الاولين اذ لا يظهر وجه اجتماع قوله صلعم مع
قولهما في الاحكام الشرعية لانه كان بالوحي الالهي وكذا فيما يتعلق بتلك الاحكام من الامور الدنيوية والمشاركة في
غير ذلك مما لا فضيلة فيه وكيف يشارك مع النبي صلعم في القول من لم يعرف الكلالة والاب ويعرف بان كل الناس
افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما ثالثا فلان قوله في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المسلمين
كاذب كغيره مما تقدم على ما يرشد اليه كتاب روضة الصفا وروضة الاحباب وغيرهما من كتب السير والمغازي
نعم في بعض الغزوات كخيبر قد امتحنهم النبي صلعم باعطاء الراية فرسلها وانهزموا كما عرفت سابقا واما
قوله وكان في غزوة تبوك صاحب الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم عن ذلك عين ولا اثر ولو صح
فانما كان لما ذكره صاحب كشف الغمة وغيره من انه لما اخبر النبي صلعم بانه لا يحتاج فيها الحرب ويمضي بغير قتال
عدو وان المراد منها ادلالهم بغير سيف فخرج النبي صلعم بنفسه مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا

في اهله وولده وازواجه ومهاجريه في المدينة فلو كان الراية في هذه الغزاة بيد غير علي ع مجازا ولم يكن
فضيلة ولو علم الله ان نبيه صلعم يحتاج في الغزوة الى حرب لم ياذن في تخلف علي ع ولم يرض بلبثه عنها
وتوقفه واما رابعا فلان ما ذكره من قول ابي بكر الحج فقد عرفت بيان كذب ذلك مع بيان ان ما ذكره من حبيب
بيت علي ع لا يؤدي الا القابل ولا يرجع الى حاصل واما خامسا فلان قوله كان ابو بكر يصلح لاقامة الدين الخ
فان اراد باقامة الدين رفعه اولا في مكة في قبال الكفرة وتقويم الحقبة كما هو فهذا مسلم لكن الظاهر انه لا شك
لا يشتهي في العرف اقامة لشيء وان اراد به صرف ماله في سبيل الله فقد عرفت ان هذا ايضا من موضوعات اوليائه
وان اراد به انه كان اسلم رابع اربعة او مكمل سواد عسكر النبي صلعم فلا تقوية للدين بمجرد ذلك لان الانبياء
والملوك ربما يحكمون في الاسف المصلحة دعت اليها المقام والحال وكونه من سواد العسكر يشترك فيه ابو هريرة ونحوه
من مؤلفة القلوب واما سادسا فلان ما ذكره بقوله انه زعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن الخ فمدخول
بان المعلم لا يزعم ذلك اصلا لعلمه بان لولا اقتدار ابي بكر على قراءة الغزل لما جعله قرينا من حملة الصبيان وانما
يقيد ان الله تعالى ورسوله لم يجعلاه امينا في اداء ذلك وحملوا انه ربما خان في الاداء ولا وبعضها مواضعة
مع الكفار واهل المصلحة او لانه ربما استخف قريش لجنسه وردة الشر قومه ولم يمكنه من الاداء او لانه ربما سال احد
عن معنى بعض تلك الايات يعجز عن بيان ذلك ويعجز كما عجز عن بيان معنى الكلالة والاب وغيرها وكان ذلك
موجبا لاهانة سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله واما سابعا فلان قوله من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر
ادعى ان عليا كان امير الحاج مدخول بان ذلك نقله ويخالف الخبر المتواتر قلنا ان الخبر فضلا عن تواتره
وكان الناصب فيما ذكره سابقا من ان الخبر المتواتر في الدنيا منحصر في واحد او اثنين وتحقيق هذا انا قد بينا
سابقا ان رواة المعلم اتفاقا عن جامع الاصول وغيره من الروايات المعتبرة صريحة في رجوع ابي بكر عن الطريق وان
الوقت لم يكن متسعا لادراكه ايام الموسم بعد ذلك لان الانفاد مع علي ع كان اول يوم من ذي الحجة واداها
علي ع يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر بعد رجوعه من اثناء الطريق وبينا ايضا انهم امارة الحج و
وفساده فبقي ان يكون امير الحج في تلك السنة علي ع او عتاب بن اسيد الذي كان في السنة السابقة امير الحج
ما زعم من ابن صاحب ان اداء البراءة كان هينا بعد فتح مكة مردود بان قصة البراءة وان وقعت بعد فتح مكة
لكن المشركين قد استولوا بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روي ان النبي صلعم
لما خرج الى تبوك واذا كان الامر وتخلف المنافقون وارجفوا الاراجيف جعل المشركون ينقضون العهد
انتهى واذا كان الامر على هذا الوجه جاز كما ذكرنا سابقا ان الله تعالى لما علم ان ابا بكر رجل ضعيف القلب
ربما يخاف على نفسه في اداء الايات ولم يات بما هو حق الاداء او تغير لغير ذلك من الوجوه التي ذكرناها وليس على
المعلم انه استرجع بعدم لو وقف عليه المعنى انه كان يجري في بعض الايات كما فهم الناصب واما ثامنا فلان قوله
ادعى انه لم يصل بالناس الى تكلم بلسان الامامة فلا وجه للاستفهام الانكاري لما علم ان صلوة ابي بكر بالناس لم يكن

باخبار النبي صلعم وانما كان بامر عائشة وانه لما استشعر النبي صلعم تكلف للخروج الى الصلوة بنفسه ونحاه ابا بكر
عن المحراب وقد سبق ما يدل على هذا مما رواه شارح المواقف وذكره ابن ابي الحديد في قصيدة المشهورة
بقوله ولا في صلوة ام فيهما سوخر اه فتذكر واما روايات صحاحه فهي بمقام عندنا مثل في نفس الامر كما
اسمعنا الكلام فيه سابقا واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله لو رأى ولاية اتم من ولاية الصلوة مدخول لجامة
ايضا من ان الامامة الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بل لانها يجوز خلف قريش وغيرهم لعندهم
انه يجوز خلف كل بر وفاجر كما مر والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قوم الخصم وايضا قد صح عند الخصم
ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم عبد الرحمن بن عوف حين خلفه ومضى ليصلح بين قبيلتين من الانصار فما
وقد قام المغرب وقد قدم الناس عبد الرحمن بن عوف فلما اتى النبي صلعم خلفه وهذه على تقدير صحتها
ابلغ من تقديم ابي بكر ولم يدع احد الامامة لعبد الرحمن بن عوف وفاقا وايضا فانها معارضة بتامير علي ع
على المدينة ولم يعزله وهذا التاسيس لعلي الامامة من الصلوة انها جزئي في ضمن كل وايضا قد نقل الملم سابقا
الرواية المشتمله على رده من مسند احمد بن حنبل فدل على ان الرواية المخالفة المذكورة في كتب المتاخرين
عنه موضوع لان قصة البراءة من المتواترات فلا يجوز ان يكون خفيا على مثل احمد مع تقدمه على غيره
من المحدثين في الزمان والفضل ويكون في هذه عمره معتقدا لذلك وبالجملة لو كان الحديث الدال على عدم
الرد موجودا لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث الرد وليس فليس واما ثالثا فلان ما رواه عن ابن عباس
مروي من طرق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر مرارا الناصب الارذل الاحمق الجاهل بان
لا يقوم حجة على خصم فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه منع فاطمة ارثها فقالت له يا ابن
ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي واحتج عليها برواية تفرد بها عن جميع المسلمين مع قلة روايته
وقلة علمه وكونه الغريم لان الصدقة تحل عليه فقال لها ان النبي صلعم قال نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة والقران مخالف لذلك فان صريحه يقتضي دخول النبي صلعم فيه بقوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال الله وورث سليمان داود وقال عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي
وكانت امراتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب وناقض فعله ايضا هذه الرواية لان
امير المؤمنين عم والعباس اختلفا في بغلة رسول الله صلعم وسيفه وعمامته وحكم بها ميراثا لامير المؤمنين عم
ولو كانت صدقة لما حلت على علي عم وكان يجب على ابي بكر انتزاعها منه ولكان اهل البيت الذين حكى الله
تعالى عنهم بانه طهرهم تطهيرا مرتكبين ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات الرديه والاعتقادات الفاسدة
واخذ فدك من فاطمة عليها السلام وقد وهبها اباها رسول الله صلعم فلم يصدقها مع ان الله تعالى
طهرها وزكاها واستعان بها النبي في الدعاء على الكفار على ما حكى الله تعالى وامره بذلك فقال الله
قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فكيف يامره الله تعالى بالاستعانة وهي

سيد المرسلين بامرأة وهي كاذبة في دعواها غاصبة لمال غيرها نعوذ بالله من ذلك وجاءت بامير المؤمنين عم
وشهد لها فلم يقبل شهادته وقال انه يجر الى نفسه وهذا من قلة معرفته بالاحكام ومع ان الله تعالى قد نص في
اية المباهلة انه نفس رسول الله صلعم فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول الله صلعم بامر الله
تعالى في الدعاء يوم المباهلة ان يشهد بالباطل ويكذب ويغصب المسلمين اموالهم نعوذ بالله من هذه
المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلام فرد شهادتهما وقال هذان ابناك لا اقبل شهادتهما لانهما يجران
نفعا بشهادتهما وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعالى قد امر النبي صلعم بالاستعانة بدعائهما يوم المباهلة
فقال ابناءنا وابناءكم وحكم رسول الله صلعم بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور
والكذب وغصب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك ثم جاءت بام ايمن فقال امرأة لا اقبل قولها مع ان النبي صلعم
قال ام ايمن امرأة من اهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلمه وصاحبه حتى تلقى
اباها وتشكو اليه فلما حضرتها الوفاة اوصت ان تدفن ليلا ولا يدع احدا منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا ان النبي
صلعم قال يا فاطمة ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
لا بد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك ليتبين حقيقة الامر فنقول كانت فدك قرية من قرى خيبر لما فتح الله
تعالى خيبر على رسول الله صلعم جلا اهل فدك فصالحت فكانت مما افاء الله عليه من غير ان يحصل ولا ركاب فصارت
اقسام الفيء وكان رسول الله صلعم ينفق منها على عياله واهل بيته ثم يصرف ما يفضل عن نفقة عياله في السلاح
والكراع فلما توفي رسول الله صلعم وترك ازواجا واهل بيت ولم يكن يحل لازواج النبي صلعم التزوج بعده لانهن
كن امهات المؤمنين ولم يكن سعة في اموال الفيء حتى ينفق الخليفة على ازواجه من سائر جهات الفيء ويترك
فدك لفاطمة واولاده فعمل ابو بكر في فدك مثل عمل النبي صلعم فكان ينفق منها على ازواج النبي وفاطمة واولادها
وما كان يفضل عن نفقتهن يصرفها في السلاح والكراع في سبيل الله كما كان يفعل رسول الله صلعم فلما انتهى الخلافة
الى عمر بن الخطاب حصل في الفيء سعة وكثرت الغنائم واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد من ازواج النبي صلعم
عطاء من بيت المال ورد سهم بني النضير الى علي وعباس وجعلها فيهم يعملون بها كيف شاؤا وقد ذكر في صحيح
البخاري ان عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير ورفعا امرهما الى عمر بن الخطاب فذكر عمر ان امركم كان
هذا ثم ذكر انه تركها لهم يعملون بها كيف شاؤا وهذا ما كان من امر حقيقة فدك واما دعوى فاطمة رضي الله
عنها ارث فدك وانما سمع لها من رسول الله صلعم فلم يثبت في الصحاح والاصح فكل ما ذكر من المطاعن في
ابي بكر بحكمه في فدك فليس بطعن واما ما ذكر انه احتج برواية الحديث وعارض به النص فان النص الحديث
اذا صح بشرائطه فهو مخصص حكم الكتاب واما ما ذكر ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر الصحابة
فهذا كذب صراح فان عمر قال بمحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم الله هل سمعتم رسول الله
صلعم يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فقالوا جميعا اللهم نعم كما رواه البخاري في

صحيحه وروى ايضا في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج
عن ابي هريرة ان رسول الله لا تقسم ورثتي دينارا وما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث
فكيف يقول هذا الكاذب الفاجر ان ابا بكر تفرد برواية حديث عدم توريث رسول الله صلعم فان قيل
لا بد لكم من بيان حجة هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا حجة خبر الواحد والترجيح ما لا حاجة لنا اليه
هنا لان ابا بكر كان حاكما بما سمعه من رسول الله صلعم فلا اشتباه عنده في سنده وعلم اجمالا انه على ما حمل
عليه من المعنى لاستفادة الاحتمالات التي يمكن في تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة
في باب الارث واما ما ذكره من ان ابا بكر لا يسمع منه هذا الخبر لانه كان خصما لان الصدقة تحل عليه فما اجهله الفرق
بين الشهادة لا تسمع من الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك وهذا معلوم عند العامة ومجهول عنده
واما ما ذكر من النصوص على ان الانبياء يورثون كقوله تعالى وورث سليمان داود فالمراد منه ميراث العلم والنبوة
والحكمة واما دعاء زكريا فاتفق العلماء ان المراد منه النبوة والحبور والامام مستجيب دعاءه لان الاجماع على ان
يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرث منه واما ما ذكره انه نقض فعله في توريث علي في السيف
والعمامة فالجواب انه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح والصدقة في هذا الحديث لا يراد بها الزكوة المحرمة على اهل
البيت بل المراد انه من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الاعم وهي كل مال يرصد لمصالح المسلمين والخيرات
بهذا المعنى يشمل خمس الغنائم والفيء والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين والزكوة وقد يطلق ويراد به الزكوة المفروضة
والصدقة المسنونة الشرعية وهذان الاخيران كانتا محرمتين على اهل بيت رسول الله صلعم فاعطى ابو بكر سيف رسول
الله وعمامته عليا لانه كان من جملة مال لا وارث له من المسلمين ولو كان ميراثا لكان العباس وارثا ايضا لانه كان العم
واما قوله لكان اهل البيت الذين حكى الله عنهم بانه طهرهم مرتكبين ما لا يجوز فنقول اهل البيت الذين عليهم هذا التقدس
كان اسد عين الخصم والاسلام يفرض عليه ان يعامل الناس بالاحكام الشرعية ولو انه ملكا من الملائكة يدعي حقا لم يجب
عصمته وتيقن صدقه فليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب بل الواجب عليه ان يطلب
الحجة في قوله اما سمعت ان امير المؤمنين ادعى على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فاتى بالحسن بن علي
فما قبل شهادته وقال انه فرع فقال امير المؤمنين لست اهلا للقضاء الا تعلم ان هذه الدعوى لحق بيت المال
هنا لا يسمع شهادة الفرع والغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع قول المدعي
الا بالحجة وان تحقق عصمته من الكذب فلزوم الحجة حكم والا تنقض ولو صح فصرما اقتضى ذلك فابو بكر عمل بما كان
يجب عليه من طلب الحجة من المدعي وان اعتقد عصمته من الكذب واما ما ذكر ان الحسنين شهدا لها ولم يسمع ابو بكر
فانه صحيح نعما كان لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع كما فعل شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لانه مراعي لقواعد
الشرع والشرع حكم بطلب الحجة واتمامها على وجه يرتضيه الشرع فلا طعن واما عدم شهادة ام ايمن ان صح فلانه كان
ناقصا عن نصاب الشهادة مع علي وهو من باب شهادة رجل وامراة وكان لا بد من التكميل فلا طعن على الحاكم اذا

راعى ظاهر الشرع في الاحكام وابو بكر ليس اقل قدرا من شريح وقد عمل مع امير المؤمنين في ايام خلافته مثل هذا وهو كان
قاضيا لامير المؤمنين فكيف يتصور الطعن فاما غضب فاطمة فهو من العوارض البشرية والبشر لا يخلو من الغضب والغاضب
على الغريم يغضب لغرض دنيوي لنقص المغضوب عليه في اداء حق الله تعالى وهذا الغضب من باب العادة البشرية واما
ما ذكر من الحديث ان الله تعالى يغضب لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد هذا الغضب انتهى اقول اولا قال ياقوت
الحموي الشافعي في كتاب معجم البلدان فدك قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل ثلث افاءها الله على رسوله صلعم
في سنة سبع صلحا وذلك ان النبي صلعم لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد بهم الحصار راسلوا رسول
الله صلعم يسالونه ان ينزلهم على الجلاء وفعل وبلغ ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله صلعم ان يصالحهم على النصف من
ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهي مما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فكانت خالصة لرسول الله وفيها عين فوارة ونخيل كثيرة
وهي التي قالت فاطمة رضي الله عنها ان رسول الله صلعم نحلنيها فقال ابو بكر اريد بذلك شهودا ولها قصة ثم ادى اجتهاد عمر بن الخطاب
بعده لما ولي الخلافة وفتحت الفتوح واتسعت على المسلمين ان يردها الى ورثة رسول الله صلعم فكان علي بن ابي طالب والعباس
بن عبد المطلب يتنازعان فكان علي يقول ان النبي صلعم جعلها في حيوته لفاطمة وكان العباس يابى ذلك ويقول هي ملك لرسول
الله وانا وارثه فكانا يختصمان الى عمر فيابى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشانكما اما انا فقد سلمتها اليكما فاقتصدا فيها
يؤتى واحد منكما من قلة معرفة فلما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب الى عامله بالمدينة يامره برد فدك الى ولد فاطمة فكانت في ايديهم
ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك قبضها فلم تزل في ايدي بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها
الى الحسن بن الحسين بن علي بن ابي طالب فكان هو القيم عليها يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي المنصور وخرج عليه
بنو الحسن قبضها عنهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة اعادها عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده الى ايام المامون
فجاءه رسول بني علي فطالب بها فامر ان يسجل لهم بها فكتب السجل وقرئ على المامون فقام دعبل وانشد اصبح وجه الزمان
قد ضحكا برد مامون هاشم فدكا وفي فدك اختلاف كثير في امرها بعد النبي صلعم من رواة خبرها بحسب الاهواء وشدة المراء
انتهى كلام المعجم والغرض من نقل كلامه بيان ان فدك الذي ادعاها فاطمة عليها السلام ولذا فان الناصب لم يعرف الشارع فكتب
الا في اصل نسخة بخط المشوم ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب الخط على لفظ فدك وكتب بدله سهم بني النضير واما ما ذكره
هو وصاحب المعجم من ان عمر رد فدكا الى علي وعباس فهو كاذب مناقض لما ذكره صاحب المعجم في ترجمة صفوا اليمن من حديث
معمر عن الزهري عن مالك بن اوس بن الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر قال لعلي وعباس وجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك
ويطلب هذا ميراث امراته من ابيها فان هذا لا يدل على سوء ادبه بالنسبة رسول الله صلعم وبالنسبة الى علي وعباس عليهما السلام
على شدته في ذلك واشتهاره عن رد فدك اليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر فيما اتى به من تلك العبارة
المشتملة على سوء الادب بالنسبة الى رسول الله حتى رد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من جنايات عمر وشنع
عليه ايضا حاول اصلاح ما افسده الدهر وحذف تلك العبارات الدالة على سوء الادب برفعها للمنا عن
عمر كما ارتكب مثل ذلك في كثير من الاحاديث ولهذا صار كتابه معتبرا بينهم كما ذكرناه سابقا ولنعم ما قال صاحب المعجم في امر فدك

اختلاف كثير من رواة خبرها بحسب الاهوا وشدة المراء وايضا يناقض ذلك ما رواه الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كانت بعده كذلك حياة ابي بكر ثم عمر ثم اقتطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز قد رد فدكا الى بني
هاشم وروى ايضا انه ردها الى اولاد فاطمة عليها السلام انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان رسول الله كان ينفق
على ازواجه وسائر عياله ومصالح المسلمين من فدك كذب صريح بل كان ذلك من غيرها مما اصطفاه الله لنبيه ولو كان كذلك
لكذب الازواج فاطمة ع في تلك الدعوى وقلن لها انه كان ينفق منها علينا وعليك الحسنين وفاطمة فكيف تدعي ولا اختصاص
الهبة والنحلة وليس نعلم ان فاطمة ع كانت صادقة في دعواها وصح ما روى من ان فدكا كانت بيد وكيل فاطمة ع وان
ابا بكر اخذها من يده وثالثا ان قوله واما دعوى فاطمة ع ارث فدك وانها نحلة لها من رسول الله صلعم فلم يثبت
في الصحاح مردود بان دعواها للارث مذكور في اخبار غزوة خيبر من كتاب البخاري حيث روى باسناده الى عائشة
انها قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله صلعم قال لا نورث ما تركناه صدقة والذي يدل اجمالا
على ثبوت دعوى فاطمة وبطلان انكار الناصب لذلك انه لم يكن هناك شيء سوى فدك بيد اهل البيت ع حتى يحتاج ابو بكر
في اخذه وبخصمه منهم الى ذكره تلك الحديث فافهم واما دعوى النحلة فقد مر نقلا عن كتاب المعجم وقد روى من عدة طرق
من طرق غيره ايضا والظاهر انها ادعت النحلة اولا ثم لما رأى انهم على قضية الشرع في شأنها وطلبوا منها البينة على ان
ما في يدها نحلة ابيها قالت لهم ان لم تقبلوا النحلة فالارث ثابت فدفعوا ذلك بالخبر موضوع من قولهم نحن معاشر الانبياء
لا نورث ورابعا ان ما ذكره من ان الحديث اذا صح بشرائطه خصص حكم الكتاب ممنوع في غير الحديث المتواتر والشهرة كما
وافق فيه ابو حنيفة واما الخبر الواحد فمراده اذا كان مخالفا لكتاب الله تعالى يكون مردودا لقوله صلعم اذا روي عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا الحديث مثل هذا الخبر الواحد الذي
تفرد به ابو بكر دون السنة المتواترة والاحاد المشهورة ولعل من جوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد في غير على فعل ابي بكر وقد
عرفت ما فيه على انه يجوز ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر بروايته من قبيل الغرانيق العلى الذي جوز اهل السنة القاء
الشيطان له على لسان النبي صلعم وكيف يستبعد ذلك مع ما روى سابقا عن ابي بكر من انه قال ان لي شيطانا يعتريني الخ
وخامسا ان ما رواه عن عمر من انه ذكر حديث نفي الارث بمحضر جمع من الصحابة فصدقوه وما نقله من حديث ابي هريرة
مردود بانهما مكذوبان لا يقومان حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر
والدليل على ذلك ان المصنف الشامل يجزم بانه لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا لم يسمعه غير ابي بكر حتى نساء النبي صلعم
والمحل ذلك كيف يبين رسول الله صلعم هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته ولا يعلمهم به ذلك حتى يقعوا في الدعوى الباطل
والتماس الحرام مع انهم كانوا مامورين خصوصا بانذار عشيرته الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول حديث شهر بن حوشب
عن الترمذي وابي داود ان النبي صلعم ان الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في
الوصية فتجب لهما النار فاي ضرر اعظم من ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم كتم ذلك وصيره عن ورثته واورثهم احتياط الافادة
له وحاشاه من ذلك اذ هو رحيم رؤوف بالاباعد فضلا عن الاقارب ان قلت كيف يعتبر الحديث اعلا فلا بد ان يكون الخبر الذي ذكره

النبي صلى الله عليه وسلم لابي بكر من كبار الصحابة قلت الكفاية ممنوعة لان ابا بكر انما غلب على فاطمة ع بذلك الخبر من حيث انه
صار خليفة وقاضيا وادعى ان تحمله قد حصل بذلك حق الخبر المذكور وعلم القاضي كاف في اجراء الحكم ومن البين انه
لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان ذلك الخبر الواحد حجة اصلا في اثبات كون تركة النبي صلعم صدقة
اما عند الخليفة على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردودة فضلا عن روايته في مقام الشهادة واما
عند المحتج له اعني فاطمة ع فلما ظهر من انها قد انكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر في حكمه بما ذكره ولا مجال الآن
يقال النبي صلعم لما عين ابا بكر للخلافة لم يحتج الى اظهار ذلك لغيره لان هذا خلاف ما عليه جمهور اهل السنة من عدم
النص والتعيين لاحد وقد اعترف به الناصب فيما مر فتذكر وعليك ان ما ذكر في حديث ابي هريرة من قوله لا يقتسم ورثتي
دينارا الخ لا يدل على عدم الميراث غاية ان يكون وصيته بعدم الاقتسام وصرف … تبرعا و…
هذا قوله ورثتي فافهم ولو سلم دلالته على عدم الميراث فلا بد ان يحمل على الهبة والنحلة التي ادعاها فاطمة ع وعلى هذا التقدير
كان فدك خارجا بيد فاطمة ع يوم وفات النبي صلعم خرج عن مدلول قوله ما تركت الخ في هذا الحديث كما خرج عن مدلول
الخبر الذي رواه ابو بكر بقوله ما تركناه صدقة لا يصدق على ما انتقل من مال النبي صلعم بالهبة والنحلة في ايام حياته
الى ملك الغير انه ما تركه النبي صلعم وذلك ظاهر جدا وسادسا ان ما ذكره من السؤال بقوله فان قيل لا بد لكم من بيان
حجة هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الاية فمن … لا يسأل عنه الشيعة فهم … تفرد الراوي
المتهم في روايته كما مر وحينئذ لا يصير ما ذكره من الجواب جوابا واما السؤال عن ترجيح الخبر فغير معقول وانما المعقول
المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الاية بالخبر وقد عرفت ما فيه ايضا واما ما ذكره من ان ابا بكر علم ايضا
دلالته على ما حمله عليه من المعنى الخ فمردود بانه كيف يدعي علم ابي بكر بدلالة ذلك على ما اشتهر من جهله وعدم …
مدلولات الكتاب كالكلالة والاب وغيرهما سيما وقد احتمل فيما نحن فيه ان يكون قوله صدقة تمييزا ويكون معنى الحديث
ان ما تركناه على وجه الصدقة لا يورث احد وقد وهم الراوي وهو ابو بكر في ذلك لاحتمال ان النبي صلعم قد وقف
على لفظ الصدقة فظنه ابو بكر مرفوعا على الرفع بالخبرية لا على النصب بكونه تمييزا انما هو من شأن اهل الاستبصار الكمل
قائم بكنه العثار ولعل الناصب اراد بقرينة الحال الذي علم بها ابو بكر انتفاء الاحتمالات الاخر ذلك الحديث قرينة
حال ابي بكر وعمر في ارادتهما الظلم على اهل البيت ع وهذا مسلم لا شك فيه وسابعا ان ما ذكره من ان
الشهادة لا تسمع من الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم بل الاهتمام بشأن الرواية ينبغي ان يكون
اكثر لما ذكره صاحب النقود وغيره من ان الرواية تتضمن شرع عام لكونها متعلقة بالدين سيما العامة محل
الاهتمام على ان غرض المعترض احتمال ارادة ابي بكر في روايته ذلك جر نفع … بسببه بالكذب فيها فلا يقبل
ولم يقل احد بان التهمة لا توجب رد الرواية وهذا معلوم عند اولي التحصيل وقد خفي عليه واما كون ما ذكره
الناصب معلوما عند العامة فلا استبعاد فيه لانه من موضوعات رؤساء العامة فلا يبعد في كونه معلوما
للعامة دون الخاصة فافهم وثامنا ان ما ذكر من الميراث في قوله تعالى وورث سليمان داود الامر العلم

والنبوة مردود بان الميراث حقيقة في ارث المال لغة وشرعا فاطلاقه على غيره مجاز لا يصار اليه الا بالقرينة وليس فليس
وايضا لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يكن على وجه الارض الا الانبياء والعلماء اذ الميراث لا يجوز ان يكون لواحد
من الورثة دون الاخر ولما كان نبينا هو ادم عم فلو ورث نبوته وعلمه لوجب ان يكون جميع ولد ادم انبياء وعلماء
وكذلك اولاد اولاده الى يوم القيمة ويلزم ايضا قائل هذا ان الحكم بان ورثة محمد صلعم قد ورثوا نبوته فهم انبياء
فلا يجوز تقديم ابي بكر عليهم وان صح خلافته كما ذكره في انكار تقديم المهدي على عيسى عليهما السلام والعجب من
الناصبة انهم لا يثبتون على طريقة واحدة لانهم اذا قال لهم الامامية ينبغي ان يكون الخلافة لعلي عم لئلا يخرج سلطان
محمد صلعم من داره وقعر بيته قالوا هذه سنة هرقلية فلا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وههنا يتشبثون بذيل هم
الهرقلي ويقولون ان النبي يورثه ابنه النبي ويرث منه النبوة وثانيها ان ما ذكر من اتفاق العلماء على ان المراد
من دعاء زكريا النبوة والحبورة والا لم يستجب دعاؤه ولان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا الخ مردود بما في تفسير النيشابوري
وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن والضحاك ان المراد به وراثة المال فكيف يتحقق دعوى الاتفاق وكذا دعوى
الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا مردود بما في الكشاف وتفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من التصريح بخلافه و
ايضا لو تم ما استدل به قوله ولو كان المراد وراثة المال لما استجاب دعاءه لدل على عدم استجابة دعاءه مطلقا لان
يحيى لما قتل قبل زكريا فلم يصل اليه ميراث نبوة زكريا ايضا والحاصل ان الميراث كما يقتضي البعدية في حيازة
المال فكذلك يقتضي البعدية عن المورث في حيازته والحل ان استجابة الدعاء انما يلزم لو مات يحيى قبل
زكريا باجله المسمى واما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك اذ لو لم يقتل لبقي وورث من زكريا كما هو الحق في مسئلة
الاجال ويمكن ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرائط النبوة خصوصا في كل شيء حتى يقدح ذلك في نبوة
زكريا عم ولهذا ما اجابه سبحانه ونعم الا بقوله يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا الاية
فافهم على انه لا مجال لحمل الاية على ارث النبوة لان الموالي في قول زكريا اني خفت الموالي من ورائي هم الذين
يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالاجماع ولان الموالي الذين خاف منهم ما كانوا صالحين للنبوة لانهم
كانوا اشرارا فلم يجعلهم الله انبياء فالمراد بقوله خفت الموالي الخ خفت تضييع الموالي ما اعطيتني اياه في معصية الله
عز وجل ولانهم لو كانوا قابلين لها لما كان معنى للخوف من وصول ارث النبوة اليهم وطلب غيرهم لان نبي الله عالم بان
الله تعالى لم يعط النبوة الا لمن يكون اهلا لها وعلى ان ما اجاب به عن منافاة فعل ابي بكر في توريث علي عم في
السيف والعمامة بانه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح الخ مدخول بان المروي ان عليا والعباس اختلفا
في تلك الاشياء من حيث الميراث وحكم بها ابو بكر لعلي عم من حيث الميراث اما لان ابن العم اذا كان اباه عم النسب
من الاب والام اولى من المتقرب اليه بسبب واحد واما لعدم توريث العم مع البنت كما هو مذهب اهل البيت
عم ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن كتاب المعجم وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي
وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في

الفيء وسهم رسول الله صلعم وفيه قول عمر للعباس وعلي جئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاءني هذا يطلب
ميراث امراته وفيه من طريق [illegible] ثم قال ابو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نورث ما تركنا صدقة
فرايتماني كاذبا غادرا خائنا انتهى وبما ذكرنا اتضح ايضا فساد قول الناصب ولو كان ميراثا لكان للعباس من ميراثه
لانه كان عمه ولو كان تلك الاشياء من بيت المال لكان على ابي بكر ان ياخذها منهم في اول الخلافة وحين تخلف علي عم
من بيعته وقبل منازعة علي وعباس فيها ولما كان النزاع بين علي وعباس فيها تبين في زمان خلافة عمر لا ابي بكر وفي زمان
خلافة عمر كما يظهر من جامع الاصول وجه منه وجه وايضا لو كان من البيت وكان قطعها لعلي من باب المصالح فاما كان
السيف لم يكن صالحا للعباس لكونه شيخا يومئذ فلعله كان العمامة صالحة له وكان العدل لو يطلب خاطرهما تقتضي فصل النزاع
بينهما منازعتهما بينهما على الوجه الذي اشرنا اليه واذ لم يقع ذلك علم ان حيازتهما كان على وجه الميراث والحاوي
قوله ليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب الخ ماخوذ من صحيفة اخذها من كلام صاحب
المواقف والشارح الجديد للتجريد حيث قال ليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان توهم عصمة المدعي والشاهد
الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد انتهى وفساد الماخوذ عنه ايضا ظاهر لانه قد فرض العصمة فحصل العلم القطعي
للحاكم بان المدعي صادق وايضا قال ان للحاكم ان يحكم بما علمه فكان يلزم الحكم مع ان المال يثبت بشاهد ويمين وكان
الا في تصرف فاطمة عم بلا منازع فيكون اخراج وكيلها عنه ومنعها منه وطلب الشهود باطلا وايضا المدعي انما افتقر الى
الشهود لارتفاع العصمة عنه وجواز ادعائه بالباطل فاستظهر بالشهود على قوله لانه لا يطلع الناس في امور [illegible]
الحقوق الواجبة عليهم واذا كانت العصمة مغنية عن الشهادة وجب القطع على قول فاطمة عم وعلى ظالميها [illegible] وطالب
البينة عليها وشهد على صحته ما ذكرناه ان النبي صلعم استشهد على قوله في سعته لناقة الاعرابي فشهد خزيمة بن ثابت فقال
النبي صلعم من اين علمت يا خزيمة ان هذه الناقة لي اشهدت ابتياعي لها فقال لا ولكني علمت انها لك من حيث علمت صدقك
وعصمتك فاجاز النبي شهادته شهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل الصدق ويغني عن الشهادة لما صوب النبي
صلعم شهادة خزيمة على ما لم يره ولم يحضره باستدلاله عليه بدليل صدقه وعصمته ومثل هذا قال مالك بن انس على ما نقل
عنه ابن حزم من ان امراة اهلكت الوديعة او ادعى من اودعه عنده ردها الى المودع فلا يمين عليه اذا كان معتمدا
وجب قبول قول فاطمة عم بلا دليل لصدقها واستغنت عن شهودها ثبت ان الذي منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة
قولها قد جار حكمه وظلم في فعله واذى الله تعالى ورسوله صلعم بايذاء فاطمة عم وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا وبالجملة اطلاق الشهادة وجميع ما [illegible] فعل النبي صلعم من بعد العلم
عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلائل عصمة فاطمة عم ما اتفقوا على نقله الا انه من قوله صلعم من اذى فاطمة فقد اذاني
ومن اذاني فقد اذى الله تعالى فلولا ان فاطمة عم كانت معصومة من الخطاء مبراة من الزلل لجاز منها وقوع ما يجب
اذاها به بالادب والعقوبة ولو وجب ذلك لوجب اذاها الجاز اذى رسول الله والاذى لله تعالى فلما بطل ذلك
دل على انها عم كانت معصومة حسب ما ذكرنا ومن تحشي المصنفات صاحب المواقف في هذا المقام انه بعد ما منع عصمة

فاطمة عم بحمل قوله صلعم بضعة مني على المجاز قال وايضا عصمة النبي صلعم قد تقدم ما فيه انتهى فلينظر العاقل الذي من
الى هذا الرجل المتعصب انه يقدح في عصمة النبي صلعم وبضعته لئلا يلزم قدح في ابي بكر وابي عصبة وظلم اريد من
هذا قاتلهم الله انى يؤفكون واما الثاني عشر فلان ما نقله من موافقة منع اليهودي عند شريح فموافقته المخفى
لهدم حجة الشيعة فلا يكون مسموعا وكفى في بطلان حكم شريح قول علي عم لست اهلا للقضاء الخ واما قوله الفرض
ان الامام والقاضي يجب عليهما رعاية ظاهر الشرع الخ فمدفوع بانه انما يجب رعايتهما للظاهر اذا لم يحصل العلم لهما
بالباطن يقينا العلم الضروري الحاصل بصدق المعصوم كما مر وبهذا يعلم ان ابا بكر لم يعدل في قصة فدك بما كان عليه
واما الثالث عشر فلان قوله ولم يسمع ابو بكر شهادة الحسنين لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع مردود بانه
كيف خفي على امير المؤمنين باب مدينة العلم ان شهادتهما غير مقبولة للصغر ولو كان عالما كيف اقامهما شاهدين
على ان عدم سماع شهادة الفرع انما ذهب مسيد العلى ابي بكر فلا حجة فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان
شهادة ام ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدخول بان الحكم بالشاهد واليمين قد دل عليه الخبر الذي صح
لمشي الاثر كما ترهم اما اولا فلان الاثر دلت على جواز الحكم بالشاهد والمرئيين وان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل
على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه فرفعه ليس بنسخ بخبر الواحد واما ثانيا فلان
قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان الخ يقتضي استشهاد رجلين او رجل
وامرأتان والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست بنسخ ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه
الاية يلزمه ان يكون الوضوء نسخا لقوله ثم لم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا ان الحكم بنقص شهادة الرجل والمرأة
عن نصاب الشهادة شيء توهمه من مفهوم الاية او اختلقوه تقيدا باهل الحق في المسألة مع ان اكثر الجمهور يقولون ايضا
من تكميل اليمين كما هو المشهور في كتبهم وبالجملة لا كلام في ان هذه المسألة كمسألة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافية
الى قوله الخلاف فيها مرجوح جدا حتى قال شارح الينابيع ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب خلفاء فلا يكون
وجه لو وقع ترجيح رأي ابي بكر على الطرف الذي اوجب تضييع حق اهل البيت عليهم السلام واخذ ما لهم
وعقارهم الا قصد اضرارهم والاهتمام في تفرقهم وافتقارهم واما قول الناصب وابو بكر ليس اقل قدرا من شريح
الخ ففيه ان على تقدير مساواة ابي بكر مع شريح يتوجه عليه من الطعن ما طعن امير المؤمنين عم على شريح بقوله
لست اهلا للقضاء الخ ومن لا يكون اهلا للقضاء لا يكون اهلا للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان
غضب فاطمة كان من عوارض البشرية الخ يدل على اعتقاده ان غضب الباطل مستثنى من قوله صلعم ان الله
يغضب بغضب فاطمة وفيه ان الله تعالى وكذا رسوله يجب ان يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا غضب بغير الحق وان
هذا الحديث وحديث يؤذيني ما آذاها اوردها العلماء في باب مناقبها فوجب اختصاصها بمنقبة
ليست لغيرها بسبب اطلاق النبي صلعم في الحديثين وارادة كل من ارباب التقييد العموم كما تقرر في الاصول فدل على
انها عم لا يصدر عنها غضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتها عم وطعن من غضب عليها وبعد الشفاء والتي يقول

ابن ذهب شرع الاحسان والتكرم ولم يعامل ابو بكر مع فاطمة عم في فدك ما عامل النبي صلعم مع زينب بنت رسول
الله صلعم عن المسلمين في ايام حمدتم ان ترد اليها المال العظيم الذي بعثته لفداء زوجها ابي العاص حين اسر
يوم بدر كما فصل ابن ابي الحديد الكلام في ذلك في شرح نهج البلاغة وبالجملة لو استرضى ابو بكر المسلمين عن فدك
واستوهب منهم كما استوهب رسول الله صلعم المسلمين عن فداء ابي العاص هذه بنت نبيكم صلعم تطلب هذه
النخلات افتطيبون عنها نفسا لكانوا عفوها ذلك وحيث لم يتأس بالنبي صلعم في شرع الاحسان والتكرم فلا بد
من ان تحقق ان الله للحق يعني البعد عن مرتبة الابرار ان قلت يتوجه على ما ذكره ابن ابي الحديد انا نمنع امكان استيهاب
ابي بكر فدكا من المسلمين على قياس ما امكن للنبي صلعم استيهاب ما بعثته زينب لاجل فداء ابي العاص لان المال الذي بعثته
كان مشتركا بين جمع محصورين من المسلمين وهم غزاة يوم بدر فامكن الاستيهاب منهم بخلاف فدك فانه كان صدقة مشتركة
بين سائر المسلمين الغير المحصورين قلت لو سلم كثرة المسلمين الموجودين في صدر خلافة ابي بكر وقبل فتح البلاد وبسط الاسلام
كثرة لا تدخل تحت ضبط ابي بكر فنقول من البين ان تلك الصدقة لم تكن صدقة واجبة محرمة على اهل البيت عليهم السلام
انما كانت الصدقة المستحبة المباحة عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض
كما روي من سيرة الثلاثة سيما عثمان من انه اعطى حكم بن العاص طريد رسول الله ثلث مال افريقية وقيل الثلثين فلو تأسى
ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الانام وخص فدكا بفاطمة عم ولما جرى ابناؤها المتعصب للطعن والملام الى يوم
القيام والدليل على ان تلك الصدقة من جملة تركة النبي صلعم السيف والدرع والعمامة والبغلة فلما كانت تركة
النبي صلعم السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة النبي صلعم صدقة واجبة لكان كل ذلك واخلاق التركة صدقة
من الصدقة الواجبة حراما على امير المؤمنين فكيف جاز لهم تركه لكم عنده وكيف استحل امير المؤمنين عم التصرف في ذلك مع
علمه بانه ما حرمه الله عليه وايضا يدل عليه ما رواه جماعة منهم ابن حجر المتأخر في صواعقه من ان العباس رفع عليا
الى ابي بكر في مطالبة الميراث عن رسول الله صلعم من الدرع والبغلة والسيف والعمامة وزعم انه رسول الله صلعم وانه
اولى بتركة الرسول صلعم من ابن العم فحكم ابو بكر بها لعلي عم وكذا يدل عليه ما رواه جلال الدين ثم اقطعها مروان
وان عمر بن العزيز رد فدكا الى بني هاشم انتهى فان خبر ان جعل ابي بكر وعمر فدكا صدقة لا تقسم دون سائر المسلمين
كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو ارادا اعطاءها لفاطمة عم لما نازعهما احد من المسلمين ولما زجرهما حرج في الدنيا والدين
لكن حليتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ان ههنا حكاية تناسب لهذا
المقام فلا بأس علينا لو طولنا بذكرها الكلام وهي ان يحيى بن خالد البرمكي سأل عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام
ابي عبد الله جعفر الصادق عم بحضرة هرون الرشيد فقال اخبرني يا هشام هل يكون الحق في جهتين مختلفين قال
هشام الظاهر لا قال فاخبرني عن نفسين اختصما في حكم في الدين وتنازعا واختلفا هل يخلو من ان يكونا محقين او مبطلين
وان يكون احدهما محقا والآخر مبطلا فقال هشام لا يخلو من ذلك قال له يحيى بن خالد فاخبرني عن علي والعباس لما
اختصما الى ابي بكر في الميراث ايهما كان المحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت

فاذا انتهى ان قلت ان عليا لم كان مبطلا فقد كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس رحمه الله كان مبطلا امرني الرشيد
عنقي وورثت علي مسئلة لم اكن سالت عنها قبل ذلك الوقت ولا اعددت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله وهو
يقول يا هشام لن تزال مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك فعلمت اني لا اخذل وعن لي الجواب في الحال فقلت لهم لم يكن
لاحدهما خطأ حقيقة وكانا جميعا محقين وهذا النظير قد نطق به القرآن في قصة داود حيث يقول الله عز وجل وهل
اتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فاي الملكين كان مخطئا وايهما كان مصيبا ام
تقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى لست اقول ان الملكين اخطا بل اقول انهما اصابا
وذلك انهما لم يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا ذلك لينبها داود على الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه
قال فقلت له كذلك علي عم والعباس رح لم يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وانما اظهرا الاختلاف والخصومة لينبها على
ابي بكر على غلطه ويوقفاه على خطائه ويدلاه على ظلمه لهما في الميراث ولم يكونا في ريب من امرهما وانما كان ذلك منهما على حد
ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه طلب هو وعمر بن الخطاب
احراق بيت امير المؤمنين وفيه امير المؤمنين وفاطمة وابناها وجماعة من بني هاشم لاجل ترك مبايعة ابي بكر ذكر الطبري
في تاريخه قال اتى عمر بن الخطاب منزل علي عم فقال والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي
في عصابة فيهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها عليكم ونقل ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم
كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا فقال عمر لفاطمة اخرجي
من في البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي صلعم فقالت
فاطمة تحرق على ولدي قال اي والله او ليخرجن وليبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة فاما علي والعباس
فقعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا فقاتلهما فاقبل بقبس من نار على ان يضرم عليهما النار فلقيته فاطمة فقالت
يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه روى مصنف كتاب المحاسن وانفاس الجواهر فلينظر العاقل من نفسه
هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ان كان هذا النقل صحيحا عن المنهم وانهم قصدوا بيت النبي لاحراق اولاده على شيء لا يجوز
فيه مثل الانتقام ولا يحل نسبة هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي صلعم لهم ولو كانت ذات يوم يخطب فجر الحسن
وهو طفل صغير فنزل من منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعده المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين عم يوما
في حجره وهو صغير فرعقوا به فقال عم لا تزرموا على ولدي بوله مع ان جماعة خزي لم يبايعوا فلا من قتلهم وباي
اعتبار وجب الانقياد الى هذه البيعة والنص غير ثابت عليها ولا العقل فهذا بعض ما نقله السنة من الطعن في ابي
بكر والذنب فيه على الرواة من السنة الذي قال الناصب خفضه الله اول من اخترع هذا افتراء الروافض هذا الخبر
وهو احراق عمر بيت فاطمة وما ذكر ان الطبري ذكره في التاريخ فالطبري من الروافض مشهور بالتشيع حتى ان علماء بغداد
هجروه لغلوه في الرفض والتعصب وهجروا كتبه ورواياته واخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا شك انه رافضي متعصب يريد
ابداء القدح والطعن على الاصحاب لان العاقل المؤمن الخبير باخبار السلف ظاهر عليه ان هذا الخبر كذب صراح وافتراء

بين لا يكون اقبح منه ولا ابعد من احوال السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت
ازواج النبي ومتصلا بالمسجد وقبر النبي فلو كان عمر يحرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا
الاعتقاد الفاسد لان بيوتهم كانت متلاصقة معمولة من الكتين والسعف اليابس فاذا اخذ الحريق في بيت
كان يحترق جميع البيوت والمسجد والقبر الكريم كان عمر يقدم على احراق جميع هذا ولا يخاف لومة لائم واعتراض
معترض من ناس هذا العلم امر من المفتريات الصريحة الثاني ان بيوت بني هاشم واشراف بني عبد مناف وصناديد
قريش كانوا مع علي وهم كانوا في البيت وعندهم السيوف اليمانية واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت
اتراهم طرحوا الغيرة وتركوا الحمية راسا ولم يخرجوا بالسيوف المسلة فيقتلوا من قصد احراقهم بالنار الثالث ان الشرع اوجب دفع الصائل
على النفس واجب وترك الدفع اثم واي صولة النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على
علي ان يدفعه ولا قدح في عصمته الرابع لو صح هذا لدل على كمال العجز على حاشاه من ذلك فان غاية عجز الرجل ان يحرق
هو واهل بيته وامرأته في داره وهو لا يقدر على الدفع ومثل هذا العجز يقدح في صحة الامامة الخامس [illegible]
واكابر الصحابة كانوا ساكتين منقادين مجيبين لرسول الله صلعم اتراهم سكتوا ولا تكلموا ابا بكر في هذا وان احراق اهل
بيت النبي صلعم لا يجوز ولا يحسن السادس لو كان هذا العزم واقعا لكان اقبح واشنع من قتل عثمان وقتل الحسين لكان
ينبغي ان يكون منقولا في جميع الاخبار لتوفر العزائم والرغبات على نقل امثال هذا وما رأينا احدا روى هذا الا الروافض
ينسبونه الى الطبري ونحن ما رأينا هذا في تاريخه وان كان في تاريخه فلا اعتداد به لانه من الوقائع العظيمة المشهورة وفي مثل
هذه لا يكتفى برواية واحد لم يوافقه احد من اهل الحديث ويحكم بان هذا شاذ لان الوقائع العظيمة يتوفر التعاطي على نقلها
وحكايتها فاذا انفرد بنقل هذه الواقعة احد من الناس وجماعة من المجاهيل المتعصبين فهو غير مقبول عند اهل الحديث السابع ان
ما في هذا رواية الصحاح فان ارباب الصحاح ذكروا في بيعة علي لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفاة فاطمة ثم
ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويدخلون في المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت
فاطمة وبعث امير المؤمنين علي الى ابي بكر فقال ائتني وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي لابي بكر
انك استاثرت بهذا الامر وما كنا نمنعك من هذا الامر ولا نحن نراك غير اهل لهذا وكان ينبغي ان تؤخره الى حضورنا
قال ابو بكر يا ابا الحسن كان الانصار يدعون هذا الامر لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم وكان يخاف منهم
الفتنة فسارعت الى اطفاء الفتنة واخذت بيعة الانصار وما كان ذلك في هذا الامر رغبة اخطب الناس واقبل بيعتهم
وابايعك والناس فقال امير المؤمنين عم الموعد بيني وبينك بعد صلوة الظهر فلما صلى الظهر قام ابو بكر على المنبر فقال اني قبلت
عذركم فلست بخيركم وعلي فيكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيئا في انه استاثر هذا الامر وما لم يتوقف بحضورنا
وهو اهل للخلافة ثم قال ابسط يدك لابايعك فبايعه في محضر الناس من بني هاشم وتم الامر هذا رواية الصحاح في بيعة علي
لابي بكر وهذا كان حال الصحابة وهم لم يكونوا طالبين الملك ولا في الحكومة راغبين وكانوا اميرهم كفقيرهم فان ابا بكر
لم يتعب نفسه اياما بالاكل اموال الناس ويتنعم باللذائذ فان اصحاب الصحاح من الرواية اتفقوا على انه لما ولي الخلافة

اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها للتجارة فاصحاب رسول الله صلعم وقالوا يا خليفة رسول الله اتبع الناس
فوصي وتعمل في السوق فقال الآن لي عيالا ولو لم احترف في السوق لضاعوا اوا ني مشغول لكم في اوقات الصلوة واقيم ما
للخلافة واعمل في السوق لقوت عيالي فجلس امير المؤمنين علي واكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعباس وعثمان في
المسجد فقالوا نعين شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين ليبيت له ولعياله ويترك عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له
كل سنة الفي درهم فاخذ في السنتين من ايام خلافته اربعة الاف درهم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة
بيعوا ما في تحت يدي وادوا ما اخذت من بيت المال الى عمر ليصرفه في مصالح المسلمين فاني لا اريد ان اخذ بهذا الثقل
فلما ادى ما اخذه من بيت المال بعث الى عمر (?) وحلبا وانزل العقبة كانت عنده فلما راها عمر بكى وقال اتعبت من
بعده واوصى ابو بكر ان يكفن في اثوابه التي عليه في ايام حيوته وقال ان الحي بالجديد احق هكذا كان سيرته
في الخلافة ثم ان ابن المطهر الاعرابي اخذ يكتب مطاعن فلعن من مجنون طاعن هذا لما ذكره من مطاعن الصديق
وشيخ المهاجرين والحمد لله الذي وفقنا لابطال كل طعنه على وجه يرتضيه المؤمن الموافق ويقبله المخالف المنافق
نظهر حجته وشهود برهانه ثم بعد هذا يذكر مطاعن الفاروق ونحن نجيب على ما وعدنا قبل هذا نذكر اولا شيئا من فضائل امير المؤمنين
حسبما ثبت في الصحاح فنقول وبالله التوفيق امير المؤمنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لؤي وفيه يتصل برسول الله
صلعم في كعب بن لؤي وهو كان من قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها وامه كانت مخزومية اخت وليد بن المغيرة وكان
عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القول وكان رياسة شبان قريش والاستيلاء والقوة انتهت الى عمر وابي جهل وابي الحكم
بن هشام ولما بعث رسول الله واستولى الكفار على المسلمين وضعف امر الاسلام واختفى رسول الله صلعم في بيت الارقم مخافة
سطوة الكفار ولم يقدر احد ان يظهر الاسلام دعى رسول الله صلعم اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فرفع
الدعاء فاسلم عمر صبيحة ليلة دعا فيها رسول الله صلعم وهو كمل الاربعين لان باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين وقال
لرسول الله يا رسول الله اللات والعزى يعبدان علانية ويعبد الله تعالى سرا فخرج هو والنبي صلعم وسائر الاصحاب يتقدمهم
حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم وطافوا وخرجوا الى بيتهم وقال رسول الله صلعم ما زلنا اعزة منذ اسلم عمر ثم كان وزيرا
لرسول الله صلعم طول حياته لا يصدر من امر الا برأيه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسانه كما روي في الصحاح عن ابن عمر انه
قال رسول الله صلعم ان الله تعالى وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلعم لو كان
بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب وكان مهيبا تخافه المنافقون والكفار وارباب الفساد وروي في الصحاح عن سعد بن ابي وقاص
قال استاذن عمر بن الخطاب على رسول الله صلعم وعنده نسوة من قريش يكلمنه عالية اصواتهن فلما استاذن عمر قمن فبادرن
الحجاب فدخل عمر ورسول الله صلعم يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله مم تضحك فقال النبي صلعم عجبت من هؤلاء
اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب قال عمر يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله صلعم يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان سالكا
فجا قط الا سلك فجا غير فجك وهذا حديث نقله جمهور ارباب الصحاح ولا شك في صحته لاحد وهذا حجة على الروافض

حيث يقولون ان بيعة ابي بكر كان باختيار عمر بن الخطاب فانه لو صح ما ذكروا وانه كان باختياره فهو حق لا شك بدليل هذا
الحديث لانه سالك فجا يسلك الشيطان فجا غيره وكل فج يكون مقابلا ومناقضا لفج الشيطان فهو فج الحق لا شك وهذا من
الاتفاقيات العجيبة التي لم يكن لهم جواب عن هذه البتة وفضائل عمر لا تعد ولا تحصى وقد كان راسخا في العلم متصلبا في
الدين من الاشداء على الكفار كما هو مشهور معلوم لا ينكره الا الروافض الجهلة روي في الصحاح عن رسول الله صلعم
انه قال بينا انا نائم رايت الناس يعرضون علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها دون ذلك وعرض علي عمر بن
الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما اولته يا رسول الله قال الدين ثم انه اقدم بصحبة رسول الله صلعم وحضر معه في
جميع غزواته وكان صاحب المشاورة وكثيرا ما كان يقول لرسول الله صلعم افعل ولا تفعل وكان رسول الله صلعم يعمل برايه
وينزل القرآن بتصديقه وروي في الصحاح عن رسول الله صلعم انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك في
امتي احد فانه عمر وفي قصة اسارى بدر انه لما شاور رسول الله صلعم ابا بكر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم قال رسول
الله صلعم الى قول ابي بكر واختار الفداء وانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الحيوة الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم فصار في المشكوة قول عمر مختارا عند الله ثم ان الاعرابي ابن المطهر بعث
رايه في اختيار خلافة ابي بكر ثم لما توفي رسول الله صلعم كان ملازما لابي بكر في تمشية الجيوش واقامة مراسم الدين والجهاد
فلما انتهت اليه الخلافة اقام باعبائها عشر سنين وفتح جميع اقطار العراق والشام واخذ الممالك من قيصر وكسرى وحمل (?)
من ثلاث كنوز ملوكهم بكن قواعد الاسلام والسنة قائمة وسيرته في الخلافة اشهر من الذكر والتعريف حتى ان بعض العلماء
قال سيرة عمر في الخلافة كثيرة واحلما انه لبث في الخلافة ستة عشر سنين ولم يمر عليه يوم واحد الا وقد فتح الله المسلمين
مدينة او حصنا ولم يمض يوم حديث الا من فتح حديث وغنيمة جديدة ومع هذا لم يغير عمر سيرته وطريقته ولبس الخشن واكل
الخشن وكان كاحد من المسلمين في تواضعه وتردده في الاسواق ولبس الالبسة الخلقة وكان يحمل الطعام على رقبته لايتام
الغزاة واولاد الشهداء وبالجملة الاخبار في هذا اكثر من ان يحصى ثم جاء في آخر الزمان اعرابي ينكر دون الفضائل المطهر
ووضع عليه المطاعن وها نحن نجري على عادتنا وننقل كلامه والرد عليه فنقول وبالله التوفيق ومنه الاعانة وعليه
التكلان انتهى قوله يترجه على ما ذكره مما لا يحصى من الرد والايراد منها ما ادعى افتراه على المل بخشية احراق بيت فاطمة
الى كلمتين ان المل لم يخبر بتحقق الاحراق بل بقصد الاحراق ورجع اسبابه واخافة اهل البيت وتهديدهم بذلك وهذا الخبر
بل هو عار رواه الملم من جماعة من الثقات اهل السنة كالذي رواه قد ذكر ايضا الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام
من علماء المعتزلة ومنها انه هذا الناصب الشقي مع ادعائه الاطلاع على التواريخ واحوال العلماء والمصنفين من الشافعية
لم يعرف بعد ان محمد بن جرير الطبري الشيعي غير محمد بن جرير الطبري الشافعي فان هذا صاحب التاريخ الكبير والتفسير وذات
صاحب الايضاح وغيره في الامامة وهذا محمد بن جرير بن كثير بن غالب وذاك محمد بن جرير بن رستم وقد ذكر المتولي الشافعي
في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء واللغات في ترجمة محمد بن جرير صاحب التاريخ فقال محمد بن جرير صاحب التاريخ فقال محمد
بن جرير يكنى ذكره في الروضة وهو الامام البارع في انواع العلوم وهو ابو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري وهو في

لبغه الترمذي والنسائي صحيح عبد الملك بن ابي الشوارب واحمد بن منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي وابا كريب محمد
بن العلاء ويعقوب بن ابراهيم الدورقي وابا سعيد الاشج وجرير على ومحمد بن بشار وغيرهم من شيوخ البخاري ومسلم
حدث عنه احمد بن كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلائق قال الحافظ ابو بكر الخطيب البغدادي في تاريخ
بغداد استوطن الطبري بغداد فاقام بها حتى توفي وكان احد الائمة العلماء يحكم بقوله ويرجع الى رأيه لمعرفته وفضله وكان قد
جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه احد من اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله تعالى عارفا بالقرآن بصيرا بالمعاني فقيها في احكام
القرآن عالما بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم في
الاحكام عارفا بايام الناس واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور وكتاب في التفسير لم يصنف احد مثله انتهى ما اردنا نقله
وسيكذب هذا الناصب نفسه ويعترف فيما يجي من قصة فتح عثمان باب ... بان الطبري كان من ارباب صحة الحديث
يكذب نفسه بعيد ذلك بلا فاصلة حيث قال وما رأينا احدا روى هذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري الخ فان هذه العبارة
تشعر بان الطبري ليس من الروافض واما الواقدي فهو على ما ذكره السمعاني في كتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد
الواقدي المدني قال السمعاني هو من اهل الشام سمع من ابن ابي ذئب ومعمر بن راشد ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة
بن عثمان وابن جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سوى هؤلاء روى عنه
كاتبه محمد بن سعد وابو حسان الزيادي ومحمد بن اسحق الصغاني واحمد بن عبيد بن ناصح والحرث بن ابي اسامة وغيرهم وهو
ممن طبق شرق الارض وغربها ذكره ولم يخف على احد عرف اخبار الناس امره وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم
من المغازي والسير والطبقات واخبار النبي صلعم والاحداث التي كانت في وقته وبعد وفاته صلعم وكتب الفقه واختلاف الناس
في الحديث وغزوات وكان جوادا كريما مشهورا بالسخاء وولي القضاء بجانب الشرقي وولد في سنة ثلثين ومائة ومات في
ذي الحجة سنة سبع ومائتين وقيل انه لما انتقل من بغداد من الجانب الشرقي الى الغربي حمل كتبه على عشرين ومائة وقر وقيل
كان له ستمائة قمطر من الكتب وقيل ان حفظه كان اكثر من كتبه انتهى وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن خزابة فظهر ان الانكار
تعنت وعناد وتعصب ومنها ان ما ذكره سوّد الله وجهه في الوجه الاول من ان بيت فاطمة عم كانت متصلا ببيوت ازواج النبي صلعم
مسلم لكونه متصلا بالمسجد وقبر النبي صلعم غير مسلم لما روي ان بيت فاطمة عم كان في وسط البيوت فلا يلزم من احراق
بيت فاطمة احراق المسجد واما ما ذكره من ان البيوت مملوءة من السعف اليابس فان اراد السعف اليابس كان سائر بيتي
ادوات البيت فهو مسلم ولا يلزم منه ذلك مع كثرة ما هناك من الادوات الطيبة والحجرية تعدي الاحراق الى المسجد ولا القبر
مع احتمال انهم لم يستحيوا من ذلك لا تمام هناك من يدفع العدو بالماء والتراب وان اراد انها كانت مبنية من مجرد
الخشبات والسعف فتكذبه ظاهر الاخبار على ان من لم يبال باحراق فاطمة التي هي بضعة من النبي صلعم واولاده
الذين هم افلاذ كبده صلعم لا يبالي باحراق سرة النبي صلعم ومسجده بل نقول ان غصب الخلافة واخذ فدك كظلم اشد من هجم
ذلك مراتب فمن لا يخاف لومة لائم في ذلك فالطريق الاولى ان لا يخاف في هذا مع ان ما ذكره المص هو قصد الاحراق لا
الوقوع كما مر ومنها ان ما ذكره في الوجه الثاني والثالث والرابع غير متوجه لان الاسلام لم يبلغ الى منع الاحرام و

والاحراق وانما وقع بعد ما انه كما مر لكان يبلغ الامر الى وقوع ذلك لاخذتهم الغيرة والحمية كما قال وارغموا القبائل
على كل حال ومع هذا كانوا في هذا التشكيك مراقبين لما وصي به النبي صلعم علياعم من الصبر وعدم مباشرة الفتنة
ابقاء فيه ذلك على المسلمين المستضعفين وحفظ الدين لئلا يرجع الناس الى الجاهلية الاولى وتشتغل القبائل
مرتدين بالفتنة في طلب ثارات الجاهلية المحرمة لكن المصالح الخفية والجلية كما نقله ابن ابي الحديد في شرح
نهج البلاغة وعلى ان ذلك معارض بفعل عثمان يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر رضي الله عنه واخذ
لحيته ليقتله وضرب بعض بقبضة سهامه على وجه سلّم عثمان نفسه للقتل فلم يطل يدا ولا سلّ سيفا على محمد وان
ما ذكره في الوجه الخامس ان اهل الانصار وكان الصحابة كانوا يطلبون الخ مردود بما سبق من ان الكثرة
والقلة انما كانت في طوائف قريش ومواليهم الذين اتفقوا على اخذ الخلافة عن علي عم لما كان في صدورهم من
ضغاين ثارات الجاهلية وكان الانصار مغلوبين في ذلك الزمان ولهذا لم يتمكنوا من نصب اميرهم على انفسهم ومع
هذا قد احتال قريش في تفرق كلمة الانصار وجددوا بين الاوس والخزرج العداوة القديمة التي كانت بينهم
وقد اصطلحا رسول الله صلعم ولهذا اخذ لواءهم سعد بن عبادة يوم السقيفة فانتهى امره من العجز الى ان هرب
الى الشام كما مر وقد روي ان بعد بيعة اوس على ابي بكر قال الخزرجي لرئيس ... على ضعف الاحدين على ابن
عمك سعد واما المتكلم فيه ذلك تقدمه وفرحه من سلمان وابي ذر ومقداد وبريدة ومالك بن نويرة الحنفي وغيرهم
من المهاجرين والانصار ولكن كان لمعاندي قريش قلوب لا يفقهون واذان لا يسمعون كما قيل شعر لقد اسمعت
لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد ومنها ان الوجه السادس
مدخول بما مر من ان الكلام في الاخافة بالنار لا في القاء النار عليهم وما كان هذا القدر ايضا افحش من قتل عثمان
واما قتل الحسين عم فلو سلم ان ذلك كان افحش منه لكن قد يحصل الفرق بما ذكر من قصد الاخافة بالاحراق وفعلية
الاحراق وقصد احراق بيت النبي صلعم لا يكون افحش من فعلية قتل الحسين عم بل التقية ... على قتل الحسين عم
الاهانة الجاهلية من يجرح ذلك القصد والاخافة قد الحرارة من بعدهم على قتل الحسين عم كما اشتهر انه
سأل واحد من بعض اكابر السادة هل قتل الحسين عم في ارض كربلا فقال لا بل في سقيفة بني ساعدة يوم بويع ابا بكر
قاتلهم واما ما ذكره في هذا الوجه من انه لم ير الخبر في تاريخ الطبري فهو صادق فيه لان النسائل لا يقتضي وجود
الموضوع وهو لم ير اصل تاريخ المشهور لندرته في بلاد العجم خصوصا في زمانه فصدق انه لم ير فيه ما فيه
واما ما ذكره فيه من ان في امثال هذه الواقعة العظيمة لا يكتفى برواية واحد الخ ففيه ان المص لم يكتف
في اثبات ذلك على رواية واحد من اهل السنة بل ذكر رواية اربعة من علماء اهل السنة وهم الطبري
والواقدي وابن عبد ربه وابن خزابة قال لا خاص من ذلك مع تصريح المص بالتفصيل بهذا مجيب
كما لا يخفى واما ما ذكره من ان اهل البيت الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لان الوقائع العظيمة الخ
فمدفوع بان الحركات شاذا في الطبقة الاولى لرعاية الامراء بني امية لما بلغوا في اخفاء خبثهم على و

من نازعه في الخلافة وحكموا باخفاء ذلك واشتهر تواتره في الطبقة الثانية والثالثة من اهل السنة وبقي تواتره
صحبه الله بين الشيعة ومقاره احادا بين اهل السنة اجماع مبالغة الاعداء في كتمانه دليل على قوة على ان حكمه
بتعدده وبكارته مخالف لاصطلاح اهل الحديث فان منكر الحديث على ما ذكره الطيبي في مقدمة شرح المشكوة هو
ما تفرد به من ليس ثقة وهذا الخبر كما عرفت قد رواه اربعة من الثقات بل ازيد ومعنى الشاذ في اصطلاحهم قريب من المنكر
وايضا قد سبق في اوائل بحث النبوة نقلا عن المواهب اللدنية للقسطلاني ان الطرق اذا كثرت وتباينت دل ذلك
على ان للخبر اصلا وبما قررناه ظهر ان حكم ابن صحابة الجماعة المذكورة ونعتهم في مذهب الشيعة تعصب محض وتجاهل
بحث لا تجديد فيه تنعا ومنها ان ما ذكره في الوجه السابع رواية عن الصحاح من ان ابا بكر لم يتعرض لهم الخ مردود بان في
صحيح البخاري ولا مسلم ان ابا بكر لم يتعرض لهم غاية الامر انما سكتا عن رواية ذلك فلا منافاة وايضا المقصود الاصلي من
تلك الصحاح ذكر احاديث رسول الله صلعم واما احاديث الصحابة وقصصهم بما جرى بينهم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقد يذكرونها استطرادا او ما عن واقعة جرت بعد رسول الله فلم يذكر فيها كما ان له وجه واما ما ذكره من انهم كانوا يترددون
عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه نحو من اهانات الناصب ليرجعه في صحاحهم عين ولا اثر واما قوله فلما توفيت فاطمة بعث امير
المؤمنين الى ابي بكر الخ فيسلم انه صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم غلبوا بعد وفاة فاطمة على علي ... عليه فانهم
كانوا يشخصون من فاطمة في اعين الناس ولهذا قال البخاري انه لما مات فاطمة انكرت وجوه الناس عن علي ... الى
ابي بكر والناصب قد حذف هذا المقالة فيه من المصلحة فافهم وايضا في رواياتهم ان عمر منع ابا بكر ان يدخل على علي واصحابه
وحده وهذا يدل على ان كلا من الجانبين كانوا في معرض تهمة القتل بالاخر فكيف كانوا يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم
اياه واما ما ذكره في بيان عذر ابي بكر لتصدي الخلافة من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم الخ فعذره لا يحسن
الوجه لما مر من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم على طائفتهم فقط لا خليفة على كل الامة وانما كانت ارادتهم لذلك
بعد ظنهم تقاعد علي ... من الخلافة كما سبق فلا يصلح ذلك عذرا لابي بكر في مسارعته بالامر كما لا يخفى واكثر ما رواه الناصب
هنا من ارباب الصحاح ... ارتكابه فيها للزيادة والنقصان على وفق مطلبه الفاسد ومنها ان ما ذكره من ان
ابا بكر لم يثبت نفسه اثما بالفحول من اموال الناس وتنعم بالتلذذ الخ فيه لا يفيد في مقصوده لما مر برواية عن مولانا
علي بن الحسين ... ان في الناس من خسر الدنيا والاخرة بترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة
الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم
ولبئس المهاد انتهى ومالذي يدل على ان ابا بكر كان من هذا القبيل الادلة الدالة على غصبه الخلافة وتقمصه للامامة وما
الخبر ذلك من المطاعن والمثالب الدالة على تصديه بدون الاستحقاق واما ما ذكره من ان ابا بكر لما ولي الخلافة
اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها الخ فليس بمستبعد ولا يدل ذلك على زهده وفضيلته لما مر من ان جلب
الاثواب وبيعها كان حرفته التي اعتادها في الاسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر تركها كما هو مشاهد نعم سائل لعلم الخبر فرد ...
... كاخبر في مسند ابي يعلى واما ما ذكره من قول الاعرابي جعلوا لابي بكر من بيت المال شيئا ليترك حمل السوق

ولا ينبسج امر المسلمين فلا ادري انه دفع اضاعة امر المسلمين كيف كان يتحقق بترك ابي بكر لعمل السوق هل كان
يترتب على ترك تعليم المسائل الشرعية او باظهار اثار الشجاعة وقيادة الجيش ولعمري ان خياطته وعمله في السوق كان ابلغ
من ذلك للمسلمين وبالجملة هذا الكلام مضحك جدا ومنها ان ما ذكره من وصية ابي بكر لعائشة بتسليم جميع ما في تحت
يده لاداء ما اخذ من بيت المال الظاهر انه كان مستورا لم يخبر به غير روح هذا الناصب الشقي الذي كان له معهم
تعارف ابتلاء من مجدد الارواح ولا قيل لغيره من اولياء ابي بكر ما خبرنا في الفاتهم عنه اثر واما قوله واوصى ابو بكر
ان يدفن في ثوبها التي لبسها ايام حياته الخ ففيه اختلال وتقصير اذ كان المناسب ان يذكر قبل ذلك ويضم اليه ما افتراه
بعضهم او لباده من انه مات شهيدا بعد سنة بالسم الذي جعله يهودي في طعامه ثم يعلل وصيته بدفنه في ثوبها بان
من مقررات الشرع ان الشهيد يدفن في ثيابه الملطخة الا ان يقال لعل حذف ذلك ما ذكره مولف روضة الاحباب من ان ذلك
الثوب قد ختم مع ثوبين جديدين كفن فيهما واما ما ذكره ... من المطهر الاعرابي في مناقب ... بوصفه سابقا بانه منطق وكانه اراد
بالاعرابي بكسر الهمزة من الاعراب بمعنى الاظهار بان يكون الغرض انه يظهر اسرار المخالفين ويهتك استارهم وح كونه مبغوضا
على المخالفين وجهه ظاهر واما اللعن فانا نوجه الى هذا الناصب الشقي اظهر من توجيهه الجحيم فانه طرح في ايام
من جنة ايران بالقول الى نيران ماوراء النهر ودفن في النوراء ... من نواصب الدهر وقد قتل المطهر قدس سره
في حرة الدنيا والدين ودفن في شريف مشهد مولاه ومولى الثقلين امير المؤمنين وكان قبل ذلكم حين خالصا من
علي يا علي حين خالصا من علي يا علي ومنها ان ما ذكره من في اتصال نسب عمر في الاب العاشر الى اباء النبي صلعم
مع ان حد الاتصال الابعد ولا يغني من جوع فان اباء النبي صلعم كانوا عندنا موحدين مسلمين ووافقنا في ذلك بعض
اهل السنة ايضا كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسائله الثلاث المعمولة في هذا الباب واباء عمر الى التاسع كانوا
كفارا مشركين كما لا يخفى وقد سمعت قوله تعالى في قصة نوح وابنه انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الاية واما قوله
ان عمر كان قبل البعثة من كبار قريش وصناديدها فكذب ظاهر لم يذكره له احد وغاية امره قبل الاسلام انه بعد ما كان
كاتبه خطاب حطابا كما سيقله المولى محمد بن ... في كتاب العقد ... على ما ذكره صاحب الاستيعاب سفيرا في
الوقائع التي كان يقع بين طوائف قريش انفسهم وبين غيرهم وفي روضة الاحباب وغيرها انه عند اظهار تفاخر بعض
قبائل العرب مع بعض هو كان يفاخر من قبل قريش ويذكر ... ومثل هذا الرجل في لسان اهل ايران يسمى
ثنا كو وخويش آمد كو في ... ان اهل الهند بات قريش واما ما ذكره في نسب امه من انها حنتمة بنت المغيرة
ففيه ان المعهود في مثل هذا المقام نسبة المرء والمرأة الى الاب دون الاخ ثم انهم اختلفوا في ام عمر فقال بعضهم
ان امه حنتمة بنت هاشم بن المغيرة وانكر صاحب الاستيعاب كون حنتمة بنت هشام وقال انما هي ابنة عمها وهي
رد على الناصب كما لا يخفى ويؤيده ما حكي ان حنتمة المذكورة رآها هشام بن المغيرة بن الوليد حين وضعها امها
في الطريق فاخذها فرباها ولما بلغت وقع عليها نظر الخطاب فخطبها من هشام فنكحها اياه وهذا هو الحق الذي
رواه محمد بن ... وغيره لكن لما رأى الناصبة ان في هذا شناعة لهم اضطربوا واختلفوا في اصلاحه فنحل ...

واختلف كلامهم كما نرى واما ما ذكره من ان عمر كان في الجاهلية مهيبا فمع تقييده ذلك بايام الجاهلية يحتمل ان يفضل ان
هيبة الاسلام ينبغي ان يكون اكثر من هيبة الكفر ولان ابن عباس مع وصفه في مسئلة العول بانه مهيب يهابه كما هو ظ
في ايام الاسلام واما كونه محفظا ايام الكفر فمع ظهوره غاية امره كما نقلا عن الاستيعاب وروضة الاحباب سفارة
قريش وذكر مدائحهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون معظما عند اهله كما نرى ونعم والله اعلم واما ما ذكره
من ان رياسة شبان قريش كانت له فلم نص له معنى محصلا فليبين ذلك اولياؤه حتى ننظر في صحته وفساده واما
ما رواه من دعاء النبي صلعم بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فهو من موضوعاتهم اذ من
البين ان عمر لم يكن عدلا لابي الحكم لا في العظمة ولا في الشجاعة ولا في الخيل والحشم بل لم يكن نسبة بينهما الا في الشرّ
فكيف يتوقع النبي صلعم عز الدين باسلامه كتوقعه عزه باسلام عمر واما قوله وهو دخل على رسول الله صلعم وهو
مكمل الاربعين لان باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين فقد كذب فيه في كلا التكميلين اما في الاول فلانه قد
زاد على اربعين في ذلك الوقت ولعل الشقي الغبي نزف حمارا ذكرنا في هذا المقام فاحترز عن القول بالزيادة مع صحة
لاستلزامه الخلل في استدلالهم المطلق على ما روى عن النبي صلعم انه قال من بلغ اربعين ولم يحمل العصا فقد عصا وتريا
العصا بالاسلام وبدل على الزيادة على اختلاف في تقرير سنه حال وفاته قال صاحب الاستيعاب اختلف في سن
عمر يوم مات فقيل توفي وهو ابن ثلث وستين كسن النبي صلعم وسن ابي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين وقيل
ابن خمس وخمسين وقيل ابن اربع وخمسين وقيل اثنين وخمسين وقيل ستين انتهى ومن هذا يعلم حال سن ابي بكر
ولعل الناصب لاجل ما ذكرنا ما اهتم بتعرض ما سابقا عند بيان ترجمة ابي بكر ليبان مبدء اسلامه ومبلغ عمره في
ذلك الزمان فافهم واما في الثاني فلان صاحب روضة الاحباب قال ان اسلامه كان بعد اربعين رجلا واحد
عشر نسوة وعلى قول تسع وثلثين رجلا وثلثة وعشرين نسوة وعلى قول ثالث خمس واربعون رجلا واحدى عشر نسوة
وعلى قول رابع اربعون رجلا وعشر نسوة اللهم الا ان يبني على القول الاول او الرابع بحذف النساء عن الاعتبار
وفيه ما فيه على ان في تعليل احد التكميلين بالاخر مخافة ومجازفة لا يخفى واما ما حكاه عن اصحاب رسول الله صلعم
من انهم قالوا ما زلنا في عز منذ اسلم عمر فهو كذب مبني على ما سبق من كذبهم على رسول الله صلى الله عليه وآله
انه دعى بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم او بعمر بن الخطاب وكيف يدعى العز عند اسلامه مع ان بعد اسلامه
النبي صلعم مع جماعة الى المدينة وهذب من بقي في مكة كعمار وابويه ثم واما ما ذكره من ان عمر كان وزير الرسول
صلعم طول حياته لا يصدر عن امر الا برايه ومشاورته فقد مر الكلام في تحقيق كون الوزارة والراي والمشورة فتذكر
على ان الحصر المدلول عليه بقوله لا يصدر عن امر الا برايه الخ قد ذكره الناصب سابقا في شان ابي بكر ايضا فلا يجتمعان
معا الا اذا انبت موافقة ابي بكر وعمر في جميع ما شاورهما النبي صلعم فيه ويدفعه ما سيرويه الناصب بعيد ذلك
من ان رسول الله صلعم شاور ابا بكر في اسارى بدر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله صلعم
الى قول ابي بكر واختار الفداء انتهى واما ما رواه من انه صلعم قال ان الله تعالى وضع الحق والسكينة على لسان عمر
من مناهج من موضوعات القوم وكيف ينطق سرّه جهارا بان السكينة تنطق على لسان عمر مع ان هفوات لسان عمر
وخبطه فيما نوّهته اوامر اكثر من العد والمرء يراد مع من هالة العرجي قال في سبعين مسئلة على ما اشتهر
لولا علي لهلك عمر وما رواه الناصب في تصديق ذلك عن ابن عمر من قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه اللهم الا ان
يراد بالحق الذي وضعه الله على لسان عمر قوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فان هذا البين الحال
واما ما ذكره من ان النبي صلعم قال لو كان بعدي نبي لكان عمر ففيه انه موضوع كما يشهد به على ان عمر كان مجمعا للصفات
النفسية الكاملة الحاصلة في الانبياء ع فبصيرتنا فيما ذكره الناصب سابقا من منع مساواة علي ع مع النبي صلعم
في الصفات النفسية المصححة لنيل صاحبها منصب النبوة فتذكر واما ما ذكره من ان عمر كان مهيبا يخافه المنافقون
والكفار ففيه ان هذا مع ما فيه من نوع تكذيب الحسن مدخول بانا لم نسمع كونه مهيبا في اعين الكفار والمنافقين
بل كان الامر بالعكس ولهذا انهزم عنهم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي صلعم نعم كان مهيبا في اعين المسلمين
كما قال ابن عباس انه كان مهيبا فهبته وهذه المهابة لم يكن ناشئة عن صولته في الدين كما هو شأن المتقين بل كان
هيبة العوام عن غلظة طبعه وفظاظته وكراهة منظره وبخاشته كما قيل في مثله عبد الرحمن الجامي
جامی الی کم دربابانها عرض ازهیبت چه کرد طمع با کس نزرات کریم جیبت کو عربها او فتاده در صیری
واما ما ذكره من حديث سعد بن ابي وقاص وزعم انه من الالزامات للشيعة فاوهن من بيت العنكبوت
وكيف يصح حديث سعد بن وقاص الذي هو من احداء امير المؤمنين واشاعها انما ذكر في كتب اهل السنة محجة
الزامية للشيعة وهو ظاهر جلا دليل محصل وما نسبه الى الشيعة من انهم يقولون ان بيعة ابي بكر كان باختيار
وليس من مخترعات الشيعة بل هو المعروف الموثوق المحقق لاهل السنة بعد ما انصفوا ورجعوا باعوا اثبات
الاجماع وهو مذكور في كتاب المواقف وقد ذكرناه سابقا فتذكر ثم اقول ان ظاهر حديث سعد يتعلق الحكم بما
في سائر ما مضى من ايام حياته الى زمان هذا الخطاب فلو صح لزم ان يكون ما مضى جملته من الكفر والفسق حقا
والاسلام باطلا وبطلانه ظاهر وايضا لا يفيد ثبوت عدالته في سائر ايام بقائه على ظاهر الاسلام كما هو مطلوب الخصم
اذ غاية ما يلزم منه ان يكون ما سلكه قبل مخاطبة النبي صلعم اياه بهذا الخطاب حقا لا ما سلكه في سائر الاحوال
ولو في الاستقبال الحق ما سلكه في بيعة ابي بكر من الضلال والاضلال وعلى انا نقول ان هذا الحديث لنا
لا علينا فانه صلعم بحسب جوامع الكلم والظاهر انه اراد بقوله سلك الشيطان فجا غير فج عمر انه يعني ان الشيطان
في ذلك الفج تطمئن قلبه ولا يبقى له حاجة الى ان يسلك ذلك الفج بنفسه وذلك يدل على كمال شيطنته وعصيانه
والحاصل ان مدلول هذا الحديث استعظام سلوك عمر على الضلال والاضلال كما ان مدلول قوله ع
في حديث آخر يا ابليس الشيطان امن بني آدم الا اتاهم من قبل النساء واستعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء
على ما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف في اواخر مبحث الفصل من حاشيته على المطول مما يرتد الشك
المذكور بما روى في المشهور من ان النبي صلعم قد اتاه ابليس عليه اللعنة ليتوب على يده فقال له النبي صلعم

انما يقبل الله تعالى توبتك اذا زرت قبر آدم ع فرجع فاصله الزيارة فرآه عمر في الطريق وساله عن حاله فاخبره
ابليس بما جرى بينه وبين النبي وما امره به من زيارة قبر آدم ع لتقبل توبته فقال له عمر ويحك يا ابليس انك ما سجدت
بامر الله تعالى لآدم حين حياته مع ماله من الحس والقبول ثم تسجد له بعد وفاته وبرفاته بامر الرسول فرجع ابليس
باغوائه عما امره النبي صلى الله عليه وسلم وسلك الفج الذي كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر الا كان
ابليس اغوى الناس كلهم فانت يا عمر اغويت ابليسا ولعمري ان حال هذا الناصب الاحمق المهذار فيما اتى به لالزام
الاخيار يشبه حال الحمار الذي قيل في حقه في بعض الاشعار شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فآب و
ماله اذنان ولو حمل هذا الحديث على معنى رواه ابن حجر في صواعقه من ان الشيطان ليفر منك يا عمر وما روي
من ان الشيطان لم يلق عمر الا خر بوجهه فنقول بعد تسليم ان الحديث المحمول عليه ليس موضوعا يا ويلكم ان
الشيطان لم يهب آدم وهو في الجنة محفوف بالملائكة حتى دخل اليه واخرجه منها ولم يهب اسباط يعقوب حيث
القى بينهم العداوة والبغضاء ولم يهب موسى بن عمران حيث قتل الرجل فقال ان هذا من عمل الشيطان وقال الله تعالى
وما ارسلنا قبلك من رسول الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته وروي عن رسول الله صلعم انه قال ان الشيطان
ليغان في قلبي كل يوم سبعين مرة حتى استغفر الله تعالى فالشيطان لم يهب ولم يفر من رسول الله صلعم ولا من الرسل
قبله وانتم جعلتموه يهاب من عمر ويفر منه ويسلك طريقا غير طريقه انما قال الله تعالى ان الذين تولوا منكم
يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان وكان عمر من القوم المنهزمين فكيف يستزله وهو يهابه ولقد تحيرتم
حتى لا تدرون كيف تكذبون وقد عميتم في كلامكم اشباه نرد في وجوهكم وانتم كالحمرين واما ما ذكره الناصب
من ان عمر كان راجحا في العلم فالظاهر انه مبني على ما ذكره سابقا من انه لا يعتبر في الملكة الراسخة في شيء من
الاخلاق صدور ما ينافيها في ذلك فجاز ان يصدر عن صاحب ملكة العصمة ذنوب لا تحصى ومن صاحب ملكة
الشجاعة فرار لا يتناهى ومن صاحب ملكة العلم جهالات لا تستقصى والا فقد كان الرجل في الجهل بحيث لا يعرف ابيه
ومخافته كما لا يخفى على النبيه واما ما رواه عن صحاحهم السقام من حديث جر قميص عمر وتاويل ذلك بالدين
ففيه ان الظاهر من جر القميص جره بذيله على الارض فهو اولى بان يأول بانه يجر الدين تحت رجليه وحاصل النبي صلعم
ان يلح الذيل الذي يدل على البطر والتجبر ويستلزم تلوثه بالقاذورات بالدين الذي [illegible] لا يلائم ذلك
بالدين واما قوله وحضر بعده جميع غزواته فغير مسلم كما يدل عليه كلام روضة الاحباب وقوله كان صاحب المشاورة
تكلم [illegible] الا ما لا نفع فيه وقد عرفت ما فيه تكريرا وما ذكره من ان النبي كان يعمل برايه [illegible] بجماعة من مخالفته له
في اسارى بدر وغيره وما ذكره من ان القرآن كان ينزل على نصيحته فغير مسلم واما ما رواه من الصحاح عن النبي
صلعم انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون الخ فلم يسلم صحته فالظاهر ان المحدث المذكور بفتح الدال بتخفيف
الدال لا بتشديده بمعنى المبتدع في الدين وبدع عمر من اذان صلوة التراويح جماعة ونحوها ما سنذكرها المهم
في مطاعن عمر فانتظر قليلا واما ما ذكره من مشورته صلعم في قصة اسارى بدر وان القرآن نزل على اختيار قوله

عمر فقد قدمنا الاشارة الى انه لا يجوز ان يظن احد من الرسل سيما رسولنا صلعم انهم يستعملون آراءهم وتدبيرهم دون
تدبير الله وامره وانما هم يعبرون عن امر الله ونهيه وتدبيره في وجوه شرطهم من حرب او صلح الى تعليم الى [illegible]
المخبر لكنه من كان الله مدبره ومخاطبه في تصرفاته كان مستغنيا عن مشاورة رعيته وتدبير حشمه وهذا لا يخفى به
ان يظنه ذو فهم في رسول ولا نبي ولا حجة لله يحتج بها على عباده فمشورته صلعم مع اصحابه في اسارى بدر وغير
ذلك من الامور كان لاختبار حالهم واستعلام بواطنهم من خلوص المودة ومشوب الفساد ولما اشار النبي صلى الله عليه وسلم
على الرجيم المعهود الى الاصحاب في تلك الاسارى اشار اليه جماعة منهم ابو بكر بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل وانما
يظهر كون الآية نازلة في تحسين عمر واختيار قوله بخصوصه لو كان منفردا فيما اختاره وليس كذلك ولو سلم فانما كانت
ذلك مدح لعمر وفيه ذم لابي بكر فلا يجديه استراحة الناصب في المكره وههنا كلام آخر للسيد المرتضى قدس سره
وحاصله ان ما اشار اليه عمر انما كان موافقا لاصل الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب بارتكاب الاثخان حتى
قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان فبعد لمخالفة الفعل وارتكبوا الامر بغير المصلحة وكان استفادوا هم
اولا والنبي صلعم لم يعمل براي ابي بكر الا بعد ما وافق ما نزل الوحي به عليه وعلى هذا انعكس القضية لان راي عمر
لم يوافق الوحي الثاني الذي وقع عليه القرار وانما وافق الوحي الاول الذي خالفوه ولاجله وقع العتاب والله اعلم
بالصواب واما ما ذكره الناصب من انه لما توفي رسول الله صلعم كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش واقامة مراسم الدين
الخ ففيه انه مخالف لخروجه لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغيره ثم انه كان من اخوانه في غصب الخلافة واخذ فدك وساير
ما ظلموا به اهل البيت ع واما فتح البلاد فانما كان باشارة علي ع وتدبيره وفي هذا التشريف [illegible] لا يخفى على المتامل وما
قوله ولم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة ففيه ان اقامة قواعد الاسلام والسنة انما يكون بالعلم باحكامها
وقد عرفت جهل عمر بها ثم انه كان يرجع بعض القواعد تقليدا ودفعا للتهمة وحفظا للسلطنة المحبوبة له واما قوله ان
سيرته في الخلافة مخبية عن الذكر والتعريف فلم يكن في اعطائه الولاية للفساق كالمغيرة بن شعبة ونحوه حتى
لا يحتاج عليه [illegible] في خلافته ولهذا كان عبد الرحمن بن عوف يطلب البيعة على علي ع بشرط ان يعمل بسيرة
الشيخين وامتنع ع عن ذلك لما عرف من ضلال سيرتهما حتى عدلوا عنه الى عثمان وخذلوا عليا ع واما عدم
تغيير عمر عما كان في زمن رسول الله صلعم من علم الظلم على اعيان الامة فسلم الا على اهل البيت ع كما روي عن مولانا
الصادق انه لما سئل عنه لماذا كان الخلق يميلون الى ابي بكر وعمر دون عثمان فاجاب ع بانهما كانا اعاديا
بالنسبة الى جمهور الخلائق الا بالنسبة الى اهل بيت النبي صلعم واما عثمان فكان ظلمه عاما فلهذا اتفقوا على قتله
هذا ما حضرني في ابطال ما ذكره في فضايل عمر وسنأتي انشاء الله في ابطال ما ذكره لاصلاح مطاعنه بما يليح
لمن له التوفيق واصابه الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو خير صاحب ورفيق قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الثاني

في المطاعن التي نقلها السنة عن عمر بن الخطاب نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها قولهم عن النبي صلعم
لما طلب في حال مرضه دواة وكتفا ليكتب فيه كتابا لا تختلفوا بعده واراد ان ينص حال صحته على ابن عمه علي ع فنعهم

عمر وقال ان نبيكم ليهجر فوقعت الغوغاء فاختلفوا فقال بعضهم احضروا ما طلب ومنع اخرون فقال النبي صلى الله عليه
ابعدوا هذا الكلام في صحيح مسلم وهل يجوز مواجهة العامي بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه الحق شيئا وغيره والصحيح انه لما طلب
رسول الله صلعم الدواة والكتف قال عمر ان رسول الله صلعم غلبه الوجع وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا
ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله صلعم قوموا عني فلا ينبغي عند التنازع واما
قوله ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى
موافقا لما هو في بعض الصحاح والمراد انه يتكلم بكلام المرضى وهو شيء قبيح فلا اساءة ادب في هذا واما منع عمر
عن كتابة الكتاب فقال العلماء ان عمر خاف ان يكتب رسول الله صلعم شيئا لا يفهمه المنافقون لغلبة وجعه
فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم ان رسول الله صلعم تكلم بكلام المرضى لا انه يريد الكتابة
كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد والاول اظهر لان عمر في ايام صحة رسول الله صلى الله عليه وسلم
كثيرا ما كان يقول له افعل فلانا ولا تفعل فلانا وكان رسول الله صلعم يوافقه في رايه فكان له هذا المنصب
والمقام عند رسول الله صلعم ايام الصحة فجرى على عادته لان الكتابة لم يكن من رايه كما ذكرنا ومن علم احوال
عمر مع رسول الله صلعم طول صحبته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكر انه اراد ان ينص حال موته على خلافة علي فمن باب
الاخبار بالغيب ولعله كان يريد ان ينص بخلافة ابي بكر وقد وافق هذا ما رويناه عن عائشة انه قال ادعي لي ابا بكر اباك
حتى اكتب له كتابا ثم هذا مناقض لما ادعاه من النص في غدير خم فانه يدعي النص في ذلك المشهد ثم يقول انه اراد ان
ينص وهذا اعتراف منه بعدم النص انتهى اقول كان الناصب الشقي اقتدى في هذا الفصل بامامه عمر فلم يأت
الا الهذيان والهذر فان عبارة الحديث في صحيح مسلم واقع على الوجه الذي نقله المص ولفظ هجر ايضا مذكور في
صحيح البخاري غاية الامر انه لم يذكر قائله لمصلحة ظاهرة ولينظر الناظر في اطراف الكلام ان المص قد صرح بصريح
ويقول ان هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا الشقي الجاهل يتجاهل ويقول في الجواب ان قوله ان نبيكم ليهجر ليس في البخاري
ثم ان الشيخ ابن الحجر العسقلاني قال في مقدمة شرحه للبخاري موافقا لما في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان
ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يحتال في تفسيره ويفسره بكلام المرضى فتفسير الذي
لا يكون صريحا في معنى الهذيان حتى يتاتى له ان يقول ليس فيه اساءة ادب وليس يصح ان الان كما كان فان قولنا فلان
يتكلم بكلام المرضى معناه في متفاهم العرف انه يهذي او يهجر فعاد اساءة الادب غضا طريا ثم كيف يظن في شان النبي صلعم
ان يهذي او يتكلم بكلام غير مستقيم من المرضى مع ما ورد في شانه من قوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومع ما ذكر
في المشكوة وغيره انه صلعم بعد طلب كتابة الكتاب ومخالفة الاصحاب ومصدقة العتاب امرهم بثلث قال اخرجوا
المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم الخ وهل يكون هذا مقاله من غلبه الوجع ويتكلم
بهذيان المرضى كلا لا يتكلم بمثل هذا الا سيد الانبياء الذين في كلامهم حجاب فرادهم انقص وقد اعترف النووي على ما نقله

عنه الكرماني في شرح البخاري بتنزيه النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه ايضا عن كلام المريض حيث قال في الجواب عما
ادرج في هذا المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي صلعم معصوم من الكذب ومن تغيير شيء من الاحكام الشرعية
في حال صحته وحال مرضه ومن ترك بيان ما امر ببيانه وتبليغ ما اوجب الله عليه تبليغه وليس هو معصوما
من الامراض والاسقام العارضة للاجسام مما لا نقص فيه ولا فساد في شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على
من نازعه لا على امر النبي صلعم انتهى وفي كلامه الاخير بحث سيجيء عن قريب انشاء الله تعالى واما نقله الناصب عن
علماء السنة من ان عمر خاف ان يكتب النبي صلعم شيئا لا يفهمه المنافقون الخ فمع ان حاصله يرجع الى الخوف
عن ان يكتب صلعم هذيانا وهذا غير دليل على بقائهم في الدين وخروجهم عن الطريق الواضح المبين واين بقي
في المدينة من المنافقين من يجالسوا المريض كنا بالنبي صلعم او يعتد بفهمهم وبما يصيبهم في ذلك اليوم ثم كيف يبقى
اعوجاجهم ثم شرذمة قليلة من المنافقين الخاملين وقوع الاختلاف بين جماهير المسلمين الذين كانوا لا يرضاع
الكلام ناهين لولا ان غالب من حضر منهم بالمسلمين كانوا مخالفين للنبي وآله الطاهرين مع انا نعلم ان طعن المنافقين
وتشنيعهم لم يكن اشد وافضح مما فعله عمر بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم من نسبته الى الهجر والهذيان ومن العجب
ان النبي صلعم قال ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا ولم يقبلوا قوله ولم ينقادوا لامره بل قالوا فيه ما قد
غلبه الوجع واجروا الهجر او ليهجر ولما كتب ابو بكر في مرض موته الى استخلاف عمر فان عدل فذاك ظني به ورايي
وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب الخ قبلوا وصبروا وانقادوا لامره واخذوه بمنزلة النص مع ان كتاب ابي بكر
كان احق وحريا بتقيم الناظر في مقام الطعن والترديد حيث تردد فيه في شان عمر بقوله فان عدل وان بدل كما مر بخلاف
النبي صلى الله عليه وسلم على وجه القطع والتعيين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا والعجب من هذا انهم يستدلون
على خلافة عمر ان ابا بكر نص عليه بها مع ان ذلك وقع منه في حال المرض ايضا باجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام ابي بكر
الهذيان والهذر ويحتمل كلام النبي صلعم ذلك فجعل كان ابو بكر اكمل من النبي صلعم واتم ولنعم ما قال بعضهم في هذا المعنى
شعر اوصى النبي فقال قائلهم قد ظل يهجر سيد البشر ورأوا ابا بكر اصاب ولم يهجر وقد اوصى الى عمر وبالجملة
منع النبي صلعم عن كتابة الوصية وصفها بكونها رافعا للضلالة عن الامة قبيح شرعا وعقلا ويلزم منه ضلالة
عمر واضلاله المسلمين وابقاؤه الفتنة وابقاؤها بين المؤمنين كما صرح به القاضي مير حسين اليزدي الشافعي
في شرحه الديوان المنسوب الى امير المؤمنين ع حيث قال الفاتحة اول فتنة كه در ميان اهل اسلام واقع شد
آن بود كه پيغمبر صلعم در مرض موت فرموده هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وعمر گفت ان النبي قد غلب
عليه الوجع وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله ونزاع عمر بهم رسيد كه پيغمبر صلى الله عليه السلام فرموده قوموا
عني لا ينبغي عندي التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر لذلك سبب الضلالة للخلق وابقائها للفتنة التي قد
استمرت بين المسلمين وقد صح عن النبي صلعم انه قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فافهم وايضا قوله حسبنا
كتاب الله كلام مموه لا يرجع الى حاصل سوى نقض عهد الغدير والغدر على حضرة الامير لان كتاب الله تعالى قرآن

فاختلفوا وتخاصموا عند النبي صلعم فقال العلماء انه لا ينبغي عند النبي صلى الله عليه وسلم هذا التخاصم

ما ست خبرا لحق ولاشتماله على المجمل والمأول والمتشابه والظاهر والمطلق والعام والناسخ والمنسوخ والمجاز
والمشترك والمشكك ونحوها لا يقدر كل احد ان يستنبط حقائق احكامه فيحتاج الى امام عالم راسخ ناطق بحقائقه
كاشف عن دقائقه وقد اعترف بذلك المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشيرازي الشافعي في بعض
مكاتيبه حيث قال بالفارسية ماهي را هما نتوان يافت بكفتن اكر چون كتاب الله وسنت رسول الله عليه السلام
در ميانست بريشان چه حاجت ان مانند كه مريض كويد چون كتب هست كو طبيب اطبا ... چه لازم باطبا
رجوع بايد كرد كه اين سخن خطاست زيرا كه هر كس را فهم كتب طب ميسر نيست واستنباط ازان ... بر
با اهل استنباط مي بايد كرد ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم كتاب حقيقي
صدور اهل علمست كه بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم ... چنانچه حضرت امير المؤمنين
فرموده انا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت انتهى وايضا اكثر الاحكام الشرعية انما استنبط من الاحاديث
النبوية وما في كتاب الله تعالى فآياتها الاحكامية انما هي خمسمائة آية وظاهر ان الاحكام المستنبطة منها الى الآن لم يكن
فكيف صح ان يقول عمر ان في جميع احكام الدين حسبنا كتاب الله ثم حسبه كتاب الله خصما منه يوم القيمة
حيث اضاعهم واضاع قرينه المعدول عليهما بقوله صلعم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث
واما قول الناصب فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح الخ ففيه اعتراف بما ذكرنا ... من وقع
لفظ الهجر في الصحاح فاذا تم تمثيل في اصلاح الكلام بقوله كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد
عين الاعتراف يكون ذلك هذيانا فكيف يصلح بما افسده الدهر واما ما ذكره من ان عمر كان يقول كثيرا للنبي صلعم
في ايام صحته افعل فلانا ولا تفعل فلانا الخ فحاشا النبي صلعم عن ان يحتاج الى آمر وناه ... انتهى
الامر على الناصب والظاهر ان الذي كان يقول له عمر ذلك هو صاحبه ابو بكر الذي كان يقول للناس في خلافته
يقول لهم ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني كيف وقد ادب الله تعالى اصحاب النبي صلعم
ونهاهم في محكم كتابه ان يدخلوا بيته ويكلموا معه من غير سبق الاذن وان يرفعوا اصواتهم فوق صوته وان يجهروا
عنده في القول الى غير ذلك من الآداب واما قوله ومن علم احوال عمر مع رسول الله صلعم طول صحبته لم يتعجب من هذا
فجوابه ان من علم مقام رسول الله صلعم وعظم شانه وتبرئه عن الهذيان وتايده بالوحي الالهي ... القلب
وخلوص الباطن كان حقيقا بان يتعجب من هذا ويتعجب من وقوع الحال واما ما ذكره من ان قول المهم انه صلعم اراد
ان ينص على خلافة علي ... من باب الاخبار بالغيب ففيه ان الاطلاع على الغيب قد يكون بالهام الله
وتأييده بالحدس والتفرس كما ورد من قوله صلعم اتقوا فراسة المؤمن وقد علم ذلك المتخلف الحاضرون هناك
بقرائن موجبة لعلمهم بذلك واخبروا به من بعدهم فلا يلزم الاخبار بالغيب واما ما ذكره من انه لم لا يريد
ان ينص بخلافة ابي بكر ففيه انه لو احتمل ارادة النبي صلعم لهذا لما منعه عمر ومن معه لما بينهما من ... محبة
كل واحد منهما لصاحبه وبغضهما لعلي ... ولان سبق النص في يوم الغدير على علي ع كان قرينة واضحة على انه صلعم

اراد ان يجدد عهده ووصيته ويؤكد الحجة عليهم فهم ذلك عمر وابى عليه ونسبه الى الهذيان كما مر ومن انكر ذلك
فقد انكر ... ووجدانه واما ما رواه عن عائشة فلا يصح اعتراضه لما ادعاه وقد بينا ما فيه عند نقل الحديث بتمامه
في جملة النصوص الواردة بحسب زعمه في ابي بكر ثم قد زاد هاهنا لفظة لا في قوله اكتب له وحذف تتمة الحديث
ليضيع امثاله من الاغبياء ويوقع في اوهامهم انه دليل على النص وهو في هذه الخيانة والتمويه ...
بيده من الحق ... كما ختم الله على قلبه بالنص واما ما زعمه من ان ارادة النبي صلعم للنص على علي حال المرض
مناقض لسبق النص عليه حال صحته فدليل على انه لم يعرف معنى التناقض ويلزمه ان يكون تكرار النص على شيء
في الكتاب والسنة تأكيدا واهتماما بشأنه من باب التناقض وبطلانه ظاهر ثم تفصيل الكلام وتحقيق المرام في
هذا المقام الذي زلت فيه اقدام الافهام ان اصل الرواية المتفق عليها بين الفريقين انه لما قال صلعم ايتوني
بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي منع عمر عن ذلك وقال ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله
ثم لما اطلع الشيعة على شناعة هذا القول من عمر وجعلوه طعنا عليه وقدحا في استحقاقه للخلافة واضطرت
في اصلاح ذلك فوضع بعضهم رواية انه قال اهجر بهمزة الاستفهام وصيغة الفعل الماضي وبعضهم رواية
اهجرا بالهمزة ولفظ المصدر وبعضهم بدله عن اصله وروى انه قال ان النبي غلبه الوجع ولن يصلح
العطار ما افسده الدهر اذ لا وجه للاستفهام في ذلك ايضا لان الوصية كانت سنة مؤكدة في شريعة النبي صلعم
ولم يكن في كلامه المشتمل على طلب الكتاب ليكتب ما يصون اصحابه عن الضلالة بعده شيء لا يليق صدوره بالعقلاء
الاصحاء فالذي حمله على الاستفهام المذكور مع ان في صحة الاستفهام في مرتبة قبح الجزم ايضا لدلالته على تجويز
عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي صلعم وهذا ايضا سوء ادب واستخفاف وجهل بعلو مقام النبي فلا يخلص
عن الطعن بهذا ايضا واما حمله على الاستفهام الانكاري فهو مجروح من وجوه ... الذي ظهر عنه من الحاضرين هناك
اعتقاد ان النبي صلى الله عليه وسلم يهجر حتى احتاج عمر الى الانكار عليه بذلك الاستفهام الانكاري وايضا الارتباط
له بما ذكره بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور ان هذا انما يلائم تعبد الجزم بكون ما قاله النبي صلعم
هجرا غير معنى للامة عن ... الاستنباط من كتاب الله تعالى وايضا لو كان عمر قاصدا لذلك على وجه الاستفهام
سيما الاستفهام الانكاري لما انجر الامر الى التنازع والاختلاف بين القوم الحاضرين هناك ومن المشهور انه
ان منع عمر عن احضار الكتاب وعلله في تلك العبارة المشتملة على الهذيان والهذيان افضى الى التنازع و
الاختلاف هنا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفاء في توجيه هذا الاختلاف وجوها
ربما ان نقلها مع بيان ما فيها من الهذيان والهذر القادح في ... المرام وسدا لباب الوسواس
والاوهام فنقول قال قد اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا بعد امره صلعم ان يأتوه
بالكتاب فقال بعضهم اوامر النبي صلعم يفهم ايجابها من ندبها من اباحتها بقرائن فلعل قد ظهر من قرائن قوله صلعم
لبعضهم ما فهموا انه لم يكن منه عزمة بل امر رده الى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهموه فلما اختلفوا

كفر عنه او لم يكن عزيمة ولما رآه من صواب رأي عمر ثم هو كلا قالوا او يكون امتناع عمر اما اشفاقا على النبي صلعم
من تكليفه في تلك الحال املاء الكتاب وان تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال ان النبي اشتد به الوجع وقيل
خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة ورأى ان الارفق بالامة في تلك الامور سعة
الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب فيكون المصيب والمخطي ماجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتاسيس الملة وان
الله قال اليوم اكملت لكم دينكم وقوله اوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من نازعه
لا على امر النبي صلعم وقد قيل عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب في الخلوة وان يتقولوا
في ذلك الاقاويل كادعاء الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طائفة اخرى ان معنى الحديث ان النبي صلعم
كان مجيبا في هذا الكتاب لما طلب عنه لا انه ابتداء بالامر به بل اقتضاه منه بعض اصحابه فاجاب رغبتهم وكره
ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله
فان كان الامر فينا علمناه وكراهة علي هذا وقوله والله لا افعل واستدل بقوله دعوني فان الذي انا فيه
خير اي الذي انا فيه خير من ارسال الامر وترككم وكتاب الله وان تدعوني من الذي طلبتم وذكر ان الذي
طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك انتهى واقول الكل هذيانات وهجر اما الاول فلانه مجرد احتمال و
رجم بالغيب ورمي في الظلام مع ان الاصل في الامر الوجوب فلا يفيد [illegible] خلافه لجعل
ولبث وريبك في الظلام [illegible] عزم النبي صلعم في ذلك مع اتيانه بصيغة الامر الذي للوجوب
كما سياتي تحقيقه وتاكيده بقوله لن تضلوا ابدا واما قوله ولما رآه من صواب رأي عمر ففيه من ابن عمر اصابة
رأيه وما وجه تصديقه لذلك اللهم الا ان يقال انه فهم انه صلعم يريد بذلك النص على خلافة علي بعده كما
يقوله الامامية فصوب المنافقون لعمر الكارهون لخلافة علي منع عمر عن ذلك وح يثبت مطلوب الامامية و
يصير جميع التوجيهات المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها اهل السنة في باب الامامة لغوا باطلا كما لا يخفى و
اما ما ذكره تعليل امتناع عمر عن كتابة ذلك باشفاقه على النبي صلعم وانه لا يتكلف في تلك الحال مشقة املاء الكتاب
فمدفوع بانه صلعم لم يكن يكتب تلك الوصية مع قلتها بحسب الكتابة بخطه وحركة يده وقلمه حتى يعلل بتوهم المشقة بما
اشتهر من قولهم مشقتان لا ثالث لهما مشي الاقدام ومشق الاقلام لانه صلعم اميا لا يكتب ولا يقرأ [illegible] الكتب شيئا
وانما كان املاء بان يلقي عبارة الوصية الى كاتبه ولا مشقة في ذلك مع قلتها كما لا يخفى وايضا لو لم يكن قادرا على
ذلك لما امرهم باحضار الكتاب على الوجه الاكد مع انه صلعم مؤيد بالوحي معتضد بالملائكة فلا وجه لذلك
الاشفاق البارد فان النبي صلعم اعلم بحال نفسه واشفق على نفسه من غيره واما ما ذكره من انه خشي عمر ان يكتب
امورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة ففيه ان هذا الخوف مما لا وجه له حينئذ لانه قد وقع
قبل ذلك في طول ايام نزول الوحي وملازمة النبي صلعم حيث علموا يقينا ان الله تعالى ورسوله لم يكلفا
احدا بشيء من التكاليف الشاقة وقد سمعوا قوله تعالى في مواضع من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله

بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله صلعم بعثت بالملة السهلة السمحة الى غير ذلك فمن شانه خوف ان يكتب النبي صلعم في هذه
الحالة ما يعجز عنه الامة اللهم الا ان يجعل ذلك ايضا بانه لما كان النبي في تلك الحالة في معرض التكلم بالهذيان والخلط
والخبط في الكلام كما حكم به عمر احتمل ان يكتب ما يخالف قانون ايام الصحة وهذا وقوع فيما هرب عنه كما لا يخفى واما الثاني
وهو المصدر بقوله وقيل خشي عمر الخ ففيه ان ارادة عمر [illegible] تخالف امر النبي صلعم حين الكتف لقوله تعالى ما كان لمؤمن
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من انه قد علم عمر تقرر الشرع وتاسيس الملة وان الله قال اليوم
اكملت لكم دينكم الآية فحاصله ان ما طلبه النبي صلعم وقصده من كتابة الكتاب لا فائدة بعد كمال الشرع فلا حاجة اليه
وهذا في مرتبة اعادة كلام عمر والحكم بهذيان النبي صلعم والا فامره صلعم لا يكون الا عن موجب الوحي فلا يكون الا لفائدة
جديدة والرد عليه يكون ردا على الوحي والراد عليه راد على الله تعالى وهو في حد الشرك بالله تعالى وايضا لو كان معنى
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر للزم عدم صدور شيء من احكام الدين عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد نزول
هذه الآية ولا يقول به الا جاهل ومعاند واما الثالث وهو المعنون بقوله وقد قيل ان عمر خشي تطرق المنافقين الخ
ففيه ان هذا لا يصلح سببا لرد امر النبي صلعم وطعن المنافقين ومن في قلبه مرض لم يزل قائما عنده وكتاب الله تعالى
نص [illegible] وخطاه [illegible] من اصحابه لا سيما وقد اكد بقوله لن تضلوا ابدا واما
ما زعمه من ترتيب فائدة الاجر على المصيب والمخطي فمدفوع معارض بان الحكم الاجتهادي للخطاء ربما يترتب عليه مشقة
عامة لجميع الامة وهذا لا يوازيه فائدة حصول الاجر للمخطي فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فكذب ظاهر
لما روي في المشهور من حضور بني هاشم ووجوه المهاجرين والانصار عند النبي صلعم حينئذ ويؤيد ذلك ما روي
من كثرة اللغط والصوت حتى تنازعوا في كتابة الكتاب وعدمه واما ما ذكره من تطرق احتمال تقول المنافقين في ذلك
بادعاء الرفضة الوصية ففيه ان ادعاء الرفضة لذلك انما وقع لمنع عن الكتابة فلو ترك النبي صلعم حتى يكتب الكتاب
في شان ابي بكر كما زعمه النواصب على ما مر لما ادعى الشيعة ذلك و[illegible] التي [illegible] في ادعاء الشيعة انما وقعت
من منع عمر كتابة الكتاب [illegible] وايضا نعلم [illegible] ان طعن المنافقين لم يكن
اشد واقبح مما فعله هو بحضرة النبي صلعم من نسبته الى الهجر والهذيان فعلم ان منعه من ذلك الكتاب لم يكن للخوف
عن [illegible] بل لاغراض فاسدة لا تخفى على اولي النهى وايضا لو خاف عمر هذا من كتابة النبي صلعم
عند غلبة الوجع وشدة المرض لكان اولى بالخوف والمنع عند ما كتب ابو بكر في مرضه الوصية المتضمنة
لاستخلاف عمر مع ان عليا قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته اذ
عقدها لآخر بعد وفاته لا يقال لم يمنع عمر كتابة ابي بكر لعدم حضوره عنده حال تحرير الكتابة لانا نقول لو هذا كان
الواجب ان يكفيه ويخفيه عند ما وصل اليه دفعا للخوف الذي وجب رعايته لدينه خصوصا وقد كان كتاب ابي بكر
على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والتردد حيث تردد فيه في شان عمر كما ذكرنا سابقا فكتب انه ان عدل فذاك
ظني به وان لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية انه ان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب الخ كما

كما ذكر في شرح المقاصد وغيره ووصية النبي صلعم كانت على وجه القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا
لن تضلوا بعده ابدا وايضا يدفع انكار عمر كتابة ابي بكر الوصية له ما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله
بيد رجلين ليقراه على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان قبلتم نقراه والا نرده
فقال طلحة اقراه وان كان فيه عمر فقال له عمر من اين عرفت وذكر فيه فقال طلحة وليته امس وولاك اليوم واما الرابع
وهو المفهم بقوله وقد قيل انه كان من النبي صلعم بطريق المشورة والاختبار انه لو لم يكن ذلك لما كان للاختبار
والابتلاء سيما وقد علم النبي صلعم حالهم في طول مدة صحبتهم واخبرهم فيه مرارا ولم يكن ايضا من قبيل طرح الامام
المسئلة على القوم ليختبر احدهم من العلم لان مقاماتهم قد تقررت كما قال نعم وما منا الا له مقام معلوم واما
الخامس وهو المبتدا بقوله وقالت طائفة ان معنى الحديث الخ ففيه ان هذا احتمال جزم به بلا اساس حيث قالوا
كان مقصوده صلعم ان يكتب شيئا في تعيين علي عم للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القائل اخرا بقوله وذكر ان الذي
طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك ولو اغمضنا عن ذلك نقول لا فرق بين الامر الذي ابتدا به النبي صلعم من
عند نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امره صلعم في وجوب امتثاله لان الكل بمقتضى الوحي كما عرفت واما استدلال
هذه الطائفة بقول العباس رض لعلي عم انطلق بنا الى رسول الله صلعم الخ فاول ما فيه ان عليا عم كان ملازما في
خدمة النبي صلعم ايام مرضه فلا معنى لقول عباس له انطلق بنا الخ وانما افترى هذا القول على عباس تلك الطائفة
الذين قد رووا معنى الحديث على ما ذكر ليؤيدوه ان هذا خبر مذكور في صحاح القوم وايضا اذا ذكر علي عم السؤال عن
ذلك وحلف ان لا يفعل كما ذكره المعترض فمن الذي سال في ذلك حتى رسول الله صلعم وانقضه امنه واما استدلالهم
بقوله صلعم دعوني فان الذي انا فيه خير لي مما تدعوني فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على تنازع
الحاضرين هناك مع ان فيه من التدافع ما لا يخفى لان قوله صلعم دعوني ينافي حينئذ اجابة عنهم اولا وامره
بقوله هلموا اتيتوني اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده وهو ظاهر جدا والعجب من القوم كيف يحملون ظواهر الايات
التي فيها عتاب الانبياء عم على ترك الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب
تنزيههم عن ذلك ووجود المحامل لظواهر تلك الايات ويتركونها ويحملون كلام عمر الذي ظاهره الشك ومرتبته
اقل من مراتب الانبياء باضعاف على غير ظاهرها ويمنعون من جواز حمله على ظاهره مع ان كلامه لا يحتمل غير كونه اهجر
بظاهره هجرا وبل واضح وهلا ساووا بينه وبين الانبياء الذين هم في محل التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف وكثرة
الاعتساف وشدة تعصبهم للحق الابلج وشرعهم الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا الحديث
وتنازع الواقع في مرض النبي صلعم على ارادته صلعم التنصيص على خلافة علي عم في ذلك الكتاب بوجوه الاول الحرج مع
عمر وظهور كونه مريدا لخلافة ابي بكر ليكون تنقصه اياها وسيلة الى تقمصه اياها ثانيا فسعى في منع النبي صلعم عن كتابة
تلك الكتاب وبالغ في استقرار خلافة ابي بكر حتى دخل الناس في بيعته بسبب تلك المساعي كما ذكر الفاضل التفتازاني
في شرح المقاصد حيث قال كيف يتصور المنع من جرى في امامة ابي بكر مع ما علم من سابقته في تعظيمه وانعقاد البيعة

ومن صيرورته خليفة باستخلافه وكان هذا العهد بينهما معقودا قبل ذلك باتفاق جمهور فرق المعاندين لعلي عم
وحقه وامضا العهد باتفاق ابي عبيدة الجراح بعد تنصيص النبي صلعم بخلافة علي عم في غدير خم ولهذا الغرض
تخلفوا عن جيش اسامة ونحن نعلم قطعا انه لو لم يعلم عمر ان النبي صلعم يريد ان يؤكد ما صرح به من خلافة علي عم
في يوم الغدير لما منع النبي صلعم عن الكتابة ولم يات في مقابل النبي صلعم بما اتى به من الكفر والهذيان الثاني
تحزن ابن عباس وتحسره عند تذكر تلك الواقعة وكثرة بكائه عليها بل دمعه الحصى كما رواه البخاري ومن البين انه
لو لم يتحقق ارادة النبي صلعم كتابة الوصية في خلافة علي عم لما عرض له الحزن والبكاء بهذه الحيثية اذ لم يقع بعد
النبي صلعم بين امته فتنة ومصيبة توجب حزن عباس وبكائه بهذه المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية
سوى الاختلاف في امر الخلافة وامر خلافة ابي بكر الى خلافة الثالث ما يفهم من ذكر اهل السنة رواية ابن عباس مختلا
على ذكر وصايا ثلث في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث ونسيانهم له في مقام التفصيل حيث روى البخاري
في كتابه في باب هل يستشفع لاهل الذمة انه اوصى صلعم عند موته بثلث اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا
الوفد بنحو ما كنت اجيزهم ونسيت الثالثة وفي باب مرض النبي ووفاته واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشركين من
جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم وسكت عن الثالثة او قال فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري قال
سفيان ونسيت الثالثة هو سليمان الاحول وقيل هو سعيد بن جبير قيل ابن عيينة وقيل سليمان بن ابي مسلم
انتهى فان الرواة المذكورين لو علموا ان الوصية وقعت لخلافة ابي بكر لم يدعوها وانما سكتوا عنها لكونها متضمنة
لخلافة علي عم كما ادعاه الشيعة وايضا فقد ثبت انه كان في البيت عند النبي صلعم جماعة كثيرة من الصحابة فكيف لم يرو
الحديث المذكور غير ابن عباس ولم يحفظ احد منهم على ما نسب هذا الا تلبيسا وتدليسا واخفاء للحق بالباطل
والله يحق الحق ويبطل الباطل بينات ايامه قال اللهم ارفع الله درجته ومنها ايجاب بيعة ابي بكر على جميع الخلق
ومخاصمته على ذلك وتصديعه اهل النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى مودتهم واكد النبي صلعم على مراعاة
موالاتهم واوجب محبتهم وحمل الحسين للحسن يعد ابيع الامة فقال اللهم هذان وديعتي عندك بالاحراق بالنار
وكيف يحل عليه ايجاب شيء على جميع الخلق من غير ان يوجبه الله تعالى وفيه او يامر النبي به انتهى كان اعلم
منهما بمصالح العباد وكما اقدم استنابه في نصب ابي بكر اماما او فوضت الامة باسرها اليه ذلك وحكموه على
انفسهم فليراجع العاقل المنصف من نفسه وينظر هل يتحسن لنفسه الميل الى هذه الاعتقادات الردية مع ان
النبي صلعم كان اشرف الانبياء وشريعته اتم الشرائع ودفع من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم متابعته قهرا واجبارا
وكذا من النصارى والمجوس ولم يعاقبهم بالاحراق بالنار فكيف استجاز هؤلاء الصحابة قصد اهل البيت بذلك مع ان
مسئلة الامامة عندهم ليست من اصول العقائد ولا من اركان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور
الدنيا فكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه وهلا قصدوا بيوت الانصار وغيرهم مثل سلمان وابي ذر
والمقداد واكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة واسامة بن زيد لم يبايع الى ان مات وقال ان رسول الله صلعم

امرني عليكم فمن اترك على يا ابا بكر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابي بكر ثبتت بالاجماع
وكل اجماع فان مستنده يكون نصا او استنباطا ثم يتتابع الناس في الموافقة والقبول حتى يتم واجماع خلافة ابي بكر
كان مستنده عمر وابو عبيدة وهما كانا من اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة وعمر كان من المحدثين وكان وزير
رسول الله صلعم وابو عبيدة كان من الامناء وقال فيه رسول الله صلعم امين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا
مستند الاجماع وليس هو الموجب وهذا ظاهر وما ذكره من احراق بيت اهل البيت فقد بينا انه من موضوعات الروافض
بوجوه عقلية ونقلية انتهى اقول نعم اسلفنا مرارا ان الاجماع لم يتحقق على بيعة ابي بكر اولا ولا اخرا لتخلف سعد بن عبادة
واولاده واتباعه اولا واخرا كما ذكرنا سابقا وكذا اسامة بن زيد كما ذكرنا ايضا واما ما ذكره من ان مستند كل اجماع
يكون نصا او استنباطا الخ فهو مقدمة كاذبة مخترعة للناصب مخالفة لما اختاره الاصوليون في حقيقة الاجماع
من اتفاق اهل الحل والعقد على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم
قبل موافقة المتاخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر تدريجا ولو سلم هذا فمن اين علم عمر ان هذه المسئلة صالحة
للاجماع عليها حتى صار مستندا لها واوجب على نفسه بانفراده الاهتمام في ذلك والزام الناس على الاجماع وهل يسمع احد
في حق هذا الاجماع المختل المبتني على نوع الاهتمام والجبر والالزام الى حد وقعوا على صدر واحد واسروا احدا وكسروا
سيف اخر الى ان رضي بذلك وقصدوا احراق بيت اخرى سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ما ذكره من ان عمر كان من
المحدثين ان كان بروينا تشديد الدال فهو مسلم لانا نجزم بانه مبدع الاحداث ومبدا حدوث البدع والاراث
وان كان بالتخفيف فناظر الى الحديث الذي رواه الناصب سابقا في فضائله فقد مر انه موضوع غير مسلم عند اصحابنا
واما ابو عبيدة الجراح فتسميته بالامين انما وقع من ابي بكر وعمر تعظيما بينهما لجزاء المعاضدة اياهما في اخذ الخلافة
عن اهل البيت كما اشار اليه بعض الشعراء في قوله شعر غلط الامين فجازها عن حيدر والله ما كان الامين امينا
ومراده من الامين ابو عبيدة كما قلنا وقد ذكر في روضة الصفا وغيره من كتب التواريخ والسير معاضدة ابي عبيدة مع عمر
عند ما طلبوا لاخذ بيعة ابي بكر منه وقد غلط في ذلك شارح المواقف قدس سره فزعم في فصل ذكر فرق الغلاة من الفرق
الاسلامية ان ذلك الشعر من اشعار الغلاة وانهم ارادوا بالامين جبرئيل وقصدوا ان جبرئيل غلط في تبليغ الرسالة
من علي الى محمد صلعم واما انكار الناصب لاحراق بيت اهل البيت فلم يكن الهم فتمسيره لم يبلغ احد حتى اليهود وانما ادعى
تصديهم لاحراقه واخافة المجتمعين فيه من اهل البيت وجبرهم وهذا مما لا يمكن انكاره كما مر مرارا قال المصنف رفع الله
درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبي صلى الله عليه وسلم بل انكر ذلك لما قالوا
قد مات رسول الله صلعم فقال والله ما مات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فقال له ابو بكر اما سمعت قول الله
تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل فقال الان ايقنت
بوفاته وكاني لم اسمع هذه الاية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب الطاعة على جميع الخلق انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول في الصحاح ان رسول الله صلعم لما توفي قام عمر في المسجد وقال ان ناسا يزعمون

ان رسول الله صلعم توفي وانه ذهب يناجي ربه كما ذهب موسى يناجي ربه في الطور وسيعود ويقطع ايدي رجال وارجلهم
بما قالوا انه مات فدخل ابو بكر وقال يا عمر اجلس فاجلس وكان يتكلم بمثل ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية اخرى من
المسجد فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن يعبد الله فهو حي باق لا يموت ثم قرا هذه
الاية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية فلما سمع عمر هذه المقالة
رجع الى قول ابي بكر وقال كاني لم اسمع هذه الاية واختلفوا في ذلك الحال الذي غلبه حتى حكم بان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يمت فقال بعضهم اراد انه لا يستولي المنافقون وخاف ان لو اشتهر موت النبي صلعم قبل البيعة تغلب فتنة اهل
الاسلام فاراد ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين ليرتدعوا عما هموا به من ايقاع الفتنة والانصداع خلال المسلمين
كما كان دابهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة ان قلبه كان لا ياذن له ان يحكم
بموت النبي صلعم وهذا كان امرا عم جميع المؤمنين بعد النبي صلعم حتى جن بعضهم وعمي بعضهم من كثرة الهم واختل بعضهم
فغلب من شدة حال المصيبة فخرج من حال العلم والمعرفة وتكلم بكلام سوء وانه ذهب الى مناجاة ربه وامثال هذا لا يكون
طعنا انتهى اقول كل من القولين المذكورين في تاويل جهل عمر بما يابى عنه رجوعه في الحال الى قول ابي بكر والاعتذار بقوله
كاني لم اسمع الاية ويتوجه على خصوص الاول ان نشر هذه المرتبة من التعلق والتوله في حكم غلبة المحبة الى عمر وجعله
صوفيا ذائبا للنبي صلعم بحيث لا يجوز عليه الموت ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان عليه بل تجويز الموت عليه
عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله معناه ان كتاب الله يكفينا بعد موته وكذا ينافي قوله وقول اخوته عند تخلفهم
عن جيش اسامة بانا نصبر حتى نرى ما يظهر من حال النبي صلعم بل ينافي اصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما لا يخفى ويتوجه على الثاني
انه لو كان لعمر شدة محبة مع النبي صلعم لما ترك تجهيزه والصلوة عليه ودفنه وتعزيته واشتغل عن ذلك باخذ البيعة
لابي بكر وايضا يتوجه عليه ما مر من ان منافقي المدينة الذين خاف منهم عمر لم يكونوا في اخر زمان حيوة النبي صلعم
بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين والا لكانوا شرعوا فيه قبيله خايفين كما لا يخفى نعم لو اراد رؤس المنافقين من
بني هاشم وغيرهم من الصحابة الذين اعتقد الشيعة نفاقهم صح ذلك وقد وقع منهم الفتنة التي ابتلي بها الامة الى يوم القيمة
المهدي المنتظر من آل محمد عليهم السلام انتهى الكلام واما ما ذكره من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فنقول في جوابه ثبت العرش
ثم انقش واين كان لعمر حال علم ومعرفة حتى يخرج منه الى غيره ولا يتوجه الطعن عليه بجهله المستمر نعم الحال الثابت له هو الخروج
عن حال الجهل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امراة حاملة فقال له امير المؤمنين ع ان كان لك عليها سبيل فليس لك
على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك عمر ومنها انه امر برجم مجنونة فنبهه امير المؤمنين فقال القلم مرفوع عن المجنون حتى
يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل على قلة معرفته وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول الائمة المجتهدون قد يعرض لهم النظار في الاحكام اما الغفلة او نسيان او عروض حالة تدعو الى الاستعجال في الحكم
والانسان لا يخلو عن السهو والنسيان والعلماء وارباب الفتوى يرجعون ثم الحكم الحق ولهذا يستحب للحاكم ان يشاور
العلماء ولا يحكم الا بمحضر اهل الفتوى وان صح ما ذكر من حكم عمر في الحامل والمجنون فربما كان لنسيانه ما ذكرناه ولا يكون هذا طعنا

وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر وقد شاركه النبي صلعم في علمه كما ورد في الصحاح عن ابن عمر قال رسول الله صلعم بينا انا نائم اتيت بقدح لبن فشربت حتى اني لارى الري يخرج في اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله قال العلم انتهى اقول قد مر انه لا يجوز الاجتهاد على النبي صلعم فكذا على الامام القائم مقامه اذ بالاجتهاد لا يحصل الجزم بان ما يقوله من عند الله لجواز ان يكون برأيه والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطئ فحينئذ يجوز على الامام الخطاء وذلك ينافي الامامة لما بينا من اشتراط العصمة فيها ثم ما ذكره في دفع تخطئة عمر من عروض حالة بديهة الى الاستعجال المحتمل البرائة فيما نحن فيه مجال واي حالة يتصور ان يبعث الى الاستعجال بقتل مسلم او رجم مع ما علم من الشريعة مراعاة الاحتياط في الدماء ومع ما اعترف به الناصب من استحباب مشاورة الحاكم للعلماء وان لا يحكم الا بحضرة اهل الفتوى ولقد انصف في ذلك القاضي الاردبيلي في شرح الاربعين حيث قال لا يقال عمر تفحص عن حالها ولم يعلم كونها حاملا فلا نسلم حتى ترك رجمها لان هذا يقتضي ان عمر ما كان محتاطا في سفك الدماء وهو شر من الاول انتهى وبالجملة حال عمر في ذلك الحكم لا يخلو عن امرين اما الجهل الصرف او استخفافه باحكام الشرع وعدم توجيه تفحص حال المحكوم عليه وكيفية القضية وعلى التقديرين لا يليق بالامامة واما ما ذكره من ان ارباب الفتوى يرجعون الى رأي الحاكم الحق ففيه ان ذلك انما يكون في عصر من له الرياسة العامة في الدين والدنيا ولو سلم فربما لا يحضرهم هناك من يرجع ذلك الامام الحاكم الحق فيقع منه الفساد وايضا لم يكن ما نحن فيه من جنس [illegible] من المسائل الغامضة التي يحتاج فيها الى مراجعة العلماء ومطارحة الفضلاء ولو كان محتاجا الى ذلك ولم يفعل لزم ما سبق من الاستخفاف وعدم المبالاة بالدين فالمحذور باق واما استبعاده جهل عمر بقوله كيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر فانما نشأ من اشتباه حيلة عمر ومكره عليه بعقله وحيلة وقد سبق ما يدفع الاشتباه على وجه اتم لكن يحتاج هنا الى توجيه فتوجيه واما ما رواه من حديث ابن عمر في فضل ابيه فقد مر ان مثله لا يصح عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما والراوي ابن عمر خصيص من قبيل شهادة ابن او ابيه كما مر ولعل الظاهر ان مضمون الحديث ما رآه ابن عمر في منامه على ان الحديث لا يدل على مشاركة عمر مع النبي صلعم وانما يدل على شربه من فضل اللبن الذي يهرقه الكرام من اصحاب الكأس والجام على الارض وهذا لا يروي ولا يشبع كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من المغالاة في المهر وقال من غالى في مهر ابنته اجعله في بيت المال لشبهة انه رأى النبي صلعم زوج فاطمة بخمسمائة درهم فقامت امرأة اليه ونبهته بقوله تعالى و اتيتم احديهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت واعتذار قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة والتواضع في قوله كل الناس افقه من عمر خطاء فانه لا يجوز ارتكاب المحرم وهو اخذ المهر وجعله في بيت المال لاجل فعل مستحب والرواية مناقضة لان المروي انه رجع ومنع حتى قالت المرأة كيف تمنعنا ما احله الله لنا في محكم كتابه واما التواضع فانه لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء ولو كان العذر صحيحا لكان هو المصيب والمرأة مخطئة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول شان ائمة الاسلام وخلفاء النبوة ان يحفظوا صورة سنة رسول الله صلعم في الامة فامرهم بترك المغالاة

طلب الاستحباب فيه

والاجماع على ان الامام له ان يأمر بالسنن ان يحفظوها ولا يختص امره بالواجبات بل له الامر المتعلقة بالمندوبات وهذا مما لا نزاع فيه كما اجاب قاضي القضاة بانه ترك المغالاة والتواضع في قوله وما غلطه قاضي القضاة في جوابه بخطاء بين لانه لم يرتكب المحرم بل هدده به وللامام ان يهدد ويوعد بالقتل والتعزير والاستصلاح فاوعد الناس وهددهم باخذ المال ان لم يتركوا المغالاة فلا يكون ارتكاب محرم ولم يعرف انه اخذ شيئا من المهور الغالية ووضعها في بيت المال ولو فعله لارتكب محرما على زعمهم ثم قال والرواية مناقضة لان المروي انه رجع ومنع فهذا افتراء محض ولما كان ظاهر امره ينافي ما ذكرته المرأة من جواز المغالاة بنص الكتاب رجع وتواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وقد كان عمر رجاعا الى احكام الله تعالى وكان متواضعا غاية التواضع والخشوع عند ذكر الله تعالى حتى انه قيل قال له رجل اتق الله فوضع خده على الارض وهذا من كمال تواضعه واما قوله لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء فهذا كلام بين البطلان فان عمر تواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وهذا التواضع لا يقتضي اظهار القبيح ولا تصويب الخطاء لانه تواضع بترك الحق والتصحيح واخذ الباطل وتقريره حتى يلزم ما يقول انتهى اقول ان اراد وقوع الاجماع على ان شان الامام ان يأمر الانام امرا استحبابيا بحفظ السنن وفعلها ويقول لهم على وجه الترغيب ان هذا سنة رسول الله صلعم فان فعلتموه تاسيا به كان احب واولى فمسلم لكن منع عمر على الوجه المنقول المشتمل على التهديد المذكور ليس من هذا الباب كما بيناه وان اراد الاجماع على ان له ان يأمرهم امرا ايجابيا او يوجب عليهم فعل السنة ويواخذهم على تركها فلا نسلم وقوع الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة يصير واجبا بايجاب عمر واما قوله ولا يختص امره بالواجبات فلغو من الكلام لا ربط له بكلام المصنف اذ ليس في كلامه ما يشعر بدعوى الاختصاص كما لا يخفى واما ما ذكره في تقوية كلام قاضي القضاة من انه لم يرتكب المحرم ففيه ان التهديد على فعل السنة يجب يدل على ايجابه لها المحرم قطعا قوله للامام ان يهدد ويوعد بالقتل والتعزير فنقول نعم لكن لترك واجب او فعل حرام لا لترك مستحب او مباح جائز واما قوله ولم يرو انه اخذ شيئا من المهور الغالية فمما لا طائل تحته فانه كما لا يجوز اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذ المحرم ولا القصد اليه ولعمري ان هذه الكلمات مغالطات لا تصلح الا لاضلال العلماء والاطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر امره ينافي ما ذكرته المرأة الخ فانك قد علمت ان ظاهر امره وباطنه كلاهما ينافيان ذلك فلا يتفرع عليه اظهار التواضع واما حكمه على الملازمة المدلول عليها بقول المصنف لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء بانه بين البطلان فبين البطلان لظهور انه لو كان الامر كما قال عمر من وجوب من السنة وعدم جواز المغالاة واما اظهر جواز المغالاة تواضعا مع المرأة وماشاة معها في تسليم ذلك لجواز الخطاء في نفس الامر لزم اظهار القبيح وتصويب خطاء المرأة لزوما لا ستر به والحاصل انه لو كان الحق في ذلك مع عمر دون المرأة فيصير تواضعه معها في تقرير كلامها خلاف الحق وهو معصية وضلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان عمر كان رجاعا الى احكام الله متواضعا عند ذكر الله فهو ينافي رجوعه عن حكم الآية المبيحة للمغالاة في المهر كما ينافي ما سيجيء من قصة امتناعه عن ابلاغ النبي صلعم ابا هريرة بان يبشر المؤمنين بان من كان ايمانه بالله يقينا سيدخله الله الجنة فلما ذكر ابو هريرة ذلك لعمر ضربه على صدره الى ان وقع على استه فرجع ابو هريرة باكيا شاكيا الى رسول الله صلعم وبالجملة الرجل مشهور بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع والخشوع الا في بعض هنات خلوا له

وربّع الخد على الارض حنفه كقول القائل اتق الله ان وقع كان على سبيل السخرية على ذلك الرجل بل على غيره فاقوم
واما قوله الا انه تواضع بترك الحق الخ فقد عرفت انه ناشئ عن عدم تمييز الا المنع عن المغالاة فان اراد بترك الحق منع المغالاة
فليس منع المغالاة حقا حتى يكون تركه تركا للحق وان اراد ترك الحث على مثنا بعد السنة كما يظهر من سوق كلام الناصب فذلك
لا يفهم من كلام عمر بشيء من الدلالات وان اراد معنى اخر فلا بد من تصويره حتى ننظر فيه قال الملهم رفع الله درجته ومنها انه تجسس
على قوم ووجدهم على منكر فقالوا اخطأت من جهات تجسست وقد قال الله تعالى لا تجسسوا ودخلت الدار من غير الباب
والله تعالى يقول ولا تأتوا البيوت من ظهورها واتوا البيوت من ابوابها ودخلت بغير اذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا
بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا ولم تسلم وقد قال الله تعالى وتسلموا على اهلها فخجل عمر اجاب قاضي القضاة بانه
ان يجتهد في ازالة المنكر وخجله لانه صادف الامر على ما قيل له وهذا خطاء لانه لا يجوز للرجل ان يجتهد في
الحرام وبمخالفة الكتاب والسنة خصوصا مع عدم علمه ولا ظنه وهذا الطعن كذب الافتراء على ذلك انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول جواب قاضي القضاة صحيح وتخطئته خطاء ظاهر لان هذا ليس من باب الاجتهاد في الحرام
فان الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون الحكم بالحرام معارضا وههنا ليس كذلك لان ازالة المنكر على المحتسب والامام واجب بقدر
الوسع والامكان فهذا يجوز التجسس لانه من جملة وسع الازالة فكان التجسس لازالة المنكر خارجا عن حكم مطلق التجسس
فيجوز فيه الاجتهاد الا يرى ان رسول الله صلعم امر بكسر القدور التي طبخت فيها لحوم الحمر الاهلية مع ان الكسر اتلاف مال
الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك امر به لان ازالة المنكر كانت تدعو الى ذلك الامر فازالة المنكر اذا دعت الى امر
لا يتيسر ازالته الا به يجوز للمحتسب الاقدام عليه الا ما سمعت ان المحتسب له ان يكسر الدنان التي فيها الخمر المشترى الاهريق بدون
الكسر ويجوز ان عمر اجتهد فدخل الدار وتجسس على ما ذكرنا ثم لما ذكروه من القرآن تغير اجتهاده فكيف وخرج وامثال هذه الامور
لا يبعد عن ائمة العدل انتهى اقول مراد الملهم ان قوله تعالى لا تجسسوا عام ولا يجوز تخصيص الكتاب بالرأي كما تقرر في الاصول
فيكون الاجتهاد في ذلك لاعتبار المعارض الذي توهمه اجتهادا باطلا وهذا مما لا يتوجه عليه شيء اصلا وهذا لم يجب عمر
عن شيء من جهات تخطئتهم اياه والخجل وايضا ازالة المنكر انما يجب بقدر الوسع والامكان الشرعي دون الامكان العقلي
فان ازالة المنكر بقدر الامكان العقلي مما لا يجوزه العقل ايضا فضلا عن الشرع وهذا قد تقرر في الشرع للامر بالمعروف
والنهي عن المنكر مراتب وشرائط مخصوصة ذكروا انه لا يجوز التجاوز من الادنى الى الاعلى ما لم يحصل المطلوب بالادنى فالغرض ان ذلك
فازالة المنكر في القضية المذكورة لما ارتكب لا ترتبت على التسور والتجسس المذكور الخارج عن الامكان الشرعي فقد دخل تحت
مطلق التجسس المنهي هكذا يليق التامل والتحسس واما قوله مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع
ذلك امر به الخ مردود بان النبي صلعم صاحب الشرع فيكون قياس فعل عمر على امر النبي صلعم قياسا مع الفارق القرآن بالطلاق اذ خابر
الامر فيما فعل النبي صلعم وامر به من كسر الدنان ونحو تخصيص الكتاب بالسنة التي هي قسم من الوحي الالهي وهو جائز لنا
كما تقرر في الاصول فضلا عن النبي واما قوله ما سمعت ان المحتسب له ان يكسر الخ ففيه اولا ان المحتسب وان كان
له ذلك الا انه عليه ضمان ما كسره صرح به ابن حزم في كتاب المحلى ونقل هو قول الشافعي وابي حنيفة ورد على جميع الائمة

لما ذكرناه من المناقضة فتأمل

والاثار المخالفة لذلك وثانيا ان الكلام في ان ازالة المنكر على سبيل التجسس مخالف للنص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد
ولا ينافي هذا تخصيص الشارع الاصطلاحي على عهده حلية اتلاف مال الغير بما عدا الدنان من جهة المحتسبين في كسر الدنان
وبالجملة ما ذكره ههنا واهيا كما لا يخفى على المتأمل قال الملهم رفع الله درجته ومنها انه كان يعطي من بيت المال
ما لا يجوز حتى انه اعطى عائشة وحفصة في كل سنة عشرة الاف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون
الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التي وهبها رسول الله صلعم اجاب قاضي القضاة بانه يجوز له
ان يفضل النساء وهو خطاء لان التفضيل انما يكون بسبب يقتضيه كالجهاد ونحوه قال الناصب خفضه الله
اقول قد سبق ان عمر لما كثرت الغنائم واتسع الفيء والخراج جعل لكل من ازواج رسول الله صلعم عشرة الاف
درهم وكان ذلك باشارة الصحابة وفيهم علي واعاد ذلك على بني هاشم يعطيهم فيها كيف شاؤوا فاعطاء النساء
اللاتي هن امهات المؤمنين ولم يجز لهن التزويج بحال مما لا يجوز الطعن فيه سيما اذا كانت الغنائم واموال المصالح
كثيرة واما تفضيل بعضهن فما لا نقل فيه صحيح وان صح فلعله التفضيل كما قال قاضي القضاة والسبب المقتضي لا ينحصر في
الجهاد لان بعضهن ربما كان اكثر مؤونة من بعض واما قوله كان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال فهذا ظاهر البطلان
لان الناس يعلمون ان عمر لم يكن يتسع في معاشه بل كان يعيش عيش فقراء الحجاز فكيف اخذ من بيت المال هذا وان كان
اخذه فهو يصرفه في الجهات التي يحتاج الى الصرف فيها مصالح الخلافة واما منع فاطمة ارثها ونحلتها فان كان فاطمة
حية في زمان خلافته وقد سمعت فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى بني هاشم انتهى اقول قد ذكرنا سابقا
الكذب الذي لا محافظة له سابقا ان النبي صلعم كان يصرف حاصل فدك في مؤنة ازواجه واهل بيته فكان الواجب
على عمر ان يقتصر على ذلك ايضا تأسيا بالنبي صلعم وحيث فعل هذه المساهمة مع بنته وبنت ابي بكر من بين الازواج
وفعل ضد ذلك مع اهل البيت علم ان ذلك بمقتضى الشهوة الخارجة عن حكم الشريعة ومصلحتها وبمجرد رعاية خاطر بنته
وبنت احبه ومستخلفه ابي بكر واما ما ذكره من اعادة فدك على بني هاشم فهو من مفترياته لما ذكرنا سابقا نقلا عن جلال
الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء انها كانت حيث لابي بكر ثم لعمر ثم اقول قد ظهر مما قررناه انه يمكن تقرير اصل الاعتراض
الملهم بوجه لا يرتبط به جواب قاضي القضاة وذلك بان يقال الافراط في حق بعض الزوجات باضعاف ما قرره النبي صلعم
لهن والتفريط في حق اهل البيت باخذ خمسهم لم يصدر الا عن الجهل او بغض اهل البيت وكل منهما موجب للطعن وقد
اندفع بما ذكرنا من ان النبي صلعم قد رتب في حوزته ما يفي بمؤنة كل من الزوجات ما ذكره الناصب من احتمال كون بعض
الازواج اكثر مؤنة واما ما ذكره من ان عمر كان يعيش عيش فقراء الحجاز فلا يدفع تصرفه في بيت المال الا ان الغرض من
تحصيل المال لا ينحصر في صرفه في الحال بل قد يضبط ويكنز احتياطا في الاستقبال واعتبارا للاهل والعيال واما
احتمال صرفه في مصالح الخلافة فيدفعه ما روي انه بقي في ذمته واما ما ذكره من ان فاطمة لم تكن حية في زمان عمر
فكيف يصح اليه منعه لارث فاطمة فمردود بان فاطمة وان لم تكن حية في ايام خلافة عمر لكن ايام خلافته في زمان
حيوة فاطمة عم كان شريكا مع ابي بكر في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك فقد اشتهر ان ابا بكر كتب كتابا في رد فدك

لفاطمة عم لما اطلع عمر على ذلك اخذه منها وخرقها قال المص رفع الله درجته ومنها انه عطل حد الله تعالى في
المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال له ارى وجه رجل لا يفضح
الله به رجلا من المسلمين اتباعا لهواه فلما فعل ذلك عاد الى الشهود فحدهم وفضحهم فتجنب ان يفضح المغيرة
وهو واحد وقد فعل المنكر ووجب عليه الحد وفضح ثلثة مع تعطيله حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه
اجاب قاضي القضاة بانه لم يدرء الحد عنه واحتال في دفعه قال السيد المرتضى رح كيف يجوز
ان يحتال في صرف الحد عن واحد ويوقع ثلثة فيه في الفضيحة مع ان عمر كان كلما راى المغيرة يقول
خفت ان يرميني الله تعالى بحجارة من السماء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قصة مغيرة على ما ذكره
المعتمدون من الرواة انه كان امير الكوفة وكان الناس بحضرته فاخذوا عليه الشهود انه زنا واتوا عمر فحضروا
من الكوفة فشهد عليه واحد منهم فقال عمر للمغيرة قد ذهب ربعك فلما شهد اثنان قال قد ذهب نصفك فلما
الثالث قال قد ذهب ثلثة ارباعك فلما جاء نوبة الشهادة الى الرابع ادى الشهادة بهذه الصيغة اني رايته مع المرءة
في ثوب ملتصقين به وما رايت العضو في العضو كالمرود في المكحلة فسقط الحد عن المغيرة فقال المغيرة يا امير
المؤمنين انظر كيف كذبوا علي فقال عمر اسكت فلو تمت الشهادة لكانت الحجر في راسك هذا رواية الثقاة وذكره الطبري
في تاريخه بهذه الصورة وذكره البخاري في تاريخه وابن الجوزي وابن الخلكان وابن كثير وساير المحدثين وارباب
التواريخ في كتبهم وعلى هذا الوجه هل يلزم طعن وان على رواية قليل فيه طعن ايضا لانه ان لوح الى الشاهد بترك
الشهادة فهذا مندوب اليه لان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات وله ان يندب الناس باخفاء المعاصي كيف
لا وقد قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب شديد الاية واما تفضيح الثلثة
لانهم فضحوا اميرا من امراء الاسلام وكان هو غرضهم ومع ذلك لما جرى عليهم حد القذف فلا طعن انتهى اقول
الرواية التي نسبها الى المعتمدين انما هي من مخترعاته لانه سيذكر انه نقله من تاريخ الطبري وانا احلف بالايمان المغلظة
انه لم ير تاريخ الطبري الشافعي المعتبر عند علماء اهل السنة الذي وصفوه بانه ثلثون مجلدات ولعله اراد التاريخ الفارسي المتداول
المشهور بين الناس بانه تاريخ الطبري ولا اعتداد به ويؤيد كذبه في نسبة هذه الرواية الى المعتمدين انه نسب ذكره الى تاريخ
ابن خلكان ايضا وذلك التاريخ خال عن ذكر احوال الصحابة وانما فيه من بعدهم ولهذا سماه بوفيات الاعيان ولو
كان هناك رواية احق بالاعتبار مما نقله المص لذكرها قاضي القضاة وتكلم على رواية المص ولم يحتج الى تاويل
الرواية بما لا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره من ان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات ففيه ان المراد
بالشبهة التي تدرء الحد هو الاشتباه الذي يحصل للفاعل في الفعل المشتبه بالحلال كما اذا وطي رجل امرأة اجنبية
نائمة مع زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك فاشتبه عليه الحال ولم ينقل عن مغيرة دعوى شبهة محتملة في ذلك
وشبهة عمر في ان ذلك الفعل هل وقع من المغيرة او لا لا مدخل له في درء الحد فاي ربط لذكر درء الحد بالشبهات بهذا
المقام والاستدلال بمعنى ان منع الشاهد كان مندوبا اليه واما قوله وله ان يندب الناس باخفاء المعاصي غير مسلم

ولانه لانسد باب الجرح والتعديل ولصار رواة الناس كيف الفساق في عمل وكتب اسماء الرجال لكتب ان الاعتداد الى
غيره مما اشتمل على الجرح والتعديل اقوى شاهد على ما ذكرنا وادل دليل واما استدلال الناصب على ندبية اخفاء المعاصي
بقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الاية فلا يتم الا اذا علم ان جماعة الذين شهدوا على المغيرة بالزنا لم يشهدوا
عليه بذلك محبة لله وقصدا الى اقامة حدود الله وحفظ المسلمين عن كيوده لكن الكون والاقتداء به في الصلوة والتجوه بل
فعلوا ذلك بمجرد حب شيوع الفاحشة والتورط في المعاداة والمناقشة ومن اين علم ذلك وايهما هذا الشق من اولى ما مرات
كالتولي على الوجه الثاني دون الاول واما قوله ان تفضيح الشهود الثلثة انما كان لتفضيحهم اميرا من امراء الاسلام فهو كلام
في غاية الفضاحة والشناعة لان تفضيح امير من امراء الاسلام انما يكون منكرا لو كان على وجه يخالف قانون الاسلام
وبما اعرحال الشهود الاربعة وموافقتهم على الشهادة اولا انهم كانوا قاصدين لاقامة حدود الله واحكامه كما هو ظاهر حال
ساير الشهود فلا ذنب على الثلثة منهم لما لزم الشاهد الرابع بتعليم عمر واما قوله وكان هو غرضهم فمن قبيل الرجم بالغيب
والرمي في الظلام بل فيه اثبات علم الغيب لعمر مع تنبيه سابقا على سوى الله فتدبر ثم لا يخفى ان الناصب اخفى من جواب
ما نقله المص عن عمر من انه كلما كان راى المغيرة قال خفت ان يرميني الله بحجارة من السماء لانه صريح في اقتضاء التندم واسف
على تفريط وقع عنه في درء الحد عن مغيرة ولا محال للتاويل فيه فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه كان في الاحكام حتى
روي عنه انه قضى في الجد بسبعين قضية وروى مائة قضية وانه كان يفضل في الغنيمة والعطاء وقد سوى الله تعالى
بين الجميع وانه قال في الاحكام من جهة الرأي والحدس والظن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما تلونه في الاحكام فان
صح فانه من باب تغير الاجتهادات وهو كان اماما ولم يتقرر الاحكام الاجتهادية بعد في زمانه وقد علم علما يقينا انه كان لا يعمل
برأيه الا بمشاورة الصحابة وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه وقد كان يتغير اجتهاده كما في ام الولد انه قال اجتمع رأيي ورأي عمر
ان لا تباع وانا اليوم ارى بيعهن والمجتهد لا يخلو من هذا واما التفضيل في العطاء فهذا امر يتعلق برأي الامام والنبي
صلعم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين ما يزيد عليه واعترض عليه ذو الخويصرة الخارجي كما يعترض هذا الرافضي على عمر واما
الاحكام من جهة الرأي والحدس والظن فهو من شان المجتهد والفقه من باب الظنون انتهى اقول يتوجه عليه اولا ما مر من انه
لا يجوز على الامام الاجتهاد كما لا يجوز على النبي صلعم فضلا عن الخطاء فيه ولو سلم فانما يجوز في حكم لا يكون فيه نص والحكم فيما نحن
فيه من حد شرب الخمر وقسمة الغنيمة والعطاء ونحوهما مما اجتهد فيه عمر منصوص من الله ورسوله فان الواجب في حد الشرب
بمقتضى النص اربعون ضربة لو كان الشارب المكلف حرا والا فنصفه وكذا الحكم في الغنيمة فان مراد المص من التفضيل
في الغنيمة والعطاء الذي فعله خلافا على الله ورسوله هو تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار من حيث هو
عربي ومن حيث هو مهاجر وما سيذكره المص من ان النبي صلعم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين ما اثر ما يتركه لم يكن
من احدى تينك الحيثيتين بل لم يكن هناك تفضيل من رسول الله لما روي انه صلعم اعطى صناديد قريش ما اعطى ولم
يعط احدا من المهاجرين والانصار واعطاه المؤلفة ايضا كان من هذا القبيل لا لقصد التفضيل واما ما ذكره من ان
عمر كان لا يعمل برأيه الا بمشاورة الصحابة فهو مما يكذبه ما مر من حكمه برجم المجنونة والحامل وخطائه من غير مشورة

باحد ولم يفضل الناصب ان تفضيل العرب على العجم والمهاجرين على الانصار المخالف لسيرة رسول الله صلعم فشورة اي
صحابي كان واما ما ذكره من ان امير المؤمنين عم كان قد يتغير اجتهاده في ام الولد الخ فمدفوع بما مر من ان الامام لا يجوز عليه
الاجتهاد فضلا عن تغير اجتهاده وخطائه فيه فلو وقع في ذلك خبر كان من موضوعات زمان بني امية ولو صح فهو محمول
على ان الحكم المذكور كان من مبتدعات عمر فلما وصلت النوبة اليه عم واراد تغييره حمل نفسه كما صح عنه في ذلك الحكم
السابق حتى لا ينكر عليه احد في زمانه وارتكاب اقل القبيحين عند الضرورة جائز كما تقرر في موضعه ويدل على كلامهم
واتباعهم في هذا اختلافهم في تعيين حكمه عم في هذه المسئلة فان الشارح الجديد للتجريد نقل الرجوع عنه في بيع امهات
الاولاد الى قوله انتهى هذا مع ان مذهب امير المؤمنين عم على الوجه الذي نقله علماء الامامية ليس شيء من القولين
بل فيه تفصيل مذكور في كتبهم وهذا ايضا يدل على بطلان تلك الرواية فانهم اعرف بمذهب امامهم واما ما اجاب
الناصب عن قول المص ان عمر كان يحكم من جهة الرأي والحدس والظن بان ذلك من شان المجتهد والفقه من باب
الظنون فمدخول بان مراد المص من الرأي الذي كان يستعمله عمر مجرد استحسان عقله وقياسه وبهذا يعلم ان المراد
بالظن الذي ذكره مع الرأي والحدس هو الظن الحاصل منهما فان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا لا الظن المعتبر
في العمل شرعا وهو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره من ان الفقه من باب الظنون بناء على ظاهر
ما سيذكره في بحث القياس من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق
في موضعه فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه منع من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول متعة الحج جوزها العلماء وذهبوا اليه ولم يتعرض المنع ولم يصح عنه رواية في
منعها وان صح فيمكن ان يكون ما سمع من رسول الله صلعم شيئا والمسائل المختلف فيها لا اعتراض فيها على المجتهدين انتهى
اقول رواية منع المتعة هي بعينها ما اشتمل على رواية منعه لمتعة النساء حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول
الله صلعم الخ فلا وجه لمنع صحة احدهما والقول بها دون الاخر واما قوله فيمكن ان يكون سمع من رسول الله صلعم
شيئا فمدفوع بما مر من انه اضاف النهي فيهما الى نفسه ولو كان سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان الرواية عنه صلعم
ابلغ في الانتهاء والانزجار مع ان قوله كانتا على عهد رسول الله يكذب ذلك كله كما قال المرتضى قدس سره ان ذلك كان الى ان مات
قال المص رفع الله درجته ومنها قضية الشورى وقد ابدع فيها امورا فانه خرج بها عن الاختيار والنص جميعا وحصرها
في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر فيه طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اهّله بعد ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى
اربعة ثم الى واحد ووصفه بالضعف والقصور وقال ان اجتمع علي وعثمان فالقول ما قالاه وان صاروا ثلثة
وثلثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك لعلمه بان عليا وعثمان لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد
يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه وانه امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام وامر بقتل من يخالف
الاربعة منهم او الاثنين الذين ليس فيهم عبد الرحمن وقد روى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال قد جاءني كل واحد منكم
... يرجو ان يكون خليفة اما انت يا طلحة افلست القائل ان قبض النبي لننكحن ازواجه من بعده فما جعل الله

محمدا احق ببنات عمنا منا فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما
انت يا زبير فوالله ما لان قلبك يوما ولا ليلة وما زلت جلفا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما انسان ويوما شيطان
ويوما رحمان شحيح واما انت يا عثمان والله لروثة خير منك ولئن وليتها لتحملن بني ابي معيط على رقاب الناس
ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات وما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا واما انت يا سعد
فصاحب عصبية وفتنة ومقنب وقتال لا تقوم بقرية لو حملت امرها واما انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل
الارض جميعا لرجحهم فقام علي عم موليا يخرج فقال عمر والله اني لاعلم مكان الرجل لو وليتموه امركم حملكم على المحجة
البيضاء من هو قال هذا المولي من بينكم ان وليتموها الاجلح سلك بكم الطريق قالوا فما يمنعك من ذلك قال ليس الى
ذلك سبيل قال له ابنه عبد الله بن عمر فما يمنعك منه قال اكره ان اتحملها حيا وميتا وفي رواية لا اجمع لبني هاشم بين
النبوة والخلافة وكيف وصف كل واحد منهم بوصف قبيح كما ترى زعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له
تلك الاوصاف واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن بن عوف والامر بضرب رقاب
من خالفهم وكيف امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا يستحقون
ذلك لانهم ان كلفوا ان يجتهدوا آراءهم في اختيار الامام فربما طال زمان الاجتهاد وربما نقص بحسب ما يعرض فيه
من العوارض وكيف يسوغ الامر بالقتل اذا تجاوزت الثلثة ثم امر بقتل من يخالف الاربعة ومن يخالف العدد الذي
فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يستحق به القتل ومن العجب اعتذار قاضي القضاة بان المراد بالقتل اذا
تاخروا على طريق شق العصا فطلبوا الامر من غير وجهه فان هذا مناف لظاهر الخبر لانهم اذا شقوا العصا
فطلبوا الامر من غير وجهه فمن اول يوم وجب قتالهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان امر الشورى من
الدلائل على تقوى عمر وخوفه من الله تعالى لانه احتاط فيه كمال الاحتياط واصل حكاية الشورى كما ذكره ارباب الصحاح ان
عمر لما جرح قال له الناس استخلف فقال لا احمل هذا الامر حيا وميتا ان هؤلاء النفر الستة كلهم من قريش وقد جمع
شرائط الخلافة وقد علمت ان رسول الله صلعم لما توفي كان عنهم راضيا فانا اجعل هذا الامر بينهم وهذا من كمال الاحتياط
وتركه الاغراض الخاصة ونظره مصلحة العامة بالاعراض لنفسه واما ما ذكر انه عاب كل واحد بالامور القادحة في الخلافة
في حقوقهم فهذا باطل لا شك فيه وصاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب لا يعلم الوضع فان وضع الاخبار ينبغي
ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انها موضوعة وموضع وضع هذا الخبر اظهر من ان يخفى على احد فان الرجل يجرح
وهؤلاء كانوا اكابر قريش واقرانه في الحسب والنسب اتراه ياخذ في جرحهم وشتمهم عند الموت وهو يريد استخلافهم و
يقول للزبير وهو شيخ المهاجرين بحضر الناس انك جاف غليظ ويقول لطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم من العوام
الصحابة وحكايا انه من الموضوعات والله اعلم ولقد سالت عن الشيخ برهان الدين ابراهيم البغدادي
في تبريز سنة قدم من بغداد وكتبت ذلك والشيخ المذكور كان استاد الشيعة وامامهم في زمانه فصدقني وقال
هذا كذب صراح بل الحق ان عمر قبل ان يجرح بايام قلائل ناقشه ابن عباس فقال له ابن عباس في الخلوة لم تنافس

يا امير المؤمنين قال اذهب عمري وانا استفكر في هذا الامر وليس المن فقال ابن عباس قلت اين انت من عثمان قال الكلف
ان يولي بني ابي معيط على الناس ثم لم ينشب العرب ان يضربوا عنقه والله لو فعلت لفعل ولو فعل لفعلوا فقلت له اين
انت من طلحة قال نعوذ بالله من زهوه قلت اين انت من الزبير قال شجاع جاف قلت اين انت من سعد قال قايد عسكر
ولا يصلح للخلافة قلت اين انت من علي بن ابي طالب قال فيه دعابة وانه ان يحملهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم سادس
اسبوع حتى ضربه ابو لؤلؤة هكذا سمعت منه ثم بعد هذا رايت في الاحكام السلطانية لاقضى القضاة الماوردي كرواية
نحو ما سمعت من الشيخ برهان الدين البغدادي ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكره فانه لم يذكر المعايب القادحة للامامة
بل هذا من مناصحة الناس فذكر ما كان من العيوب ولو صدق فلا اعتراض على عمر فانه على ما ذكره اشار الى خلافة
علي اشارة جلية لا يخفى بل هو قريب من التنصيص وغرضه في خلافته من هذا الكلام ظاهر فلا اعتراض عليه واما
ما ذكره من ترتيب الستة ثم الاربعة ثم اثنان فهذا ليس اجتهاد انه في اختيار الامام ولا اعتراض عليه واما ما ذكره من القتل بعد
الثلثة ان لم يتقرر الامر فهذا من باب التوعيد والتهديد وشدة الاهتمام بعدم التاخير لان التاخير كان مظنة
الفتن وحدوث الحوادث واما جواب قاضي القضاة بان الامر بالقتل اذا طلبوا الامر من غير وجهه وعلى طريق شق العصا
فجواب صحيح وما اعترض عليه بقوله اذا شقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من اول يوم وجب قتالهم فباطل
لان شق العصا يظهر بعد الثلثة فان الثلثة كانت من عند الامام السابق فمن خالف وطلب الامر من غير وجهه في
الايام الثلثة لم يحكم عليه بشيء لان وقت المشورة باق ولعله يرجع واما بعد الثلثة فقد طال الامر وتحتم طلب الامر
المخالف من غير وجهه انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان من جملة الرواية التي ذكرها الناصب في حكاية شورى
مخفه قول عمر انا لا احب هذا الامر حيا وميتا وهذا كان سد كره اجمالا رواه المغ ايضا في وجه امتناع عمر من تعيين خليفة
بالخلافة واعترض عليه هناك بقوله واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن الخ
والناصب لم يتعرض لدفعه في هذا المقام اصلا فكان واردا عليه واما ثانيا فلان ما ذكره من ان صاحب هذه
الرواية جاهل بالاخبار كذاب الخ تجاهل عن شهرة الخبر وعجز عن اصلاحه نعم ما قال ان المغ لا يعلم الوضع مسلم
فان وضع الحديث امر لا يعلمه الا الناصب واصحابه المتعصبين لوضع الحديث في نصرة سلفهم الملقبين باهل السنة وانا احلف
ان قاضي القضاة الذي يتعصب لهم بكل تكلف وتعسف اعلم بالاخبار من هذا الناصب الجاهل ولو كان يجد
سبيلا الى تكذيب ما رواه المغ لكان هو اولى بان يشير اليه وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب من هذه
الرواية وفيها ما هو عيوب الجماعة مشافهة واما ثالثا فلان ما سماه الناصب برهان الدين البغدادي وزعمه
استاد الشيعة ونسب اليه الرواية المخترعة فلم يعرف عند الشيعة خبر ولا عين ولا اثر واني كان للشيعة في زمان الناصب
الذي كان زمان شدة التقية خصوصا في تبريز الذي كان تحت سلطنة اليزيدية السابقين من تركمان بايندرية
ان يظهروا التشيع ويباحثوا اهل السنة في مسائل الخلافة واقوى ما يدل على شدة تعصب هذا الشقي ونصبه لامير المؤمنين عم
انما اتى بالرواية المخترعة له ولم يرض بالرواية التي ذكرها المغ قدس سره لان ما رواه المغ كان خاليا عن ذكر عيب علي عم

فحاول مخالفه واعراضه عن علي عم ان يخترع رواية يكون فيها تخفيف في اظهار عيوب الخمسة واشتراك علي عم معهم
في اصل العيب حيث نسب فيها الى الدعابة والى تكليفه الناس بما لا يطاق فقاتله الله ما اشد نصبه وما اقل
حياءه ومن دلايل شدة نصبه خذله الله انه كذب في الرواية ولم يكتف بذلك الى ان نسبها الى ابن عباس وكيف يتصور
من ابن عباس ابن عم علي عم وتلميذه العارف بحقه ان يذكر في معرض استحقاق الخلافة عثمان وطلحة والزبير وغيرهم
قبل علي عم ثم لم يصنع الناصب بذلك حتى ضمن تلك الرواية ذكر امتناع عمر لاختياره عن دونهم واما رابعا فلان
لو سلمنا الرواية المذكورة نقول لما علم عمر قبل موته بسبع ايام ما يؤول اليه خلافة عثمان من القتل والفساد
بحيث اقسم بالله استظهارا وقال والله لو فعلت لفعل الخ كيف جاز له جعل الامر شورى بينه وبين غيره مع ظهور
احتمال وقوع قرعة الاختيار بينهم عليه وكيف جاز له ان يرضى بوصول الخلافة الى طلحة مع وصفه اياه بالزهو
والتكبر على وجه استعاذ منه بقوله نعوذ بالله من زهوه وقد ما قررناه ما اتى به الناصب بعيد ذلك من حمل
اظهار عيوب الجماعة على ارادة المناصحة تمحل وتعسف وان ما يذكره من ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في
خلافة علي عم تمحل وتكلف فالاعتراض في كلا المقامين وارد واما خامسا فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة ثم
الاربعة من اجتهادات عمر في اختيار الامام والاهل له فلا اعتراض عليه معترض بان الكلام ليس في مجرد ترتيب
الستة والاربعة بل في امرين احدهما الحيلة التي قصدها عمر في ذلك لاجل حرمان علي عم عن الخلافة على كل تقدير
من تلك التقادير وثانيهما ان ذلك الترتيب المتضمن لتحمل تعيين الخليفة على الوجه الخاص مكذب لما ذكره عمر
سابقا من كراهته تحمل الخلافة حيا وميتا وكيف لم يحمله ميتا ايضا وقد صار جعله لها شورى سببا لكل شر حدث بعد
السقيفة من خروج من خرج على علي عم من الناكثين والقاسطين والمارقين بل المسلمين الى الآن واما
من شبهاتهم لا يخفى انه لم يظهر في هذا المقام التعرض لجواب الامرين لا من هذا الناصب ولا من قاضي القضاة واما
سادسا فلان ما ذكره من ان حكم عمر بالقتل بعد الثلثة كان من باب التوعيد والتهديد مدفوع بانه لو جاز تاويل الحكم
الجزم بضرب العنق وتعيين لفظ القتل الواقع في اثناء ذلك الكلام بالتهديد والتوعيد لارتفع الامان عن الدلالات
والقطع بالضلالات ولجاز مثل هذا التاويل في كلام المبين واحاديث سيد المرسلين فيخرج القرآن والحديث
عن ان يكون دليلا للمحققين وحجة على المبطلين وكذا الكلام في تاويل قاضي القضاة ولقد احسن الفاضل الفخري
رشيد الدين الوطواط الخوارزمي الحنفي في بعض رسائله الذي تكلم فيه على كلام بعض الفضلاء فانه لما اجاب
بعضهم عن بعض كلماته بتمحلات وتكلفات لا يتحملها العبارة قال في دفعه اقول ان الله تعالى هو يعلم الضمائر
ويعرف السرائر اما عباده فلا ولا سبيل لي في هذا الموقف الذي وقفت فيه الا ان اتكلم على صريح كلامه وابين ما فيه
من اضطراب نظامه وقد تكلمت وبينت انتهى كلامه واما سابعا فلان ما ذكره في توجيه تعيين الايام الثلثة اعاده
لحاصل كلام قاضي القضاة بل هو حقيقة في مرتبة اصل كلام عمر اذ يتوجه عليه انه من اين علم ان في اثناء الايام الثلثة
وقت المشورة باق لا بعدها ولو بنا عن بطول الامر لا يبقى وقت المشورة وهل هذا الا رجما بالغيب ورميا في الظلام

ومن العجب انهم يحكمون باجتهاد عائشة وطلحة والزبير ومعاوية ويعذرونهم بل يثيبونهم في خطاء خروجهم وبغيهم
على علي بمجرد احتمال اجتهادهم وقتلهم في طول ستة اشهر وما يقرب سنة على خطاءهم وهنا لا يعذرون عمر رضع
في عدم تقرير اجتهادهم لتعيين مستحق الخلافة في ثلثة ايام وهل هذا الا تحكم وتناقض جليّا قال المصنف رفع الله
درجته ومنها انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقرآن
والسنة لان القرآن جعل الغنيمة للغانمين والخمس لاهل الخمس والسنة ينطق بان في الجزية على كل حالم دينارا وبان الجماعة انما
يجوز في الفريضة اجاب قاضي القضاة بان قيام رمضان جاز ان يفعله النبي صلعم ثم تركه واعترضه المرتضى بانه
فان التراويح بدعة لان رسول الله قال ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة
وصلوة الضحى بدعة الا فلا تجمعوا ليلة شهر رمضان في النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان قليلا من سنة خير من كثير من
بدعة الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في شهر رمضان ليلا فرأى المصابيح في المساجد
فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا لصلوة التطوع فقال بدعة فاعترف كما ترى بانها بدعة وقد شهد الرسول صلعم
بان كل بدعة ضلالة وسأل اهل الكوفة من امير المؤمنين عم ان ينصب لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان فلما اجتمعوا
فزجرهم وعرّفهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم
المسجد ومعه الدرة فلما رأوه تبادروا الابواب وصاحوا واعمراه وقيام شهر رمضان ايام الرسول صلعم ثابت عندنا لكن
على سبيل الانفراد وانما انكر الاجتماع على ذلك ومن عجيبه كما لم يقل به احد ولو كان كذلك لم يقل عمر انها بدعة فهذه
البدع بعض ما رواه الجمهور فان كانوا صادقين في هذه الروايات كيف يجوز الاقتداء بمن طعن فيه بهذه المطاعن
وان كانوا كاذبين فالذنب لهم والوزر عليهم وعلى من يقلدهم حيث حرفوا كذبهم ونسبوا رواياتهم الى الصحة وجعلوها
واسطة بينهم وبين الله تعالى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ـ ذكر من المطاعن في هذا الفصل ثلثة اشياء الاول
انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح والجماعة انما يكون في الفريضة فنقول ـ قد ثبت في الصحاح عن زيد بن
ثابت ان النبي صلعم اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي حتى اجتمع اليه ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا
انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال ما زال بكم الذي رأيت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم ولو كتب عليكم
ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله
يرغب في قيام رمضان من غير ان يأمرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر رضي الله عنه
قال صمنا مع رسول الله فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت يا رسول الله لو نفلتنا قيام
هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم حتى بقي ثلث الليل
فلما كانت الثالثة جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر
هذه الاخبار كلها في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله صلعم كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها

مخافة ان يفرض على المسلمين فلم يطيقوا فلما انتفت هذه المخافة جمعهم عمر ليصلوا التراويح واما قوله انه اعترف بانها بدعة وكل
بدعة ضلالة فنقول البدعة قد يقال ويراد بها الامر الذي ابتدع في الدين مما يخالف قواعد الشرع واصول الشريعة
المبينة عند اهله وهذه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن خصوصها في زمان رسول الله
صلعم وان كانت موافقة للقواعد ماخوذة من الاصول الشرعية التي تقرر في زمانه مثل الاذان بدعة مستحبة وان
لم يكن في زمن رسول الله صلعم لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشهيره ماخوذ من استحباب الشرع موافق للاصول
الدينية وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد يكون مباحة كما صرح به العلماء فقول عمر بدعة ونعمت البدعة لانه
انه لم يتقرر امرها في زمان رسول الله صلعم وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض المرتضى عن
قاضي القضاة واما ما ذكر امير المؤمنين عليه السلام منعه في ايام خلافته في الكوفة فان صح جاز ان يؤدي اجتهاده الى المنع لان
المقام مقام الاجتهاد ولا اعتراض على المجتهد اذا خالف مجتهدا آخر الثاني انه ابدع وضع الخراج ورسول الله صلعم
لم يضع الخراج والجواب ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت صلحا ولم يفتح في زمان رسول الله صلعم مدينة
من المداين صلحا بل انما اسلم اهلها او فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان اهل الملوك فيها
الخراج اقتضى رأيه الخراج فشاور الاصحاب واجمعوا عليه فعمل الخراج للاجماع وكان امير المؤمنين عليه السلام من ذلك
الاجماع ولم يقل احد ان يرى ان امير المؤمنين اعترض على عمر في وضع الخراج بل رضي به ولو كان غير صالح لكان يعترض
عليه في عهد الجاهل والمجنون وابقى حكمه امير المؤمنين عم في زمان خلافته واخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا لما
الدين ابطله وافسده وكذا قرره سائر خلفاء الاسلام وقام الدين بالخراج وكل الناس عيال على الخراج والامر الذي مرّ عليه
جميع المجتهدين وائمة الاسلام وقرروه واستحسنوه وايدوه بالقرآن في قوله تعالى ام تسألهم خرجا فخراج ربك خير وهو خير
الرازقين قيل يريد به الخراج ثم جاء هذا الجاهل الاعرابي الذي سواه فلم يعترض على امام الاسلام والله يلهم بالصواب
في كل مقام الثالث انه ابدع ترتيب الجزية والسنة ينطق في ان الجزية على كل حالم دينارا فالجواب ان النبي صلعم اخذ
من اهل اليمن من كل حالم دينارا على ما رواه معاذ بن جبل قال بعثني النبي صلعم الى اليمن فامرني ان آخذ من كل حالم دينارا
وهذا لا يدل على نفي الزيادة فان الزيادة سائغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ منهم اقل الجزية وامثال هذه مما
لا طعن فيه لان سائر الخلفاء الراشدين بعده تبعوه في هذا ولو كان الامر على خلاف السنة لخالفوه الخلفاء الراشدون
بعده سيما امير المؤمنين عليه السلام والا كان يقدح في عصمته على رأيهم واما ما ذكر ان مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد
بالجمهور اصحابه فلا يبعد ان يكون صادقا وان اراد به اهل السنة فلم يروه احد من العلماء من اهل السنة والجماعة
طعنا فيه وما ذكره من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يرتضيه كل عاقل مؤمن وينقاد له كل منافق الخصم
عند صحة بينة والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا شرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن قبل المطاعن على ما تعهدنا
نذكر شيئا من مناقبه وفضائله فنقول ـ امير المؤمنين عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد
مناف يتصل نسبه برسول الله صلعم في عبد مناف وكان في الجاهلية من اشراف قريش وصناديدها صاحب الاموال

بالحبشة و العشار الولاخرة اسم في اوايل البعثة وهو من اهل السابقة في الاسلام وقدماء المهاجرين وزوجه رسول الله
صلعم بنته رقية وهاجر الى الحبشة ثم هاجر الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله تعالى فهو صاحب الهجرتين ومصلي القبلتين
وزوج النورين ثم لما توفيت زوجه ام كلثوم بنت رسول الله صلعم واتفق جميع اهل الاعصار ان هذه فضيلة
لم يحصل لاحد من اولاد آدم ان يجمع بنتي نبي سيما بنتي سيد الانبياء صلعم ثم لما هاجر رسول الله صلعم هاجر
عثمان من الحبشة الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله روى في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله انه قال قال
النبي صلعم لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمان وعن عبد الرحمن بن [illegible] قال شهدت النبي صلعم وهو يحث على جيش
العسرة فقام عثمان فقال يا رسول الله علي مائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي مائتا
بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي ثلثمائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله فانا رايت
رسول الله صلعم ينزل عن المنبر وهو يقول ما على عثمان ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمان الى النبي صلعم
بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرايت النبي صلى الله عليه وسلم يقلبها في حجره ويقول
ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم مرتين وعن انس قال لما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببيعة الرضوان
كان عثمان رسول رسول الله صلعم الى مكة فبايع الناس فقال رسول الله صلعم ان عثمان في حاجة الله وحاجة رسوله
فضرب باحدى يديه على الاخرى وكانت يد رسول الله صلعم خيرا من ايديهم لانفسهم والاخبار في فضائله كثيرة قد
ذكرنا يسيرا منه ثم شرع في دفع المطاعن التي عدها الرافضي الضال عن شيوخه الضالين على وجه انبائه قوله
ما ذكره الناصب من الاحاديث في معرض الجواب عن الطعن الاول من مطاعن امامه يتوجه عليك ان تلك الاحاديث
مع ما مر من انها لا تنتهض حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه اما ما روي عن زيد بن ثابت فلان افضل صلوة المرء في
بيته الا الصلوة المكتوبة سوى ما ذكره المص من ان الجماعة انما تجوز في صلوة الفريضة لا يدل ولا [illegible] على انه صلعم
كان قبل ذلك يصلي تلك النافلة في المسجد مع جماعة من الناس ثم اختار الصلوة في بيته اما انها في بيته لبعده عن الرياء
لا لانه كان يصلي جماعة فاراد الانفراد فان الانفراد بالصلوة لا يستدعي اداء الصلوة في البيوت دون المسجد [illegible]
كما عرفت وكذا الحال فيما روي عن ابي هريرة فانه لا دلالة له اصلا على قيام نوافل رمضان واما على الاجتماع فيها فلا بل
قوله ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر صريح في ان امر نافلة رمضان كان على ادائها منفردا
في خلافة ابي بكر وصدر خلافة عمر وانما فعلت جماعة في اثناء خلافة عمر وبامره لظهور انه لو كان مراده ان تلك النافلة
كان يفعل جماعة وانما كان التخصيص بصدر خلافة عمر بمعنى بل الواقع انه لم يكن يفعل الى صدر خلافة عمر جماعة ثم صار
بعد ذلك يفعلها جماعة ولهذا عد من محدثات عمر وكذا الكلام في حديث ابي ذر فان اقوى ما يتوهم منه دلالته على فعل
النافلة جماعة قوله قام بنا وقوله اذا صلى الرجل مع الامام ولا دلالة لشيء منهما على ذلك من جهة الوضع اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان المجاز ان يكون ابا ذر حين يقول لو نفلتنا قيام هذه الليلة اداء النافلة جماعة
لنحسب عند الله ويثاب بها اجابه صلعم بان الرجل اذا صلى الصلوة اليومية مع الامام حسب له قيام ليلته ايضا

ع
وان لم يفعله معه و قد علم مما ذكرنا ان قوله وهذا يدل على انه صلعم كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا الخ ممنوع
بل يدل على انه صلعم كان يصلي ذلك على وجه الاجتماع في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من
الصلوة في المسجد غالبا بل كان يصلي غالبا في بيته لئلا يشتبه على الناس فعلها مجتمعة بفعلها جماعة ثم الناصب [illegible]
بيان ما ادعاه من انه صلعم لم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فان كون عدم المداومة لاجل ذلك [illegible]
غير محتاج الى الدليل واما قوله فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلوا التراويح فمدخول بانه لو كفى انتفاء مخافة افتراض
صلوة نافلة صيرورتها جماعة احيانا في الاتيان بها جماعة لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفات
سيد الرسل صلعم فقد قصر عمر في الاكتفاء بما فعله واما تقسيم البدعة الى ما هو ضلالة وغيرها وتخصيص الكلية
المروية عن النبي صلعم بالقسم الاول فعلى تقدير تسليمه لا يجدي له ولا ايهم فيما نحن فيه لان الجماعة في نافلة رمضان
او غيرها من النوافل مخالفة للاصل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلوة المكتوبة ولهذا ترى ان احدا من اهل
الاسلام لم يصل شيئا من النوافل جماعة سوى اهل السنة الذين يصلون خصوص هذه النافلة جماعة متابعة لعمر
وايضا ما رواه المرتضى عن النبي صلعم نص في النهي عن ذلك وكونها من البدعة المنهي عنها واما قوله فاندفع اعتراض
المرتضى عن قاضي القضاة فلا ادري انه تفرع على اي مقدمة من مقدماته الواهية وكيف يندفع اعتراض المرتضى
عن قاضي القضاة بمجرد ما اتى به الناصب من تقسيم البدعة الى قسمين او باحتمال ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل تلك
جماعة احيانا مع ان المرتضى قدس سره قد استدل على النهي عن ذلك بقول النبي صلعم فلا تجمعوا في شهر رمضان
من النافلة ثم تعقيبه اياه بانه بدعة وكل بدعة ضلالة فلا محيص الا بتسليم ورود الطعن او ارتكاب منع صحة ما نقله
المرتضى قدس سره من الحديث الثابت عند الفريقين واما ما ذكره في توجيه منع امير المؤمنين ع فلا يخفى وهنه
على المؤمنين ومن تعاليل اجوبة القوم ما ذكره شمس الدين الكرماني في شرح البخاري حيث قال وقيام
رمضان سنة غير بدعة لقوله صلعم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر انتهى اقول لو صح هذا
الحديث وكان شاملا لبدعتهم ايضا لوجب الاقتداء بهم علينا اذا خالفوا جميع الاحكام المحكمة من
كتاب الله وسنة نبيه صلعم وبطلانه ظاهر وايضا قد ظهر اختلاف كثير بين ابي بكر وعمر فيلزم ان يكون الناس
مامورين بالعمل المختلفين وذلك لا يليق من الشارع ع الامر به وايضا لو صح هذا الحديث لكان نصا على امامتهما
ولما وقعت المنازعة بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي صلى الله عليه وسلم وقد وقعت كما عرفت ولما احتاج
ابو بكر في سقيفة الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونه من عشيرة رسول الله صلعم وقومه وما شاكل ذلك كان
يقول يا معشر الانصار وقد امركم رسول الله صلعم وعينكم بالاقتداء بنا فليس لكم مخالفة رسول الله صلعم ونحن نعلم
قطعا ان مع وجود حجة مثل هذه الحجة لا يتمسك عاقل بذلك التمسك الضعيف فلما لم يذكرها علمنا انه موضوع
وايضا يلحق في تهمة التحريف في راويه ولعله قال صلعم اقتدوا بالذين من بعدي ابا بكر وعمر بالنصب على النداء
على ان يكونا مامورين بالاقتداء واللذان بعد النبي صلى الله عليه وسلم كتاب الله وعترته كما ذكر في الخبر المشهور

ويحتمل الرفع على ان يكون المعنى اقتدوا بابي بكر وعمر اللذين من بعدي كتاب الله وعترتي وبظهر من كلام الشيخ
الاجل ابن بابويه القمي رحمه الله في كتاب عيون الرضا ان الرواية قد وردت على طبق هذين الاحتمالين فتامل
هذا واما ماذكره في الجواب عن الطعن الثاني ففيه ان ماذكره اولا من ان الخراج انما يوضع على الارض الذي
فتحت صلحا فتقضي بعدم صحة وضع الخراج على السواد كما ذكره المصنف معترضا على عمر لانها فتحت عنوة لا صلحا فكيف
يتاتى الناصب بعد ذلك الحصر تصحيح مافعله عمر من اخذ الخراج عن السواد بقوله ثم لما فتح بلاد كسرى وكان حول الكل
فيها الخراج الخ اقتضى رايه الخراج الخ وبالجملة في كلامه اضطراب ظاهر يدل على اختلال نظامه واختلاط
نظام دينه وتحيره كما لا يخفى واما امير المؤمنين ع فانما امضى ذلك لما اقتضى الاحوال لانه لم يمكنه تغيير احكام
المتقدمين عليه والحكم بما عنده كما عرفت قبل ذلك في التراويح مع حصول رضا اهل السواد بذلك الى
ايامه ع تدريجا واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على مارآه عمر في الخراج فهو ممنوع
وغاية حصول الاجماع السكوتي من خطائه وصحابته ولا حجة فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع
بمثل ما ذكرناه في دفع جوابه عن الثاني وتفصيل الكلام في المقام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الاعلام رحمهم الله تعالى
الى يوم القيام واما ما اورده الناصب من الترديد بقوله فان اراد بالجمهور اصحاب الح فمردود بانه يجوز ان يكون المراد بالجمهور
الطوائف الكثيرة من الجماهير الكثيرين او الطوائف المعلوم انه لم ينقل هذه الروايات مشتملة على طعن عمر من احد من طوائف
الشيعة وايضا ارادة الشيعة من ذلك مناف لما مر من وصفه الشيعة بالقلة والندرة وفيه ما قيل ان الكذوب
لا حافظة له ثم ان اراد بقوله ان اهل السنة والجماعة لم يرووا الطعن في عمر انهم لم يرووا ما قصدوا به الطعن على عمر
فمسلم لكن لا يضره كما لا يخفى وان اراد انهم لم يرووا حديثا يدل على الطعن في عمر فهذا ظاهر البطلان وقد ذكر المصنف
هذه الروايات الدالة على الطعن في عمر حسب ما ارتضاها لكن اسلاف اهل السنة لبلادتهم وسوء فهمهم لم يفحصوا
في سبيل روايتها دلالتها على الطعن فرووها واوردوها في كتبهم ولما نبههم علماء الشيعة بما فيها من الطعن اضطروا
في دفع ذلك الى اعمال كل حيلة فتارة ارتكبوا التاويل الطويل وتارة تكلفوا التصحيح العليل واخرى اتوا على
سندها بالقال والقيل واما ماذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد تكلمنا على كل منها بما يشفي فؤاد كل مرتب
موافق ويشفى فؤاد كل ما ذق منافق والحمد لله تعالى على هذا وما ذكره الناصب من الروايات مسندا لها على فضيلة
عثمان فهي روايات جاءت من طريقه ولم يساعده احد من اصحابنا عليها والمصنف لا يستدل في سلطان عثمان
وغيره بحديث الا اذا ساعده عليه الخصم فكيف يقابل ذلك بهذا في الحجة ويتوجه الزام الامامية ثم تحقيق
نسب عثمان ليس على مازعمه الناصب واشياعه من اصحابه واولياءه فقد روى علماء الطريقين وعلماء اهل البيت وغيرهم
ان بني امية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس بن عبد مناف عبد رومي يقال له امية فنسب الى عبد شمس فقيل امية بن عبد
شمس ونسبه علماء النسابين الى العاص بن عبد مناف وذكرته الاشياخ ليس من قريش واصلهم من الروم وذلك انه العرب
كان من سيرتهم ان يلحق الرجل بنسبه عبده وكان ذلك جائزا عندهم وقد وجد ذلك من وجوه كثيرة في العرب

ولما ذكرناه لما افتخر معوية في بعض كتابه الى علي ع بالصحبة والقرشية كتب علي ع في جوابه ما هذه صورته لكن ليس
المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من اشراف قريش بحسب الحسب ممنوع وانما المسلم شرفه بحسب
المال وهو كالمال في معرض الزوال واما البنتان اللتان زوجهما النبي صلعم من عثمان وهما رقية وزينب
فلم يكونا من النبي صلعم وكان من خديجة بل كانتا بنتي ختنته جبرتهما تحت تربيتهما وحكايتهما على ما روى اهل السير والتواريخ ان
زينب زوجها النبي صلعم من ابي العاص بن الربيع ورقية من عتبة بن ابي لهب وفارقها عتبة فخطبها عثمان فزوجها
النبي صلعم منه فبعد اسلام ابي العاص وبقاءه في المدينة مدة يسيرة مات وماتت رقية عند عثمان فخطب عثمان
بعد موتها ام كلثوم فزوجها النبي صلعم وماتت في حباله فلما كان الامر موجودا من غير كريمتي تزويجها رسول الله صلى الله عليه
وسلم من رجلين كافرين ثم بعد الحال في ذلك من انه يقال انه صلى الله عليه وسلم حين تزويجهما كان على حكم الجاهلية
وهذا هو الكفر بالله ورسوله او على دين يرتضيه الله تعالى وحينئذ الا ان يزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعت الى ذلك وهو خلاف الظاهر في دينهم على رغم ملكهم فبطل ان يكونا ابنتيه وايضا
روى اهل العلم عن ائمة اهل البيت عليهم السلام انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت يقال لها هالة وقد
تزوجها رجل مخزومي فولدت له ابنتا اسمها هالة ايضا ثم خلف عليها ابو هالة رجل تميمي يقال له ابو هند اولدها
ابنا كان يسمى هند بن ابي هند وهاتان الابنتان المنسوبتان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب ورقية
له من امرأة اخرى قد ماتت ثم مات ابي هند وبلغ هند مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكانا ذلك في
حدثان تزويج رسول الله صلعم خديجة بنت خويلد وكانت هالة اخت خديجة فقيرة وخديجة من الاغنياء
الموصوفات بكثرة المال واما هند بن ابي هند فانه لحق بقومه وعشيرته بالبادية وبقيت الطفلتان عند ام
اخت خديجة فضمت خديجة اختها هالة مع الابنتين اليها فكفلت جميعهن وكانت هالة اخت خديجة قد صغرت
بين خديجة ورسول الله صلى الله عليه وسلم ولما ماتت بعد ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلتين زينب ورقية
في حجر خديجة اختها وحجر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرباهما وكانت من سنة العرب في الجاهلية
ان من ربى يتيما نسب ذلك اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يحل لمن رباها تزوجها من نفسه لانها بحكم ابنته
المربي لها فلما ربى رسول الله صلعم هاتان الطفلتين ابنتي هند زوج اخت خديجة نسبتا الى النبي صلى الله عليه
وسلم والى خديجة بالبنتية ولم يزل العرب على هذا الحال الى ان رأى بعض الصحابة يتيمة بعد هجرة النبي صلى الله
عليه وسلم الى المدينة فقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز في الاسلام تزويج يتيمة ممن
ربتها ففعلوا ذلك فانزل الله يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء
اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا لليتامى
بالقسط فاطلق الله تعالى في الاسلام تزويج اليتيمة ممن يربيها مالم تكن من زوجته فسقط عن مربي الايتام
انسابهم ونظير ذلك ما ذكرنا سابقا من حال نسبة امية الى عبد شمس وكذا حال زيد بن حارثة بالنسبة الى نبينا

صلى الله عليه وسلم فانه لما رباه وسماه ابنا على رسم قريش في ادعيائهم انكروا على النبي صلى الله عليه وسلم تزويجه
لزينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوضا كثيرا فانزل الله ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله
وخاتم النبيين قال سبحانه وما جعل ادعياءكم ابناءكم ذلكم قولكم بافواهكم الخ ثم ذكر سبحانه العلة فقال
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم والغرض من هذا البيان
والتطويل فيه التنبيه على ان كثيرا من الناس يغفلون عن حقائق المسائل ويقنعون بما يجدونه من الظواهر الخالية عن الحق
بالاتباع والعلم بمعزل عن الرقاع وقد يكون الخصم العنيد عارفا بمنشأ الغلط المذكور وهو لاثبات مدعاه الباطل
وترويج زيغه العاطل يجري ويجري سلسلة كلامه على ما ادعاه ويغالط فمن ليس له حظ في التحقيق والنظر البادي
يقبله فلينتبه الفطن العاقل انه اذا كان الخصوم مع من له خوض في العلوم هكذا فكيف مع العامي الذي لا اهل
والسواد حتى الغر المتعصب الجاهل مع انفه بالعادات وعدم ما لا يدركه مع كمال ضعف ادراكه من المحالات
والمسئلة التي نحن فيها بعينها هكذا فان شياطين اهل الكيد والعناد الوضاعين خلال الناس فتنة وتزويرا
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا واما ما رواه في فضيلة الرجل عن عبد الرحمن بن خباب فهو مما
تفرد به عبد الرحمن هو السلمي دون ابن خباب ابن الارت كما حققه صاحب الاستيعاب وقال روى عنه
حديث واحد في فضل عثمان رواه عنه فرقد ابو طلحه يعد في اهل البصرة انتهى فافهم والتحقيق فيه ان
جيش العسرة هو ما جهز الى غزاة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين الفا ركبانا على الخيل والبعير والباقي كانوا رجالا وليس
في كتب قدماء القوم الا اعطاء مائتي بعير في مرتين وهو موافق الروايات اصحابنا الامامية واما الزيادة على ذلك
فمن زيادة عناية المتاخرين من اولياء عثمان لينتظم لهم ان يقولوا في شانه انه جهز جيش العسرة على الاطلاق و
لهذا تراهم يضطربون ويزيدون على ذلك الزيادة ايضا فقد قال صاحب الاستيعاب انه جهز جيش العسرة بتسعمائة و
خمسين بعيرا واتم الالف بخمسين فرسا وروى باسناده الى قتاده انه قال حمل عثمان في جيش العسرة على الف بعير
وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة وعن انس موضوعات ليست مذكورة في صحاح القوم
واما ما ذكره من ان الاخبار في فضائل عثمان كثيرة فذكر ابن ابي الحديد انه صادق فيه لكنها كلها من موضوعات بني
امية معلوم بذكر الفضل ايضا لكان اولى لانك قد عرفت ما اخترعه ولا خير في كثير مما ذكره من ان الله لم يذكر طلحة عثمان
عن شيوخ الضالين كذب صريح وانما يذكره لك نقلا عن كتب مشايخ اهل الضلال كما سيظهر لك حقيقة الحال قال اللهم
رفع الله درجته المطاعن التي رواها الجمهور عن عثمان منها انه ولى امر المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن
عليه وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة حرمة الدين وقد كان عمر حذره
من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون
على وجه والفاسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه نزل ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وكان يصلي حال الامارة
وهو سكران حتى تكلم فيها والتفت الى من خلفه وقال هل ازيدكم في الصلوة فقالوا لا قد قضينا صلوتنا واستعمل سعيد بن

العاص على الكوفة وظهرت منه اشياء منكرة وقال انما السواد بستان لقريش تاخذ منه ما شاءت وتترك ما شاءت
حتى قالوا له اتجعل ما افاء الله علينا بستانا لك ولقومك وافضى الامر الى ان منعوه من دخولها وتكلموا فيه وفي عثمان
كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمان فاضطر حينئذ الى اجابتهم وعزله قهرا لا اختيارا عنهم وولى عبد الله بن ابي
سرح مصر وتكلم فيه اهل مصر فصرفه عنهم بمحمد بن ابي بكر ثم كاتبه بان يستمر على الولاية فابطن خلاف ما اظهر فامر بقتل
محمد بن ابي بكر وغيره ممن يرد عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره وقتله انتهى قال
الناصب خفضه الله اول ما يطعنون على عثمان هو توليته بني امية على الممالك وذلك لانه راى امراء بني امية
اولي رشد ونجابة وصلابة وعلم بالسياسات وكان اذ ذاك اتسع عرصة الاسلام وبعد الممالك واختلف سبب
الناس لاختلاط الاعجام بالعرب واختلاف العرب واستيلائهم فلا بد من الامراء الذين يكونون ذوي بأس وقوة
واستيلاء وكان بنو امية على هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للامارة وكلما كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روي في
الصحاح انه لما علم عثمان ان الوليد بن عقبة شرب الخمر عزله من امارة الكوفة كما ذكره ولا طعن في الامام اذا نصب
من رآه صالحا اهلا للامارة ثم يظهر منه خلاف هذا فيعزله فان حال النصب علمه اهلا للامارة ولو كان حال
النصب يعلم انه ليس باهل للامارة ثم ينصبه لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا طعن اقول فساد حال من ولاه عثمان من
بني امية كان ظاهرا على الكل قبل خلافة عثمان وفي زمان خلافة الشيخين وعلى الشيخين ايضا كما ذكره المصنف مجملا ومؤلف
روضة الاحباب مفصلا فالقول بان عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بانهم ليسوا اهلا للامارة عذر لا يبيض الوجه ولا يغني
بالاصلاح اصلا وايضا لو كان الاحتياج الى توليتهم لما ذكره الناصب من اتساع عرصة الاسلام وبعد الممالك
كان الصواب ان يستعمل افاضل الصحابة في البلاد القريبة كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونظائرها كما كان في
زمان عمر وان يستعمل هؤلاء الفساق على بلاد بعيدة بغيضة الله تعالى ايديهم وحيث كان الامر بالعكس ولم يكن حكومة
اكثر البلاد في زمانه متعلقة ببني امية علم ان العلة في نصبهم ليست ما ستره به الناصب لاصلاح حال الناس وايضا
لو فطنوا للامامة لاختارهم مع توسعة الملك في زمانه واحد منهم لامارة قرية فضلا عن بلد ومن العجب
نزول آيتين من القرآن ينادي باعلى صوت على فسق وليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان انه فاسق
لا يصلح للولاية واما وصف الناصب لبني امية بالرشد والنجابة فان اراد به الرشد في الدين والنجابة الحاصلة لاولي
المروات والمتقين فاتصافهم بذلك كذب صريح وان اراد به الرشد في الدنيا باعمال المكر والحيلة والخديعة
واريد بالنجابة وجاهة الصورة وضخامة الهيكل لما قيل ان اولاد الزنا نجب فهذا المعنى فيهم لكن لا يسمن ولا يغني
والحاصل ان المسلم هو انهم كانوا على نحو يزيد وعبيد الله بن زياد والحجاج وامثالهم من الظلمة الذين كانوا
بالسياسة الخارجة عن قانون الشرع يضبطون الولايات واهلها من ان يتكلم عليهم احد في جورهم
وظلمهم ومن ان يقدر على الخروج عليهم والتخلف عنهم وذلك بان يقتلوا اهل محلة مثلا لاجل مخالفة
واحد منهم ويقولوا انما التخلف بعضهم المخبر لكم من الضوابط التي ذكرها عنهم العثمانية من قيام الرقم

ونسمع ونرى في زماننا من قوانينهم التي ما انزل الله بها من سلطان قال المم رفع الله درجته ومنها
انه كان يؤثر اهل بيته بالاموال العظيمة التي عنده للمسلمين ودفع الى اربعة انفس من قريش زوجهم
بناته اربعمائة الف دينار واعطى مروان الف دينار واجاب قاضي القضاة بانه ربما كان من ماله
اعترضه المرتضى بان المنقول خلاف ذلك فقد روى الواقدي ان عثمان قال ان ابا بكر وعمر
كانا يتأولان من هذا المال ذوي ارحامهما واني تأولت منه صلة رحمي وروى الواقدي انه بعث اليه
ابو موسى الاشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمان بين ولده واهله بالصحاف فبكى زياد وروى
الواقدي ايضا قال قدمت ابل من ابل الصدقة فوهبها للحرث بن الحكم بن ابي العاص وولى الحكم بن
ابي العاص صدقات قضاعة فبلغت ثلثمائة الف فوهبها له وانكر الناس على عثمان اعطاء سعيد بن العاص
مائة الف انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا خلاف بين المسلمين ان عثمان كان صاحب اموال كثيرة
حتى انه جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله وكان ذلك زمان الضيق والشدة ولم يقع الاموال
بعد فلما اتسع الاموال فلا شك ان الرجل العاقل يحصل الاموال سيما اذا استخلف يزيد امواله بالتجارات
والمعاملات فربما كان من ماله ما اعطى اقرباءه كما اجاب قاضي القضاة ومن كان يفرق بين امواله واموال
الفئ لان كل هذا كان تحت يده أكان المرتضى او ابن المطهر من حساب امواله ومن خزانه حتى يعلم انه اعطى
من ماله او من مال الفئ والاصل ان يحمل اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فالاصل انه اعطى من ماله
فلا طعن وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقات فربما كان لمصلحة لا يعلمه الا هو كما اعطى رسول الله صلى الله
عليه وسلم اشراف العرب من غنائم حنين نفلا كثيرا انتهى اقول قد مر ان جيش العسرة كان خمسة عشر
الف راكب فكيف يكون ما اعطاه عثمان من ثلثمائة ثلث جيش العسرة مع سائر ما في الصحيح اعطاء مائتي
بعير والزيادة من زيادات اوليائه واما ما احتمله قاضي القضاة ونقره هذا المخذول فما هو الا
الرمي في الظلام محال في دفع الالزام فان من طعن على عثمان في ايام حياته اراد ما شاهده من اعطاء عثمان
ذلك من بيت المال والا فلا يطعن عاقل احد في الجود بماله سيما على اهله وعياله واما ما اعطاه عثمان لمروان
من مال الله فذكره في كتاب الملل والنحل الشهرستاني في ذكر الخلاف التاسع من الخلافات الواقعة
عند وفاة رسول الله بل قال الشهرستاني انه اعطاه مائتي الف دينار واما ما استشكل من الفرق
بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو في غاية الوهن والاضمحلال قوله لان كل هذا كان تحت
يده قلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا مستقلا له خازن مخصوص من اصحاب رسول الله صلعم
وكاتب وغيرهما من العملة فكان ينظر التصرف فيه من قبلهم حتى روي ان سعد بن ابي وقاص رمى مفاتيح
بيت المال في المسجد وقال يا معشر المسلمين لا اكون خازن بيت المال يدفع منه لطريد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثلثين الالف وقام عبد الله بن مسعود قال قد جعلتم يا قريش الامانة الخلافة

للحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه وترقى على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقعد في مسنده
وهكذا قال سلمان لابن عمر ان ابا بكر جعل الخلافة ذريبا حز بين الناس حيث استخرجها من ايدي بني هاشم ومنعها من
اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن هذا علم السلف من الصحابة انه اعطى المطرودين من مال الله لا من
ماله ومع منهم الخلف الى المرتضى وابن المطهر رحمهما الله واما قوله والاصل ان يحمل اعمال الخلفاء الراشدين على
الصواب فكلام خال عن الصواب ومصادرة لا تذهب الا على الجاهل المرتاب فان اظهار بدعة عثمان في الدين
عند من يطعن في دينه انما يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه اذا لم يظهر خلافه
وقد صح خلافه بما ذكره المم من روايات الجمهور وشيدنا اركانه بما لا يخفى على ذوي النفوس واما قوله وان فرضنا
انه اعطى من مال الصدقات فربما كان لمصلحة لا يعلمها الا هو ففيه ان من لا يكون الها ولا نبيا او اماما معصوما
يسئل عما يفعل واذا لم يتبين وجه المصلحة فيما صدر عنه يتهم ويطعن بل يقتل عند القدرة عليه كما قتل عثمان اخرا
لصدور امثال ذلك عنه مع ان المصلحة فيما فعله النبي صلى الله عليه وسلم كانت ظاهرة على اهل زمانه وهي تأليف
الصناديد في مبادي الاسلام واي مصلحة يتصور في استيلاف جماعة طردهم النبي صلى الله عليه وسلم باعطاء رسما
لا بعض من الاموال بعد استقرار الاسلام وعندي ان تمثيل حال عثمان في ذلك بحال النبي صلى الله عليه وسلم
كفر نعوذ بالله منه ثم اقول حيث لم يحصل لما نسبوا الى امامهم عثمان من الحباء والتزموا ان يدفعوا الاعتراض
عنه بكل حيلة ووسيلة فالاولى ان يجيبوا عما ذكره المم بانه اخذ ابل الصدقة التي رواها الواقدي عوضا عن الابل
الذي اعطاها النبي في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي رووها عوضا عن الدراهم التي اعطاها النبي صلعم
لتجهيز ذلك الجيش وغيره ان قيل ان ما اخذه عثمان من مال بيت المال يزيد على ذلك اجيب بانه اخذ الزيادة
مستندا بقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ولو نوقش بان ما اخذه من بيت المال كان ازيد من الامثال ايضا
اجيب بانه يجوز ان يكون اخذه للزيادة على ذلك من باب الربا التي تتضاعف في سنين كثيرة من زمان النبي
صلى الله عليه وسلم الى خلافة عثمان تضاعف بيوت الشطرنج ولو قيل ان الربا حرام بنص الكتاب قلنا
لعل عثمان يخص ذلك بالقرض الذي يجري بين العباد بعضهم مع بعض وما اعطاه عثمان في جيش العسرة لم يعط
للنبي صلى الله عليه وسلم هبة او تمليكا بل انما اقرض به الله تعالى فكانه لا ربا بين الله تعالى وبين عبده
كما لا ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو نوقش في حول هذا التخصيص قلنا ان
ان عثمان كان مجتهدا في ذلك بالقياس الفقهي ولم نزاب على تقدير خطائه فيه فلا اعتراض علينا بل
فيه فائدة تبتال الدين مما ذكروه في تعزية عثمان والله المستعان قال المم رفع الله درجته ومنها انه حمى الحمى عن
المسلمين مع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعلهم سواء في الماء والكلاء انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول الحمى الذي منعه رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ان يحمي الامام لنفسه واما الحمى لاجل نعام الصدقة
وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على جوازه واول من حمى لاجل الصدقة هو عمر بن الخطاب ثم تابعه

عثمان فلا طعن انتهى اقول من روى ذلك وروى انه حمى لنفسه ولو سلم فنقول جوازه كذلك يحتاج الى دليل والاجماع الذي
ادعاه الناصب خلافا للاصحاب فقد عرفت ضعفه من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من اول من حمى لاجل ابل
الصدقة هو عمر لا يدل على شرعيته وعدم قبحه اللهم الا ان يراد ان هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه
لانه يصدق الجواب فالقول بانه ليس مخصوصا به غير مفيد وايضا الظلم لم يقع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام واما
ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن عمر لانه زاد في عهد عثمان فالطعن متوجه عليهما كما لا يخفى قال المصنف رفع الله
درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين اجاب القاضي
بجواز ان يكون فعل اجتهادا واعترضه المرتضى بان المال الذي جعله الله تعالى لجهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به
عن جهته بالاجتهاد ولو جاز ذلك لبينه الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم لانه اعلم بمصالح العباد انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ان صح الرواية فلا شك انه عمل فيها بالاجتهاد كما اجاب قاضي القضاة واعتراض
المرتضى مندفع بان التغيير لا يجوز بالاجتهاد في غير محل الضرورة كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في غنائم حنين
وايضا ربما كان عثمان سمع جوازه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون عاملا بعلم البين عنده ويكون له
حجة في العمل انتهى اقول الرواية صحيحة ولهذا اقتصر قاضي القضاة في الجواب عنها وليها البعيد وما ذكره من
جواز تغيير سنة النبي صلى الله عليه وسلم لضرورة مندفع اولا بمنع الضرورة فيما فعله عثمان كيف وكان زمانه
زمان التوسع كما اعترف به الناصب سابقا وثانيا بان ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم في غنائم حنين من اعطاء
صناديد قريش لم يكن من بيت مال الصدقة كما حقق في موضعه فلا يصح القياس واما قوله وايضا ربما كان
عثمان سمع جوازه من رسول الله فمدفوع مع كونه مردودا بانه رمي في الظلام ولا يمكن الاقناع به في الزام الخصم
مدخول بانه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن به عليه في زمانه ولو كان لنقل ولم ينقل فليس وايضا
لو فتح باب هذا التمحل الظاهر لكان لطلحة والزبير وعائشة ومعاوية ان ينفوا البغي عن انفسهم بانهم سمعوا من النبي
صلى الله عليه وسلم جواز الحرب مع علي بل وجوبه وكذا جاز لاوليائهم دفع الطعن عنهم بانهم ربما سمعوا جواز ذلك
مع انهم عن اخرهم اعترفوا ببغيهم وخطائهم في ذلك كما مر قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله
بن مسعود حتى كسر بعض اضلاعه ومنع عبد الله بن مسعود العطاء ان لا يصلي عثمان عليه وعاده عثمان في مرض الموت
فقال ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا
امر لك بعطائك قال منعتنيه وانا محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله
قال استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسأل الله ان يأخذ لي منك بحقي انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ضرب عثمان عبد الله بن مسعود مما لا رواية فيه اصلا الا لاهل الروافض واجمع الرواة من اهل
السنة انه كذب وافتراء وكيف يضرب عثمان عبد الله بن مسعود وهو من اخص اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومن علمائهم نعم من جملة ما ذكر صح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمان فقال له

اجعل عطائك بعدك لبناتك قال لا حاجة لهن فيه لاني علمتهن سورة الواقعة فقرأنها بعد العشاء واني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ سورة الواقعة بعد العشاء لم يصبه فاقة انتهى اقول قد روى
الضرب كثير من علماء الجمهور كالشهرستاني في الملل والنحل نقلا عن النظام واعترف به شارح المقاصد وشارح التجريد
حيث قالا لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد طلب مصحفه فابى ذلك لما فيه من الزيادة والنقصان فادبه
عثمان لينقاد هذا حاصل كلامهما وقال صاحب المحدثين في قصة تسيير عثمان من كتب بروضة الاحباب الذي الفه
لبعض الاكابر ودر الاذناب ساهذه عبارته وقبل ازين واقعه بعين از آنكه حكومت عبد الله بن ابي سرح در مصر واسد حاجي
از مسكن آن ديار شكايت نزد عثمان از امير المؤمنين نسبت با عبد الله بن مسعود وابو ذر غفاري وعمار ياسر رضي الله عنهم
اسرع غيرنا بسبب واقع شده بود وقلوب قبيله بني زهره وهذيل از جهت ابن مسعود ودلهاي بني مخزوم از جهت عمار ياسر واز جهة
بني غفار وحلفاي ايشان براي ابو ذر با عثمان صاف نبود الخ انتهى قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله
بن مسعود على دفن ابي ذر اربعين سوطا لان ابا ذر لما مات بالربذة وليس معه الا امرأته وغلامه وعهد اليهما ان اغسلاني
ثم كفناني ثم ضعاني على قارعة الطريق فاول ركب يمرون بكم قولوا هذا ابو ذر صاحب رسول الله فاعينونا على دفنه فلما
مات فعلوا ذلك واقبل ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين فلم يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الابل ان
تطأها فقام اليهم العبد فقال هذا ابو ذر صاحب رسول الله فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال له تمشي وحدك وتموت وحدك وتبعث وحدك ثم نزل هو واصحابه وواروه انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ما ذكره من ضرب عثمان عبد الله بن مسعود لدفنه ابا ذر فباطل من البطلان لان السفهة
من المغول والتركمان والاجلاف من الاعراب والاكراد لا يضربون احدا من الناس لاعانته على دفن يهودي فكيف برجل
يستلزمه من اصحاب الرأي حتى جعله عمر رضي الله عنه من اهل الشورى في الخلافة هل من شأنه ان يضرب رجلا من فضلاء الصحابة و
علمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرة
ومن اهل البلاء وكان سبب الضرب انه دفن رجلا هو من اعدائه ان صحت العداوة فهذا كلام يضحك العالم
بالاخبار ولعن الله على المفترى كما يلعن مسيلمة الكذاب ثم ما رواه من قصة ابي ذر فباطل مخالف للنصوص من اهل التاريخ
فقد ذكر جميع ارباب التواريخ في موت ابي ذر انه لما مرض بالربذة وكان ايام الحج بكت امرأته فقال ابو ذر
ما يبكيك قالت انك تموت ولا بد ان ندفنك وليس لك ثوب تكفن فيه فقال ابو ذر لا تبكي فاني سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم انك تموت بارض فلاة وحدك ويحضر موتك نفر من الناس يجيئهم الله تعالى اذا كان فقومي و
انظري هل ترين احدا فقامت وصعدت تلعة كانت هناك فرأت جماعة على المطايا ثيابهم كالقطن فلوحت
بثوبها فنظروا اليها فقالوا هل لك حاجة فقالت هل لكم في ابي ذر صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم يموت
فتفدونه بآبائهم وامهاتهم وكان في الركب مالك بن الحارث الاشتر فاحضروا عنده قال ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم انبأني اني اموت بارض فلاة يحضرني نفر يجيئهم الله تعالى فابشروا انكم حضرتم ثم قال انكم لم يبق لنا من الامارة

والجبابرة او شيئا من اسم الملائكة ولم يكن في القوم احد الا وقد نال بعض ذلك ما خلا شاب قال انا ما وليت شيئا
مما ذكرت قال فانت كفني بثوبك فانت وكفنوه ودفنوه هذا حكاية موت ابي ذر ذكره جميع ارباب التواريخ
ولم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موته ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا الله عن الكذب والعصبية
انتهى اقول فقد ثبت ان ضرب عثمان لعبد الله بن مسعود مما رواه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل وصاحب روضة الاحباب
فالانكار والاستبعاد غير مفيد ثم انه صادق في ان الصحابة والاخلاف وبعضهم لا يضربون احدا الا لانه على فن بموت لكن
اذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة اما اذا كان بينهم وبينه عداوة فلا يبعد ان يقتلوا من اعان على قتل مسلم
صالح بل خليفة عليهم اذ كانوا اعداء له كما سمعت وطالعت في كتاب الاستيعاب ان قتلة عثمان رجموا بالحجارة الجماعة
الذين حملوا جنازته بعد ثلاثة ايام الى البقيع وقد تتبع العباسيون في صدر خلافتهم قبور الاموية ونبشوها واحرقوا
ما وجدوا فيها وامثال ذلك عن الملوك وسلاطين المسلمين ومن دونهم غير قليل وكون عثمان خارجا عن الاخلاف
اول المسئلة وعين النزاع وبالجملة الطعن في تجهيز ضرب ابن مسعود وتصحيح الضرب فما كان لاجل دفن ابي ذر
فذاك وما كان لغيره فلا يفيد في مدعاك ولا ينفع رفع الضرب بعد انكاره ومن العجائب ان الناصب يريد ان يذكر رواية
تدل على براءة ذمة عثمان عن اساءته بعبد الله بن مسعود فيروي في قصة موت ابي ذر ما يدل على اساءته بابي ذر حيث
ذكر في جملة تلك الرواية عن لسان زوجة ابي ذر انها قالت في جواب كانها عليه الكفن ولا بد ان يكفنك وليس لك
ثوب يكفن فيه الخ ومعلوم ان اخراج ابي ذر الى الربذة وموته على ما وصف من المحنة والعدم والفقر مع ملائه بيت
المال واسراف بني امية فيها هل كان الا لعداوة عثمان وظلمه عليه واما ما ذكره من انه لم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود
حضر موت ابي ذر ولا دفنه دليل على جهله بالتواريخ وانه لم يطالع الى التواريخ المشهورة وعلمها من خبره ان رأى شيئا
فيها وذلك لان من اعاظم العلماء العارفين باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح
في ترجمة ابي ذر بالرواية الدالة على ذلك حيث قال ثم خرج ابو ذر بعد وفاة ابي بكر الى الشام فلم يزل بها حتى ولي
عثمان ثم استقدمه عثمان بشكوى معاوية واسكنه الربذة فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود صادفه وهو
مقبل من الكوفة مع نفر فضلاء من اصحابه منهم حجر بن ادبر ومالك بن الحارث الاشتر وفتى من الانصار
دعت امرأته اليه فشهدوا موته وغمضوا عينيه وغسلوه وكفنوه في ثياب الانصاري انتهى وذكر هنا خبرا آخر ان
مرجان في حضور ابن مسعود للصلوة عليه فليطالع ثمه حتى يظهر ان المفتري هو الشيعة او الناصبة
قال المص رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد المتظلمين
من اهل الامصار على قتله وكان يقول قتلناه كافرا وسبب قتله انه كان في بيت المال بالمدينة سفط
فيه حلي وجوهر فاخذ منه عثمان ما حلى به اهله فاظهر الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالردي حتى اغضبوه
فقال لنأخذن حاجتنا من هذا الفيء وان رغمت انوف اقوام فقال امير المؤمنين عليه اذن تمنع من
ذلك ويحال بينك وبينه فقال عمار اشهد الله ان انفي اول راغم من ذلك فقال عثمان علي يا ابن سمية

فاخذه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي عليه ثم اخرج فحمل حتى ادخل به منزل ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر
والمغرب فلما افاق توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم كتبوا كتابا عددوا فيه احداث عثمان وخوفوه ربه واعلموه انهم مواثبوه ان لم يقلع فاخذه عمار به فقرأ منه
سطرا فقال اعلى تقدم من بينهم ثم امر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمان على مذاكيره فاصابه فتق وكان ضعيفا
كبيرا فغشي عليه وكان عمار يقول ثلاثة يشهدون على عثمان بالكفر وانا الرابع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وقيل لزيد بن ارقم باي شيء كفرتم عثمان فقال بثلث جعل المال دولة بين الاغنياء وجعل
المهاجرين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله
وكان حذيفة يقول ما في عثمان بحمد الله اشك لكني اشك في قاتله لا ادري اكافر قتل كافرا ام مؤمن خلص اليه
النية حتى قتله هو افضل المؤمنين ايمانا مع ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول عمار جلدة ما بين العينين
والانف وقال ما لهم ولعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا عاداه الله ومن
ابغض عمارا ابغضه الله واي ذنب صدر من عمار واي كلام غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل
وقد كان الواجب اقلاع عثمان عما كان يرتعد عليه فيه او يعتذر عما يزيل الشبهة عنه انتهى قال الناصب
خذله الله اقول ذكر في هذا الفصل من المزخرفات ما يشهد السماء والارض على كذبه وضرب عمار
بن ياسر ما له رواية في كتاب من الكتب ونحن نقول في جملة ان هذه الاخبار وقايع عظيمة تتوفر الدواعي
على نقلها وروايتها اترى جميع ارباب الروايات سكتوا عنه الا شرذمة من الروافض ولقد صدق
مأمون الخليفة حيث قال اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة
في اصحاب الرأي والكذب في الروافض وكذب ما ذكره بين ولو لم يجب هذه المزخرفات التي لا يجري
فيه تاويل الا الى الصحابة لانه يدعي انه يروي كل شيء من صحاحنا ثم ما ذكر من كلام حذيفة وزيد بن ارقم
في تكفير عثمان بعد قتله فنقول اتفق جميع ارباب التواريخ ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم
القرآن في الركعتين فلما فرغ من صلوة الصبح اخذ يقرأ من المصحف فلما قتلوه وقع قطرة دمه
على قوله تعالى فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم اترى حذيفة وزيد بن الارقم يكفران من هذه
عبادته ثم انهم سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر مرارا ما على عثمان ما فعل بعد
اليوم فنعلم ان كل ما ذكره في تكفيره كذب صراح عاقبه الله بكذبه على الخلفاء انتهى اقول
قد تقدم انه اشار الى قصة عمار مؤلف روضة الاحباب وصرح به موافقا لما رواه المصنف اعثم الكوفي
في كتاب الفتوح وهو خبير عنهم في دين اهل السنة كما يظهر من مطالعة كتابه وهو الذي قال في بعض مواضع
كتابه ان ههنا اخبارا وروايات صحيحة لم اذكرها لئلا يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة المزخرفات
لا توجد الا في كتب اهل السنة والجماعة والمصنف انما ينقل من هناك كما يشهد به السماء والارض فضلا عن

الا اضل العالم بالنقل ولم يدع العلم انه ينحصر فيها بذكره على النقل من الكتب الذى سموها بالصحاح واغماض عن
النقل عن كتبهم سواء سموها بالصحاح او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التى سموها بالصحاح
حالها فتذكر بعضهم نقل المزخرفات من صحاحهم السقيمة اولى لكنا نعلم بنقل العلم ذلك لان وضع تلك الصحاح
على ذكر الموضوعات على رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا وما احدثه عثمان بعد رسول الله صلى الله
لا يمكن وضعه على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذا فى تواريخهم وسيرهم كتاريخ
البخارى والطبرى وابن الجوزى وابن كثير واليافعى والجزرى وامثالهم ولو امكنهم وضع مثل ذلك فى صحاحهم
ايضا بحيث لا يطلع الخصم على فساده لما قصروا فى وضعه كما وضعوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم اخبار
عن قتل عثمان مظلوما ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه تهمة حكم الذهبى بكذبه كما سيأتى ان شاء الله تعالى واما ما نقله
عن المأمون من انه قال الكذب فى الروافض فلو صح كان مراده من الروافض جماعة من الزيدية او الاثنا عشرية او
سائر اهل السنة والجماعة لانهم الرافضون لا الشيعة الامامية المحقة كيف والمأمون من ملوك الشيعة وعلمائهم
وممن علم بالدليل ان الخلافة حق على عليه السلام واولاده ولهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام على بن موسى
الرضا عليه السلام وممن صرح بتشيع المأمون من ثقات اهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامى فى تاريخه ويدل عليه
ما ذكره اليافعى فى ترجمة يحيى بن اكثم القاضى من تاريخه بان المأمون اجترأ على عمر بن الخطاب المحلل
عند الرد عليه فى نهيه عن حل المتعة فلتطلب ذلك فى تاريخهما حتى ياتيك اليقين واما ما ذكره من اتفاق
جميع ارباب التواريخ على ان عثمان فى الليلة التى قتل صبيحتها ختم القرآن فى الركعتين الى الفجر
فباطل موضوع كما بينه وقد صرح الذهبى بوضعه ونقل عنه ذلك ابن حجر فى صواعقه ثم قال
واما اخباره صلى الله عليه وسلم بقتله فصحيح واما عبادته فى تلك الليلة لو صحت فقد كانت كايمان
فرعون عند الغرق ولنعم ما قال له محمد بن ابى بكر عند اشرافه على قتله ورفع عثمان المصحف الذى
كان عنده ودعا محمدا الى العمل بما فيه حيث قال له الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين وبهذا
يندفع ايضا استبعاد الناصب عن حذيفة وزيد تكفيرهما لعثمان كما لا يخفى ثم ما اشتراه من ختم عثمان
فى تلك الليلة القرآن فى ركعتين ينافى ما روى عنه فى روضة الاحباب وغيره من انه كان سيئ الحفظ
والعى الى غاية عجز عن قراءة خطبة هيأها لاول يوم صعد على منبر الخلافة حيث قال بسم الله
الرحمن الرحيم ايها الناس سيجعل الله بعد عسر يسرا وبعد عى نطقا وانكم الى امام فعال احوج منكم
الى امام قوال اقول واستغفر الله لى ولكم وفى رواية انه نسى بسم الله ايضا فقال الحمد لله
واشتد عليه طرق الكلام وفى رواية قال اعنى فانكم الخطبة على وجهها فاسلقات الفكر فيطول
ثم لا ادرى من اين وصل الى الناصب واخوانه من ارباب التواريخ ان عثمان ختم القرآن فى تلك
الليلة وانه وقع قطرة من دمه على تلك الآية منه ومن الذى اخبرهم بوقوع ذلك فى تلك

الحال الذى هرب اصحابه من عنده ولم لا يجوز على تقديره فرضهم بعد قتله وقوع قطرة الدم على تلك الآية
ان يكون ذلك قطرة من دم جرح وضعه مروان على تلك الآية من مصحفه ليعتقد ذلك من كراماته لا بد لنفى هذا
واثبات ذلك من بيان قال المص رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابى ذر مع تقدمه فى الاسلام
حتى ضربه ونفاه الى الربذة اقول قال الناصب قاضى القضاة باحتمال انه اختار لنفسه ذلك اعترضه السيد المرتضى
بان المتواتر من الاخبار خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما شكى معوية استقدمه
الى المدينة ثم نفاه منها الى الربذة وروى ان عثمان قال يوما ايجوز للامام ان ياخذ من المال فاذا ايسر
قضى فقال كعب الاحبار لا باس بذلك فقال له ابوذر يا ابن اليهوديين اتعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر
اذاك لى وتولعك باصحابى الحق بالشام فاخرجه اليها فكان ابوذر ينكر على معوية اشياء فبعث اليه معوية
بثلثمائة دينار فردها عليه وكان ابوذر يقول والله لقد حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هى فى كتاب الله
ولا سنة نبيه والله انى لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا واثرة بغير تقى وصالحا مستاثرا عليه فقال
حبيب بن مسلمة الفهرى لمعوية ان اباذر لمفسد عليكم الشام فتدارك اهله ان كان لك فيه حاجة فكتب معوية
الى عثمان فيه فكتب عثمان الى معوية اما بعد فاحمل جندبا الى على اغلظ مركب واوعره فوجهه مع من سار به
ليلا ونهارا وحمله على بعير ليس عليه الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه من الجهد فبعث اليه
عثمان وقال الحق باى ارض شئت فقال ابوذر بمكة فقال لا قال بيت المقدس قال لا قال باحد المصرين
قال لا ولكنى مسيرك الى الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدى ان اباذر لما دخل على عثمان قال له لا انعم الله
بك عينا يا جندب فقال ابوذر انا جندب وسمانى رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله فاخترت
اسم رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى سمانى به على اسمى فقال عثمان انت الذى تزعم انا نقول ان يد
الله مغلولة وان الله فقير ونحن اغنياء فقال ابوذر لو كنتم لا تزعمون لانفقتم مال الله على عباده
ولكنى اشهد انى لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا بلغ بنو ابى العاص ثلثين رجلا جعلوا
مال الله دولا وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال للحاضرين هل سمعتم هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال على عليه السلام والحاضرون سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء
على ذى لهجة اصدق من ابى ذر فنفاه الى الربذة وروى الواقدى ان ابا الاسود الدؤلى قال كنت احب
لقاء ابى ذر عن سبب خروجه فنزلت الربذة فقلت له الا تخبرنى خرجت من المدينة طائعا فقال كنت
فى ثغر من ثغور المسلمين اغنى عنهم فاخرجت الى المدينة فقلت اصحابى ودار هجرتى فاخرجت منها الى ما ترى
ثم قال بينا انا ذات ليلة نائم فى المسجد اذ مر بى رسول الله صلى الله عليه وسلم فضربنى برجله وقال
لا اراك نائما فى المسجد فقلت بابى انت وامى غلبتنى عينى فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت
اذن الحق بالشام فانها ارض مقدسة وارض بقية الاسلام وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك

سنة فقلت ارجع الى المسجد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت آخذ سيفي فاضرب به فقال صلى الله عليه
وسلم الا ادلك على خير من ذلك انسق معهم حيث ساقوك وتسمع وتطيع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع والله
ليلقين الله عثمان وهو آثم في جنبي حتى فكيف يجوز مع هذه الروايات الاعتماد بما قاله القاضي انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول خروج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبري وابن الجوزي وجمع
من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان مذهب ابي ذر ان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة حرام وان اخرجوا زكوته ومذهب عامة الصحابة والعلماء بعدهم انها
منسوخة بالزكوة فكان ابو ذر يفتي بمذهبه واتفق انه حضر عند معوية وكان كعب الاحبار حاضرا عند معوية وكان
ابو ذر يفتي بمذهبه في الاية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة بالزكوة فاخذ ابو ذر العصا وضرب به راس كعب الاحبار
فشجه موضحة فكتب معوية الى عثمان يشكو اباذر فكتب عثمان الى ابي ذر يطلبه الى المدينة فجاء ابو ذر الى المدينة ونصحه
عثمان بحسن العشرة مع الناس وان الناس اليوم ليسوا كالناس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيهم البر والفاجر
اليوم فقال ابو ذر اني استاذنك ان الحق بفلاة من الارض فخرج من المدينة حاجا او معتمرا فلما قضى
نسكه رجع وسكن بالربذة هذا حكاية سكون ابي ذر الربذة ولا اعتراض فيه على عثمان واتفق اهل الصحاح
من التواريخ على ما ذكرنا فتم اعتذار القاضي لانه جرى على ما ذكره عامة المورخين ومخالفة الواقدي في بعض
النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى اقول اولا ان ما ذكره من حكاية خروج ابي ذر ونسبه الى الصحاح
والى الطبري وابن الجوزي وجمع من ارباب صحة الخبر ليس عنه في شيء من ذلك اثر ثم وصفه الطبري هيهنا
بانه من ارباب صحة الخبر يناقض ما ذكره سابقا عند نقل المصنف عن الطبري قصد ابي بكر وعمر لاحراق بيت فاطمة عم
حيث قال ان الطبري صاحب التاريخ رافضي متعصب هجره علماء بغداد وهجروا كتبه ورواياته واخباره
ثم احلف بالايمان المغلظة انه لم ير هذا الكذاب تاريخ الطبري ولم يجئ الى العراق العجم من نسخه شيء وما اشتهر
بين الناس من المجلدة الفارسية الموسومة بتاريخ الطبري غير ذلك التاريخ فان ذلك على ما ترجموا به سبع عشرة
مجلدات لكنه لما علم الناصب تعذر تحقق هذه الكتب في اكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر الذي
الف فيه هذا الجرح المشوم عليه وعلى اصحابه احال على المحال ورام بها اطفاء النقض عن الاشكال عند من كان حوله
من الغافلين الجهال وبالجملة الذي قرره هيهنا من قصة خروج ابي ذر كلمات تفرد بها وصنعها للترويج من رايه فان
مولف كتاب الملل والنحل صرح بان عثمان نفى اباذر الى الربذة وكذا صرح سيد المحدثين في روضة الاحباب
بذلك وقال ان عثمان حكم باخراج ابي ذر وقال له اي موضع من الحجاز ابغض اليك فقال الربذة فامره
عثمان بالخروج اليه انتهى حاصل ما ذكره وهذا الكتاب متداول قريب التناول يوجد في كل بلد
فليطالع ثمه وايضا يدل على خلاف ما ذكره الناصب ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام من تفسيره
حيث قال في قوله تعالى والذين يكنزون احتمالات ثلثة يحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدأ على ما قاله بعضهم

المراد منه كل من كنز المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين
ولاشك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلثة روي عن زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت
يا اباذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه
الاية نزلت في اهل الكتاب فقلت انها نزلت فينا وفيهم فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الى عثمان ان
اقبل الي فلما قدمت المدينة الخ والتحقيق ان اباذر كان يتمسك بهذه الاية على عثمان تعريضا له على الكثارة
مال بيت المال سرفا في صرفه الى مصارف غير الشرعية وان بين ابي ذر وكعب الاحبار ليس شيء مما ذكره القوم انما
جرى بينهما ما روي من طريق اهل البيت ع ان اباذر وعثمان تنازعا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
عثمان كل مال من ذهب او فضة يدار ويعمل به ويخرج منه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابو ذر اما ما اتجر به او دير
وعمل به فليس فيه الزكوة انما الزكوة فيه اذا كان ركازا كنزا موضوعا فاذا حال عليه الحول ففيه الزكوة فاختصما الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام القول ما قال ابو ذر وثانيا ان ما ذكره من ان مذهب
عامة الصحابة والعلماء ان كنز الذهب والفضة ليس بحرام ان اخرجوا زكوته مخالف لما ذكر في هذا المقام
من تفسير الرازي ايضا حيث نسب القول المخالف لما نسب الى ابي ذر الى الاكثر لا الى العامة حيث قال اختلف
علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب
ما ادي زكوته فليس بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم
قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي ما اخرج
منه ما وجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج ومن ما
يجب اخراجه في الدين والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات وارش الجنايات فيجب في
كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء اديت
زكوته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى هذا القول بعموم هذه الاية ولاشك ان ظاهرها دليل على المنع من جمع المال
فالمصير الى ان الجمع مباح بعد ترك ظاهر هذه الاية لا يصار اليه الا بدليل منفصل واحتج الذاهبون الى القول
الاول بما صح عنه ص بقوله صلى الله عليه وسلم ما ادي زكوته فليس بكنز وهذا الحديث مخصص بعموم هذه الاية انتهى وثالثا
ان ما ذكره من ان مخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة فظاهر البطلان بل مخالفة مثل
الواقدي للعامة اصحابه وموافقته مع الشيعة يكفي في اظهار الامامية على قدحهم في عثمان كما وجهه
حاله ولان الظاهر ان ما نقله الواقدي من اكابر اهل السنة هو الحق وما نقله العامة فقد وضعوها كما هو
دابهم لترويج حال امامهم عثمان بعد ما وصل اليهم طعن الشيعة عليه بمثل ما نقله الواقدي قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث قتل الهرمزان مسلما
فلم يقتله به وكان امير المؤمنين ع يطلبه لذلك قال القاضي ان الامام ان يعفو ولم يثبت ان امير المؤمنين

كان يطلبه بقتله بل ليفضح من قدم اجاب المرتضى بانه ليس ان يعفوا له جماعة من فارس لم يتقدموا خوفا
وكان الواجب ان يؤمنهم عثمان حتى يتقدموا ويطلبوا بدمه ثم لو لم يكن له ولي لم يكن بعثمان العفو اما اولا فلانه
قتل في ايام عمر وكان هو ولي دم وقد اوصى عمر بان يقتل عبيد الله ان لم يقم البينة العادلة على الهرمزان وجفينة
انهما امرا ابا لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة بقتله وكانت وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر طلب المسلمون
من عثمان قتل عبيد الله كما اوصى عمر فدافع وعللهم وحمله الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فنقم المسلمون منه
ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق لجميع المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه وامير المؤمنين ع انما
طلبه ليقتله لانه مر عليه يوما فقال له امير المؤمنين ع اما والله لئن ظفرت بك يوما من الدهر لاضربن عنقك فلهذا
خرج مع معوية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قصة هرمزان وعبيد الله قبل ان يصيب عمر بايام
انه مر على باب دار الهرمزان فرآه جالسا على باب داره وعنده العلوج من الاعجام ومنهم ابو لؤلؤة غلام المغيرة
بن شعبة فقام الهرمزان لعبيد الله فوقع من حجره المغول الذي قتل ابو لؤلؤة به عمر وكان مسموما ذا رأسين
فسأل عبيد الله الهرمزان عن ذاك المغول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجدوا ذاك المغول
في يد ابي لؤلؤة وبه ضرب عمر فلما رجعوا من دفن عمر راح عبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان يتهمه بالشركة
في القتل هذا لما كان من امر قتل الهرمزان كان بعد دفن عمر بلا خلاف بين ارباب التواريخ فثم جواب قاضي
القضاة بان للامام ان يعفو فعفى عثمان عن عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان
ان يؤمن اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوه دمه فان من المعلوم ان الهرمزان لم يكن له ولي لانه كان ملك
الاهواز وكان غريبا بالمدينة كسائر العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله فالجواب عنه
ما اجاب القاضي انه لم يثبت ان امير المؤمنين كان يطلبه للقتل بل للايذاء والتعزير والتعنيف وما ذكر
المرتضى ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال له لئن ظفرت بك يوما لاضربن عنقك فهذا الكلام
يجوز ان يذكره امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجله لئلا يعود على مثل ذلك الفعل وامثال
هذه الامور جارية من زمان طويل والاصل حمله على الصحة لان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى يجري على الحق
انتهى اقول ما ذكره في تقرير قصة هرمزان فيه زيادات واختراعات لم يرها في شيء من كتب التاريخ اثر وهم
مما ذكره ايضا ان قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في الصحبة واستصحاب كل منهما المغول
بشبه مغول الآخر ويدل عليه ايضا ما رواه صاحب الاستيعاب في العلة الباعثة لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث قال
ذكر الواقدي اخبرني نافع عن ابي نعيم عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال غدوت مع عمر بن الخطاب الى
السوق وهو متكئ على يدي فلقيه ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الا تكلم مولاي يضع عني من خراجي
قال كم خراجك قال دينار قال ما ارى ان افعل انك لعامل محسن وما هذا بكثير ثم قال له عمر الا تعمل
لي رحى قال بلى فلما ولى قال له ابو لؤلؤة لاعملن لك رحى يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب قال فوقع في نفسي

قوله فلما كان في الغداة لصلاة الصبح خرج عمر الى الناس يؤذنهم للصلاة قال ابن الزبير وانا في مصلاي
واضطجع له عدو الله ابو لؤلؤة فضربه بالسكين ست طعنات احداهن من تحت سرته وهي قتلته
الى آخر الرواية ولو سلم عدم وصية عمر بقتل عبيد الله ان لم يقم البينة على الهرمزان فيبقى عظم اعتراض
جواز العفو مع وجود جماعة من اوليائه كما ذكره المرتضى قدس سره وما ذكره الناصب في دفع ذلك
من انه لم يكن لهرمزان ولي لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا في المدينة ففيه من التمحل والتعليل العليل
ما لا يخفى اذ لا تقتضي شيئا من كونه ملك الاهواز وكونه غريبا في المدينة لا يكون له مع عظم شأنه و
بل كونه ملكا للاهواز ان يكون له اهل واولاد واخوان ولو في الاهواز واما ما ذكره في تأويل
قول امير المؤمنين ع لعبيد الله لاضربن عنقك فالاضراب عنه اولى كما لا يخفى واما ما ذكره من العلماء
قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق فالظاهر ان القائل بهذا علماء اهل السنة وامثالهم من المجبرة
والملاحدة والمباحية فانهم لما رأوا انفسهم عاجزين عن اصلاح قبايح اسلافهم وقصدوا تمهيد
عذر لانفسهم فيما ارتكبوه من المنهيات قرروا هذا العذر البارد بما نسبوه الى بعض اكابر الصوفية وهل
هذا قول يعتري في عقيدة التكاليف من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام ان الزنا واللواطة
والسرقة وامثالها الجارية في كل زمان قد جرت بحق وهل هذا الا انخلاع عن الدين ودخولا في حزب
الملحدين قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه كان يستهزئ بالشرايع ويتجرى على مخالفتها وفي صحيح مسلم
ان امرأة دخلت على زوجها فولدت لستة اشهر فذكر ذلك لعثمان فامر بها ان ترجم فدخل عليه علي فقال
ان الله عز وجل يقول وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال ايضا وفصاله في عامين قال فوالله ما عند عثمان
الا ان بعث اليها فرجمت كيف استجاز ان يقول هذا القول ويقدم على امرأة مسلمة بغير
ذنب وقد قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه
واعد له عذابا عظيما وقال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي الجمع بين الصحيحين ان
عثمان وعليا ع تجادلا ونهى عثمان عن المتعة وفعلها امير المؤمنين ع واتى بحج التمتع فقال لعثمان انهى الناس
وانت تفعله فقال امير المؤمنين ما كنت لادع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بقول احد وفي
الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة المسافر بمنى وغيره ركعتين وكذا ابو بكر وعمر
وعثمان في صدر خلافته ثم اتمها اربعا وفيه عن عبد الله بن عمر قال صلى بنا رسول الله بمنى ركعتين
وابو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد اربعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
من عدة طرق ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في السفر انما ركعتين فكيف جاز من عثمان تغيير الشرع
وتبديله وفي تفسير الثعلبي في قوله ان هذان لساحران قال عثمان ان في المصحف لحنا وستقيمه

العرب بالسنتهم فقيل له الا تغيره فقال دعوه فلا يحلل حراما ولا يحرم حلالا وفي صحيح مسلم ان رجلا
يمدح عثمان فجثى المقداد على ركبتيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثو على وجهه الحصباء ان المقداد كان عظيم
الشان كبير المنزلة حسن الرأي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قد تمنى قتلا وهذا يدل على سقوط
مرتبة عثمان عنده وانه لا يستحق المدح مع ان الصحابة قد كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عثمان كان يستهزئ بالشريعة فهذا كذب باطل لا دليل
عليه واما ما ذكر انه امر برجم المرأة ولم يسمع ما ذكره امير المؤمنين فهذا لا يدل على انه استهزأ بالشريعة
وربما كان له فيها اجتهاد اقتضى رجمها فهو عمل بعلمه واجتهاده واختلاف المجتهدين لم يكن من باب
الاستهزاء على الشريعة واما ما ذكر من امر متعة الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض
للمجتهد على المجتهد واما انه صلى في المنى اربعا فقد اعترضوا عليه حين اجتمع عليه اهل الامصار
فاجاب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر وعمر كانوا اذا حجوا لم يكن لهم بمكة بيوت ومنازل
ولم يكونوا عازمين على السكون واني كان لي منازل وبيوت في مكة فوجب الاقامة في تلك الايام فاتممت
الصلوة لان مكة كانت منزلي ووطني واما عدم تصحيح لفظ القرآن لانه كان يجب عليه متابعة صورة
الخط وهكذا كان مكتوبا في المصاحف ولم يكن التغيير جائزا فتركه لانه لغة بعض العرب واما عمل
مقداد وحثوه الحصى على وجه مادح عثمان فلان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال احثوا على وجه
المداحين التراب فعمل مقداد بالحديث وربما كان المادح طامعا في المدح مفرطا فيه فحثى على وجهه
الحصى لان عمله كان منافيا للسنة انتهى اقول من العجب ان الشيعة اذا طعنوا على عمر بانه كان يخطاء
في احكام الشريعة ويرجع عن حكمه بعد اشارة امير المؤمنين عم او غيره الى خطائه يجيب هذا الناصب الجاهل
بان الائمة المجتهدين قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام لغفلة او نسيان والعلماء وارباب الفتوى يرجعونهم
الى الحكم الحق وهذا منصب الحاكم ان يشاور العلماء ولا يحكم بمحضر ارباب الفتوى ثم يرجع عن ذلك وههنا
يجعل عثمان معتقدا في اجتهاده وحكمه الباطل واصراره فيه وعدم سماعه لما ارشده اليه امير المؤمنين
عم من نص الكتاب من غير التفاته في مقابل ذلك بشيء من الجواب وتركه لما قرر من استحباب متابعة العلماء
لنيل الصواب واخلاله بما امر به من اتقاء مواضع التهمة والارتياب واما ما ذكره من ان عثمان في
متعة الحج باجتهاده فعلى تقدير تسليم كونه من اهل الاجتهاد كان يجب عليه عند تنبيه امير المؤمنين
اياه الى مخالفة السنة ان يذكر الدليل الذي جره الى اجتهاده الباطل حتى يدفع عن نفسه تهمة مخالفة
السنة ومظنة استهزائه بالشريعة وعدم مبالاته بتغيير احكام الدين واما ما ذكره في عذر اتمام عثمان
الصلوة في مكة فيحتمل فيه ظاهرا اما اولا فلانه ذكر في متن الرواية المذكورة ان عثمان كان يصلي
في صدر خلافته ركعتين فلو كان وجه اتمامه وجود البناء والملك له في مكة د وثانيا عدم مبالاته

بالدين بعد استقلاله في الحكومة لكان مخطئا مقصرا في افعاله واما ثالثا فلانه لا يخفى ما اخترعه الناصب
على لسان عثمان من انه قال في جواب الصحابة انه لم يكن لابي بكر وعمر في مكة بيوت فكذبه ظاهر
لان ابا بكر مع ما نسبوا اليه من كثرة الاموال كيف يمكن ان لا يكون له بيت في مكة وكذا الكلام في عمر
فانهما على زعمهم كان صناديد مكة ولعل الناصب اراد هذا الكذب بقوله ولم يكونوا عازمين على السكون بها
في مكة وفيه ما فيه اذ قد ذكر في روضة الاحباب وغيره ان عمر سكن في مكة مرة عشرين
يوما ومرة ثانية اربعين يوما وهل يقول غير المعاند المتعصب ان عمر مع سكونه طول هذه الايام لم يكن عازما
لاقامة العشرة اللهم الا ان يقال حاله في ذلك كان حال القلندر الذي اقام ببلدة في شهر رمضان
مفطرا من اوله الى اخره فقيل له في ذلك فاجاب باني مسافر فقيل له اذا انت اقمت الشهر
فلم لم تكن تنوي الاقامة فاجاب بانا نحن ما نوينا اقامة الدنيا فليضحك اولياؤه قليلا واما ما ذكره
في اصلاح اطلاق عثمان اللحن على القرآن فلا يصدر الا عن مجنون مبهوت فان الم اعترض على عثمان
بانه اطلق على القرآن اشتماله على اللحن المذموم المخل بالفصاحة وهذا الناصب يغمض العين عن جواب
هذا الذي هو محط الطعن ويتعرض لوجه ترك عثمان التغيير واصلاحه بقوله دعوه الخ وما اشبه
جوابه هذا بما اجيب به اهل خراسان عمدا عن سؤال اهل ما وراء النهر بان النبال اذا اراد استعلام
استقامة النبل واعوجاجه لم يغمض احدى عينيه وبان الطيالسي بالقلق اذا قام لم يرفع احدى رجليه
فاجاب اهل خراسان بان النبال انما يغمض احدى عينيه لانه لو اغمض العين الاخرى لا يرى شيئا
والطيالسي المذكور انما يرفع احدى رجليه لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض فليبك اولياؤه كثيرا
ومن العجب ان عثمان صرح بان تلك العبارة من القرآن لا يقبل الاصلاح وانه لا حاجة الى اصلاحه
لعدم تحليله حراما وتحريمه حلالا وهذا الناصب المرواني الذي غلب عليه هوى عثمان طعن لا يندفع له
عدل عن دفعه عنه وقال تركه لانه كان لغة بعض العرب فان كونه لغة بعض العرب هو الوجه الذي
ذكره العلماء لدفع وهم عثمان واني يندفع الطعن عنه بذلك ولو كان عثمان عالما بموافقة ذلك اللفظ لغة بعض
العرب كيف يصح له مع كثرة حيائه عند القوم ان لا يستحيي من الله ويطلق على بعض كلامه انه لحن
خطاء في القول مع ظهور ان بعض الفاظ القرآن وارد على لغة قريش وبعضها على لغة بني تميم وبعضها
على لغة غيرهم واما ما ذكره في توجيه حثو المقداد الحصى على مادح عثمان فوهنه ظاهر اما اولا فلان
مدح حسان وكعب بن زهير وغيرهما الخلفاء كان امرا مستمرا شايعا فلو كان مقداد في ذلك عاملا بالحديث
الذي ذكره الناصب لعمل به عند استماع مدح غيره ولو كان لنقل كما نقل هذا واما ثانيا فلانه
موافق حديث النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى حثو التراب لا حثو الحصى والرجم بالحجر كما فعله مقداد
واما ثالثا فلانه ظاهر حال مادح عثمان خصوصا بعد شيوع الذنب وتغير احكام القرآن وسنته

سيد المرسلين ان لا يأتي في المدح بما ينافي الكتاب والسنة وان يمدحه بما يستحقه عند اولي النهى من كونه امام
الهدى وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وترهاب الالوف من بيت المال وكان رعاياه يحبونه لكمال
كرمه الحاتمي او بكونه من القراجبة او الاكاسرة او القياصرة فاساء الظن بجمال السلم المادح لعثمان اقتدا او
بطريق الشيعة الذين لا يحسنون الظن بغير من ثبت عصمته او عدالته فيلزم الناصب جمعه بين النصب
والرفض وهذا محال الا اللهم الا ان يحال ارتكاب هذا القدر من الرفض عند ضيق الخناق وصول قال المص
رفع الله درجته ومنها اجرائه على رسول الله صلى الله عليه وسلم روى الحميدي في تفسير قوله تعالى ولا
ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا قال السدي لما توفي ابو سلمة وعبد الله بن حذافة وتزوج النبي صلى الله
عليه وسلم امرأتيهما ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان اينكح محمد نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات
والله لو قد مات لقد اجلبنا على نسائه بالسهام وكان طلحة يريد عائشة وعثمان يريد ام سلمة فانزل الله
تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله
عظيما وانزل ان تبدوا شيئا او تخفوه وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في
الدنيا والآخرة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه فانهم كانوا لا يعلمون ان ازواج النبي
صلى الله عليه وسلم لا ينكحن بعده ومن عادة العرب ان يتكلموا في النساء وفي التزويج بعد الرجال مثل هذا
وليس فيه قصد ايذاء النبي صلى الله عليه وسلم بل ذكروا ان هذا الكلام على سبيل عادة كلام العرب فاعلمهم
بعدم جواز هذا واما نزول قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شان المنافقين بل هو كلام
يفتري انما نزلت فيهما اقول ان قول طلحة وعثمان ان محمدا ينكح نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات
ثم الحلف بانا نفعل ذلك بعد موته صريح في انهما كانا كارهين لنكاح النبي صلى الله عليه وسلم نساءهم عند موتهم
وكانا يريدان الانتقام عنه صلعم بنكاح نسائه بعد موته وهذا صريح في قصد الايذاء وليس فيه اشعار بما
اخترعه الناصب لدفع الطعن عنهما من انهما تكلما على عادة العرب كما لا يخفى مع ان النبي صلى الله عليه وسلم
قد ابطل بدينه جميع العادات كما صرح به واما نزول الآيات المذكورة في ذلك فمما رواه
السدي وغيره من مفسري اهل السنة ونقله الحميدي ونحن بحمد الله نرفع الذنب عنهما ونطرحه على النقل الثابت
بذلك او كتابه وترك نسبة قضية الافتراء في الروايات المذكورة الى المص مؤاخذة له بذنب غيره وهو ظلم صريح
وجهل قبيح قال المص رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي من الجمهور في تفسير قوله تعالى ويقولون
آمنا بالله وبالرسول واطعنا الآيات قال السدي نزلت هذه في عثمان بن عفان قال لما فتح رسول
الله صلى الله عليه وسلم بني النضير فغنم اموالهم فقال عثمان لعلي ائت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاسأله ارض كذا وكذا فان اعطاكها فانا شريكك فيها وآتيه انا فاسأله اياها فان اعطانيها فانت شريكي
فيها فسأله عثمان اولا فاعطاه اياها فقال له علي اشركني فابى عثمان فقال بيني وبينك رسول الله فابى

ان يحاكمه الى النبي صلى الله عليه وسلم فقيل له لم لا تنطلق معه الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هو
ابن عمه فاخاف ان يقضي له فنزلت قوله تعالى واذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم الى قوله اولئك هم الظالمون
فلما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ما انزل جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فاقر لعلي بالحق انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول هذه الكلمات والمفتريات من تفاسير الشيعة واما المفسرون من اهل السنة ذكروا انها
نزلت في شان المنافقين لما لم يرضوا بحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا لا نرضى عند المخاصمة الرفع
الى النبي صلى الله عليه وسلم وحكم النبي صلى الله عليه وسلم للزبير لما كان ابن عمته فانزل الله هذه الآيات
واثار الكذب والافتراء على هذه الكلمات لائح لمن له ادنى دربة في معرفة الحديث والاخبار انتهى اقول
لا مخلص للناصب الشقي هاهنا الا بنفي كون السدي من مفسري اهل السنة ولا يمكنه ذلك كيف وقد روى
نقل الحميدي في كتابه عنه كما او بني كونه ذلك مذكورا في تفسيره وما عداه ذلك من القول بان المفسرين
من اهل السنة قالوا كذا لا يجديه نفعا اذ يكفي للخصم قول واحد من مفسري اهل السنة بذلك خصوصا
اذا كان ذلك المفسر من قدمائهم والمخالفون له متاخرون عنه كما فيما نحن فيه ثم ان آثار الوضع منه ظاهر
سيما فيما اخترعه على سبيل المداهنة والارتجال ووضعه على سبيل الاستعجال حيث صاح من الطرح اي وجه
كان فانه لم يذكر لكفاية بينة واضطرابه ان مخاصمة الزبير في اي شيء كان قال المص رفع الله درجته
المطلب السابع في مطاعن معوية وهي اكثر من ان تحصى وقد روى الجمهور منها اشياء كثيرة منها
ما روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ويح عمار تقتله الفئة
الباغية يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار فقتله معوية ولما سمع معوية اعتذر فقال قتله من جاء به
فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة لانه جاء به الى الكفار انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول قول اهل السنة والجماعة في معوية انه رجل من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وصحبته ثابتة لا ينكره الموافق والمخالف وكان كاتب وحي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد
ان توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج الى الشام تحت راية اخيه يزيد بن ابي سفيان ولما توفي
يزيد في امارة الشام زمن امارة عمر بن الخطاب ولاه عمر امارة الشام وكان اميرا مدة خلافة عمر بن
الخطاب ثم ولاه عثمان الى الشام واضاف له ما فتحه من بلاد الروم وكان على ولايته مدة خلافة عثمان
بن عفان ثم لما تولى الخلافة امير المؤمنين علي عزله من امارة الشام وجعل الامارة لعبد الله بن
عباس فقال عبد الله يا امير المؤمنين ان معوية قد استولى على الشام وله سنين كثيرة يحكم في
الشام وهو رجل من اهل الدنيا فقرره على امره حتى ياخذ منه البيعة ثم اذا جاء الموسم للحج نحضره
في المدينة وابعث من تريد الى الشام فلم يسمع امير المؤمنين كلام عبد الله بن عباس وعزله في يوم
وبعد ان قتل عثمان ذهب نعمان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام وقد قطعت انامل

نائلة حتى جيئ بقميص عثمان الذي قتل فيه ووضعت نائلة قميصها على عثمان باصابعها التي قطعت بالسيف فاخذهم معاوية ونائلة
قميص عثمان وانامل نائلة وذهب بهما الى معوية فعلق معوية القميص والانامل على منبر دمشق واجتمع الى معوية
كلهم في الشام وجعلوا يطلبون ثار عثمان ولم يبايعوا عليا ووقع ما وقع من الفتن والحروب المشهورة ومذهب
اهل السنة والجماعة ان الامام الحق بعد عثمان كان علي بن ابي طالب عم ولا نزاع لاحد من اهل السنة في هذا
وان كل من خرج على علي عم كانوا بغاة على الباطل ولكن لما كانوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما جرى بين الصحابة لانه يورث الشحناء ويثير البغضاء
ولا فائدة في ذكره من مطاعن معوية فلا اهتمام لنا اصلا بالذب عنه فانه لم يكن من الخلفاء الراشدين
حتى يكون الذب عنه موجبا لاقامة حرمة الخلفاء وذب الطعن عن حريمهم ليعتقدوا بهم الناس ولا
يشكلوا في كونهم الائمة لان معظم الاسلام منوط باراءهم فانهم كانوا خلفاء النبوة ووارثي العلوم الالاهية
واما معوية فانه كان من ملوك الاسلام والملوك في عالم لا يخلون عن المطاعن ولكن كف اللسان
عنه اولى لان في ذكر مطاعنه لا يتعلق به فائدة ما اصلا فان في ذكر مطاعن الخلفاء ينفتح الرفضة واذا التنابع
انه يصير سببا للمباحثة والمعارضة التي هي انفع المنافع عند المجادلين من الرفضة وهذه المنفعة
مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لم يعارض احد في الذب عنه فذكر مطاعنه محض الغيبة الضارة
وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذكروا امواتكم الا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعن
وعن لازم بنا ان نترك شيئا مما ذكره فنذكر مطاعنه ونتكلم في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل
من الكلام فنقول اما ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ويح عمار يقتله الفئة الباغية
فهذا حديث صحيح ولا شك انه قتل في حرب صفين ولا شك ان اصحاب معوية قتلوه وهم الفئة
الباغية ولا نزاع في هذا انتهى اقول اولا ان ما ذكره من ان معوية كان كاتب الوحي غير مسلم
وانما كان كاتب الصدقات كما حققه حافظ ابرو من الشافعية في تاريخه المشهور وانعم ما قال
الشيخ العارف سنائي الغزنوي قدس الله سره ... بر هنه اگر چه خال بهشت دو سه دیم مجاری
در نهفت از خطی زبهر رسول عطش بهر فخاری نیست در مقامی که شرح جان شد از خط وخال عیاری
نیست وثانیا انه اجمل ما قبل في شرح حال معوية وحكومته وما هو منشأ ذلك لانه لو فصل
الكلام فيه كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلثة وذلك لان الباعث لابي بكر في تولية يزيد
بن ابي سفيان هو ان ابا سفيان كان عند خلافة ابي بكر منكر الخلافة وفي صدد ثوران الفتنة
عليه حتى قال لعلي عم ارضيتم يا بني هاشم ان يلي عليكم تيمي رذل والله لئن شئت لاملئن الوادي خيلا ورجلا
فخاف ابو بكر وصاحبه عمر منه فاستمالوه بتفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد حتى سكت وكذا المضي عمر ذلك
له ولاخيه معوية حفظا لرياسته الفاسدة فجميع المفاسد المترتبة على حكومة معوية من البغي والعدوان

انما هو من بركة ابي بكر وثانيا ان ما ذكره من عزل امير المؤمنين عم معوية عند خلافته وما نقل من
نصيحة ابن عباس له في كفه عن عزل معوية وعدم استماع امير المؤمنين لذلك فيه اخلال واهمال
حيث نسب النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبة الى ابن عباس ولم يذكر ما اجاب به امير المؤمنين عم في
ابطال تلك النصيحة ليوقع في اوهام العوام ان عدم قبوله عم لتلك النصيحة كان من غير وجه وحجة وعن محض
العناد والاستبداد برايه ولئلا يظهر من ذكره الطعن على الخلفاء الثلثة لادخالهم في الدين في تفويض الولاية
الى ذلك الفاسق وقد تضمن اكثر ما ذكرناه ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة حيث
قال لما قتل عثمان وبايع الناس عليا كرم الله وجهه دخل عليه المغيرة بن شعبة فقال له يا امير المؤمنين ان لك
عندي نصيحة قال وما هي قال ان اردت ان يستقيم لك الامر فاستعمل طلحة بن عبد الله على الكوفة والزبير بن
العوام على البصرة وابعث معوية بعهده على الشام حتى يلزمه طاعتك فاذا استقرت لك الخلافة فادرها كيف
شئت برايك قال علي كرم الله وجهه اما طلحة والزبير فساري رايي فيهما واما معوية فلا والله لا يراني الله
مستعملا له ولا مستعينا به ما دام على حاله ولكني ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان ابى حاكمته
وانصرف عنه المغيرة مغضبا لما لم يقبل عنه نصيحته فلما كان الغد اتاه فقال يا امير المؤمنين نظرت فيما
قلت لك بالامس وما جاوبتني به فرايت انك وفقت للخير وطلبت الحق ثم خرج عنه فلقيه الحسن رضي الله
عنه وهو خارج فقال لابيه ما قال لك هذا الاعور قال اتاني امس بكذا واتاني اليوم بكذا
قال نصح لك والله امس وخدعك اليوم فقال له علي كرم الله وجهه ان اقررت معاوية على ما في يده
كنت متخذ المضلين عضدا انتهى وبالجملة ان امير المؤمنين عليه السلام انما عزل معوية في
اول الخلافة لقيام الحجة عليه من الله تعالى نظرا الى تفويضه الاطفا بامره معوية ودفع فساده لكن لما اخذ
الامة سيما قريش وانا نهم حرج الامر اخراج عن الضبط وكثرتها لا يبقى اخر الامر حتى وقت ما طلب باد ليها
بل خرج عن الضبط خصوصا اذا اراد الله سبحانه استدراج المبطل واستيلاء العدو وادائه الى الحوار فيه
ورابعا ان ما ذكره من ان بعد قتل عثمان ذهب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام
الخ مخالف لما ذكرناه انفا عن صاحب الاستيعاب من ان مروان قد ذهب قريبا من ذلك مع رؤساء
الجمل الى البصرة وكذا مخالف لما ذكر في روضة الاحباب حيث قال كويند نائلة زوجه عثمان پیراهن
خون الود او را با اصابع خود بآستین پیراهن معلق ساخته نزد معویه فرستاد انتهی وخامسا ان
ما ذكره من ان الخارجين على علي عم لما كانوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينبغي ان يحفظ اللسان
عنهم غير محفوظ على كلية اللسان لان كرامة صحبة رسول الله انما يحتاج اذا حافظوا على حرمتهم دينه واما اذا خالفوها
بالخروج عن دينه ومخالفة كتاب الله وقرينه فاللائق بحال المؤمنين ان يعاملوهم معاملة اخ الشيطان
من انكارهم اياه بالقلب واللسان وتلقيبهم بالطعن واللعان ولهم بالحري الله تعالى على لسان الناصب

حتى قال ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم دون ان يقول ينبغي ان يحفظهم عن اللسان ويقرب من هذا
ما رواه صاحب المعجم عن عبد الرزاق بن همام الصنعاني من قدماء اهل السنة حيث قال فذكر بعضهم
معوية في مجلسه فقال عبد الرزاق لا تقذروا مجلسنا بذكر ولد ابي سفيان وسادسا ان ما ذكره
من ان ذكر ما جرى بين الصحابة يورث الشحناء والبغضاء ولا فائدة في ذكره مدخول بان الشيعة يتوقعون
الثواب في عد مفاسد الشياطين والداخلين في حزبهم من الفراعنة والسلاطين ولا يفعلون ذلك
عدوا بغير علم فمن قابلهم في ذلك بالبغضاء والشحناء يكون اللوم عليه وهل هذا الا مثل ان
يقال لا تعدوا معايب الكفار ولا تذكروا جرح الرجال لانه يورث الشحناء والبغضاء
واما ما ذكره من انه لا فائدة في ذكره فظاهر البطلان لظهور ان في ذكره فائدة احتراز الناس
عن متابعتهم والدخول في ضلالتهم المنجر ذلك الى ما قيل في ترجمة الجرح والتعديل والله الهادي
الى سواء السبيل وسابعا ان ما ذكره من انه لا اهتمام له ولاصحابه من اهل السنة بالذب عن
معوية فهو كلام لا يوافق فيه قلبه لسانه وانما الجاه اليه بلوغ شناعة حال معوية عند الخاص
والعام ومع هذا مخالف لما استقل عن ابن حجر المتاخر في صواعقه ولما سبق عن الناصب
في تحقيق قوله لا يزال الاسلام عزيزا ما مضى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش فانهم عدوا معوية من الخلفاء
الذين يكون الاسلام بهم عزيزا فكيف ينفي الرشد عنهم هنا ويقول لا اهتمام لنا بالذب عنه وانه
من الملوك الذين لا يخلون عن المطاعن دون الخلفاء الراشدين وكيف يكون كذلك مع ما عرف
من اشتراكهم في عدم الرشد بحسب الدين وكون معوية ارشد بحسب الدنيا وثامنا ان ما ذكره
من ان مجرد المباحثة والمعارضة انتج عند الجاهلين من الرفضة مجرد دعوة ودسيسة خرج اليها
غلب هوا معاوية الغاوي وحزبه الغاوي ومن ابن حجر ان ذلك عند الشيعة الرفضة للباطل
كذلك امن وتاثر براهينهم وضعف شبه اهل السنة اومن اقتصارهم في البحث على ما يلزم الخصم
دون العقديات والمقدمات كما هو داب خصامهم لا بد لذلك من بيان وتاسعا ان ما ذكره
من ان منفعة المباحثة والجدال مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يعارض احد في الذب
عنه انما هو مناف لما قاله الناصب بعد ذلك حيث قال لكن لما ذكر هذا الرجل يعني الملام فذكر من مطاعن
معوية تكلم في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل الخ ولو سلم فقد هذه المنفعة فقد منفعة
اخرى اتم من ذلك وهو ان معوية من جملة منصوبات المشايخ الثلثة وثمرات تربيتهم فالطعن عليه
يرجع الى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال انهم مع علمهم بفسقه وخروجه عن سيرة
النبي صلى الله عليه وسلم الى سيرة الاكاسرة الفاجرة مكنوه من الامارة حتى ان نظر في الخلل من تنشيه
على خلافهم ويريد ما ذكرناه ما ذكره صاحب الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام وراى معوية

قال هذا كسرى العرب وكان تلقاه معوية في موكب عظيم وذكر ايضا انه ذم معوية عند عمر فقال
فقال دعونا من ذم فتى قريش فتاسل فيه وثاني عشر ان ما ذكره من ان ذكر مطاعن معوية
محض الغيبة الضارة مع ان ما عرفت من عدم تحققه مردود بانه لا يكون ضارة اذ لا غيبة لفاسق
شرعا والحادي عشر ان ما ذكره من قوله صلى الله عليه وسلم لا تذكروا موتاكم الا بالخير مسلم محقته
لكن معاوية واقرانه ليسوا من موتانا بل من موتى اهل الجاهلية لبغيه وعصيانه وعدم معرفة لامام
زمانه وقد صح عن الطرفين انه قال صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات
ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما روي من انه لما قتل معوية حجر بن عدي واخوانه من اصحاب امير المؤمنين
ع قال للحسين ع على طريق الشماتة انا قتلنا حجرا واصحابه من شيعتكم وغسلناهم وكفناهم ودفناهم
فقال الحسين ع انا اذا قتلنا شيعتك يا معاوية ما غسلناهم ولا كفناهم ولا صلينا عليهم
ولا دفناهم وايضا لفظ الخبر في قوله صلى الله عليه وسلم لا تذكروا موتاكم الا بالخير اعم
من ان يكون خيرا لنا اولهم وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم من الفساد والبغي والعناد
خير لنا ليحصل الاحتراز عن اقتفاء اثارهم ويرتفع التفرقة على روايتهم واخبارهم الى غير ذلك مما
نقل عن علماء الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته ومنها
ما رواه ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي في كتاب المثالب فقال معوية كان لعمارة بن
الوليد بن المغيرة المخزومي ولمسافر بن عمرو ولابي سفيان ولرجل اخر سماه قال وكانت هند امه من المعلمات
وكان احب الرجال اليها السودان وكانت اذا ولدت اسود قتلته واما حمامة فهي بعض جدات معوية
كان لها راية بذي المجاز يعني من ذوات الغايات في الزنا وادعى معوية اخوة زياد وكان له مدع يقال
له ابو عبيد عبد بني علاج من ثقيف فاقدم معوية على تكذيب ذلك الرجل مع ان زيادا ولد على فراشه
وادعى معوية ان ابا سفيان زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها المذكور وان زيادا من ابي سفيان
فانظر الى هذا الرجل بل الى القوم الذين يعتقدون فيه الخلافة وانه حجة الله في ارضه والواسطة بينهم
وبين ربهم وينقلون عنه انه ولد زنا وان اباه زنى باخته هل يقاس بمن قال الله تعالى في حقه انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ان مما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تشيع الفاحشة ونشرها قبيح شرعا وبنقيضه العقول السليمة
سيما ما كان من امر الجاهلية فان انكحة الجاهلية لا ندري كيف جرت ولا انساب في الجاهلية لا اعتداد بها
لان انكحتهم لم يكن مشروعة وهذه اشياء قد نهى الله ورسوله عن نشرها والقذف بالزنا قبيح لا يختص كان
ولا نفع لها ما عرض هذا الرجل من نشر هذه الامور وانما قذف هند فيه لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح فقد وجب
يوجب الحد بلا شبهة وهي من الكبائر بلا نزاع سيما ان ما ذكره غير مسموع في صحاح التواريخ وقصته جرت هند كما

فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فتواريت خلف باب قال فحطاني حطوة وقال اذهب فادع لي معوية
قال فجئت فقلت هو ياكل فقال لا اشبع الله بطنه وقال حسن بن المثنى قلت ما معنى حطاني
فقال قفدني قفدة فلو لم يكن عنده معوية من اشد المنافقين لما دعا عليه لا سيما وصفه الله تعالى
بانك لعلى خلق عظيم وقال في حقه فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فلعلك باخع نفسك على
اثارهم ومن يقارب قتل نفسه على الكفار كيف يدعوا على مسلم عنده وقال الله تعالى له ان تستغفر
لهم سبعين مرة فقال والله لازيدن على السبعين وقد ورد في تفسير انك لعلى خلق عظيم ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان كلما اذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فلو لم يكن
عنده منافقا لكان يدعوا له ولا يدعوا عليه وكيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل مع انه قال لا يؤمن
عبد حتى اكون احب اليه من نفسه واهله وماله وولده حتى دعا عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع انه ما
ينطق عن الهوى فيكون الدعا باذن الله تعالى فيما انه خاصم عليا وقتل جما كثيرا لا يحصى من المسلمين
وادخل الشبهة على اكثر الباقين مع ان الامر عليهم بالاجماع عندهم وجماعة المسلمين والنص من النبي صلى الله
عليه وسلم واستحقاقه بواسطة العصمة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من الامور المقررة
عند العلماء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما انا بشر يعرضني ما يعرض للبشر وقد سالت
الله تعالى ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة له وهذا من المعلومات
بين العلماء والاجماع واقع على ان النبي صلى الله عليه واله وسلم دعا على بعض المسلمين كما قال لمعاذ ثكلتك
امك وقال لام سليم تربت يمينك وقال لسودة قطع الله يدك وقال لصفية عقرى حلقى
وغيرها من الدعوات ولاجل هذا سال من الله تعالى ان يجعلها رحمة لمن دعا عليه فاذا كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يدعوا الا على منافق فهذا باطل باجماع العلماء واما ما ذكر انه كيف جاز لمعوية ان
يعتذر بالاكل فلم يصح انه اعتذر ولم يجئ دربما راه ابن عباس مشغولا بالاكل فلم يذكر له رسول الله صلى الله
عليه وسلم بطلبه وظاهر الحديث يدل على هذا هكذا قال العلماء وانا اقول انه دعوة النبي صلى الله عليه
وسلم انه اكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة والملك حتى قبر في التراب ولا يملا جوف ابن ادم
الا التراب انتهى اقول ما عده من الامور المقررة عند علماء اهل السنة افتراء محض عند علماء الامامية بمحل
عصمة النبي صلى الله عليه وسلم وقد سبق تحقيق ذلك في مسئلة عصمة النبي صلى الله عليه وسلم ومن في
سطاس عمر عنده كرالهم لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله فتذكر وانما انتهى ولذلك حمل النبي صلى الله
عليه وسلم لعيد فعل ما يطعن به الشيعة على خلافة ابي بكر في قوله انما انا بشر ولست بخير من احدكم وقوله
فاذا رايتموني استقمت فاتبعوني واذا رايتموني زغت فقوموني واعلموا ان لي شيطانا يعتريني الى اخرها ذكره
ابن حجر في اوايل صواعقه والمومن العارف بحق رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلو شانه في تجرده د

وتقدسه وتنزيهه وعصمته يعلم ان حاله مخالف لحال البشر في الامور الدينية الناشية عن الكثافات
الجسمانية البشرية وكذا الكلام في تتمة الرواية من ان النبي صلى الله عليه وسلم قال سالت الله ان كل دعوة
الخ لما روى القاضي عياض المالكي في كتاب الشفا من انه صلى الله عليه وسلم دعا على من قطع عليه الصلوة ان
يقطع الله اثره فاقعد وقال لرجل ياكل عنده بشماله كل بيمينك فقال لا استطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها
الى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي جحده بيع فرس
وهي التي شهد فيها خزيمة للنبي صلى الله عليه وسلم فاستجاب الله دعاءه ودعوى ان كل هولاء الذين دعا
النبي صلى الله عليه وسلم عليهم كانوا منافقين او كفارا مجاهرين مكابرة ظاهرة خصوصا في الصبي والذي كان ياكل
الطعام عنده صلى الله عليه وسلم بل هذه الدعوى اصعب على الناصب واقوامه في الدعا على الحكم بن العاص
الذي بالغ عثمان في مودته واهتم في معاودته الى المدينة خلافا على رسول الله صلى الله عليه وسلم
او بعده من كال حسن ظن القوم بعثمان ان يطرح عثمان مودة كافر ومنافق على ذلك الحرص البالغ مع انه نهى
عنه به القران على نحو لا قوام مع ما وقع في نص القران من النهي عن مودة الكفار بقوله لا تجد قوما
يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا اباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم
وايضا روى في المشكوة في المتفق عليه انه صلعم امر في مرض موته باخراج المشركين عن جزيرة
العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر والشرك كيف جاز ادخاله في المدينة بعد النبي صلى الله
عليه وسلم وعدم ورود ذلك الامر في حق المشركين اللهم الا ان يدعى كذبا ان ذلك الدعاء كان في ايام كفره
وايضا قد روى اليافعي الشافعي في ضمن ترجمة النسائي المحدث المشهور ان معوية قد ابتلى بدعاء النبي
صلى الله عليه وسلم بمرض الجوع ولعله اراد جوع الكلب فان له مناسبة بحال معوية حيث اشتق اسمه
من عوى الكلب وبالجملة اذا لم يجعل الله تعالى دعاء النبي صلى الله عليه وسلم في معوية رحمة كما ذكره الناصب
دل على انه كان كافرا ومنافقا كما ذكره المصنف وما ذكره من انه كيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل الخ فعلى زعمه
كيف جاز لابن عباس ان لا يوصل امر النبي صلى الله عليه وسلم الى معوية بمجرد انه راه مشغولا بالاكل مع عيب
انه يصح منه الاعتذار بذلك وكيف جاز للنبي صلى الله عليه وسلم ان ينال معوية بذلك الدعاء الذي
ظاهره غضب بمجرد قول ابن عباس انه ياكل الطعام واما ما ذكره من انه صلى الله عليه وسلم دعا على بعض المسلمين
بقوله ثكلتك امك فعلى تقدير صحته ونحوه مدفوع بما صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه
لصحيح البخاري بانها كلمة تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك وترب جبينك
قال ابن حجر ظاهره هنا الدعاء عليه بالفقر او القتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قال الحلقى
مقصورا اصله ان المراة كانت اذا مات لها حميم حلقت شعرها فكانه دعاء عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره
انتهى ولم ينقل عن ابن عباس ان لفظ عقرى لغة قريش والظاهر انها من العقر يعني الجرح انتهى وما ينبغي

ان يجيبه عليه ان الناصب لم يتعرض لقول المص ومنها انه خاصم عليا عليه السلام الخ بل لم يذكره اصلا لعجزه عن الجواب
ونحن ذكرناه حفظا لنظام الكتاب وهو الصواب قال المص رفع الله درجته ومنها انه قال انا احق بالخلافة
من عمر بن الخطاب روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة
ونوساتها تنطف قلت قد كان من امر الناس ما ترين فلم يجعل لي من الامر شيء فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك
واخشى ان يكون في احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس خطب معوية فقال من اراد ان
يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق به ومن ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان يجيب
معوية فامسك عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد ارتكب عمر بن الخطاب في اخذه الخلافة باطلا وان كان
باطلا كيف يجوز تقدمه على طوايف المسلمين ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يلعنه دائما ويقول الطليق
بن الطليق اللعين بن اللعين وقال اذا رايتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من مؤلفة القلوب ولم يزل
مشركا مدة كون النبي صلى الله عليه وسلم مبعوثا يكذب بالوحي ويهزء بالشرع وكان يوم الفتح باليمن يطعن
على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكتب الى ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول اصبأت الى دين محمد
وفضحتنا حيث يقول الناس ان ابن هند تخلى عن العزى وكان الفتح في شهر رمضان لثمان
سنين من قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ومعوية يومئذ مقيم على الشرك هارب من رسول الله صلى الله
عليه وسلم لانه كان قد هدر دمه فهرب الى مكة فلما لم يجد له ماوى صار الى النبي صلى الله عليه وسلم
مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته صلى الله عليه وسلم بخمسة اشهر وطرح نفسه على العباس ليشفع
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فعفى عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة خمسة عشر ليكتب له الرسائل
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان معوية كان يدعي انه احق بالخلافة من عمر فلا
يبعد هذا لانه كان يدعي انه احق من امير المؤمنين علي في حياته وايام خلافته فخرج عليه وبغى
عليه وقتل جيوش المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي ان يذكر لقباحته واساءته فلا يبعد ان يدعي
مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطاء يدعي كل ما يكون خطاء ولا امامة
له على المسلمين ولا انه يطلب في امامته بحث بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالسيف كما قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح
ايام يسيرة انتهى اقول يتوجه عليه ان معوية ادعى احقيته عن عمر حين تقرر الامر عليه وهو حينئذ كان
ممن صحت امامته عند جمهور اهل السنة كلهم ولم يدع على علي مع ذلك اصلا بل كان يعترف بفضله
ويحتال فيما ارتكبه من الحرب والقتال بانه يطلب قتلة عثمان بن عفان من بني اعمامه كما اشتهر قال المص
رفع الله درجته ومنها انه روى عبد الله بن عمر قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فسمعته يقول
يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا

فلا يحكم بانه مات على الكفر فيرجع الى انه ترك سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اخذ الخلافة
عنوة وسعى في التوغل في البغي وطلب شيء لا حق فيه انتهى اقول السنة قد جاء بمعنى الطريقة
كما في قولهم اهل السنة وبمعنى النافلة المرادفة للمستحب ولا وجه لحملها هنا على الثاني لان ترك
النافلة مما اشترك فيه جميع الناس الا من عصمه الله تعالى من الانبياء والاولياء وسوق الحديث يدل على الحكم
بتفرده بموت على غير ذلك والنهي عنه فتعين ان يكون المراد منها الطريقة ولا شك ان الموت على
غير طريقة النبي صلى الله عليه وسلم يكون كالقول بالارتداد وترك طريقة مخصوصة بلا قرينة مخصصة للعموم تحكم
محض فقوله صلى الله عليه وسلم يموت على غير سنتي نظير قوله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولا يفهم عن شيء منهما في
عرف اهل اللسان الا الموت على الكفر والتاويل بارد قال المص رفع الله درجته ومنها ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان ذات يوم يخطب فاخذ معوية بيد ابنه يزيد وخرج ولم يسمع الخطبة فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الله القائد والمقود اي يوم يكون لهذه الامة من معوية ذي الاستاه
قال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
وانه تولد بعد عمه يزيد بن ابي سفيان وهو مات في طاعون عمواس في زمن عمر بن الخطاب فالله اعلم
بحقيقة هذا الخبر انتهى اقول الظاهر ما اشتهر من ان لعنة يزيد عليه اللعنة مع الحسين عليه السلام لاجل امره
كان يريد ان يثب ويجار يزيد فسبقه الحسين عليه السلام لعلمه اللعنة كان حق اقدامه ثم تسمية اللعين في زمان
عمه باسمه غير مستبعد فان بعض الناس يسمى ولده في زمان حياته باسم من يحب بعض الناس الجاهلين من الولد
ابرعيه في وضع اسم على بعض من اولاد اخوانه اتباعا للكرم بينهم فيسمى احدهم ذلك في ايام حيوته
لم يمنع من يزيد بن ابي سفيان وجوده حقيقة احتمل ان يكون تسمية ابنه في حيوته باسمه من هذا القبيل ولو
بعد ذلك كله فهذه الرواية منقولة في كتاب ربيع الابرار للزمخشري ويكفي ذكره فيه في امثال الاحتجاج
الملزم كما هو طريقتنا وان لم يكن معتقدا لصحته ثم اقول قد ثبت ان يزيد بن معوية عليه اللعنة لم يولد
في زمان النبي صلى الله عليه وسلم فيمكن ان يوجه ذلك بان لفظ ابنه غلط من الناسخ وانما كان اخيه فبدله
بابنه لاشتهار يزيد الابن دون يزيد الاخ عند الناس والله تعالى اعلم قال المص رفع الله درجته ومنها
انه سب امير المؤمنين عليه السلام مع الايات التي نزلت في تعظيمه وامر الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم بالاستعانة
به على الدعاء يوم المباهلة ومواخاة النبي صلى الله عليه وسلم واستمر سبه ثمانين سنة الى ان قطعه عمر بن
عبد العزيز وفيه قال ابن سنان الخفاجي رحمه الله شعرا قال شعر اعلى المنابر تعلنون بسبه
وبسيفه نصبت لكم اعوادها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما سب امير المؤمنين
نعوذ بالله من هذا فلم يثبت عند ارباب الثقة وبالغ العلماء في انكاره حتى ان المغاربة
وضعوا كتبا ورسايل وبالغوا فيه كال المبالغة وانا اقول شعر من يكن تاركا لا يعلينا لست ادري

مونا و زكيا كيف بين الانام بذكرهما للذي كان للنبي وصية ليس قولي لفاعل السب الا
لعن الله من سب عليا اقول فيه ان اهل العراق اعلم بما جرى في ديارهم وحواليهم من المحاربة
فلا يعارض رواياتهم روايات اهل العراق وما والاها قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه سم مولانا
الحسن وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين ونهب نساءه وهدم الكعبة ونهب المدينة واخافهم وكسر
جده ثنية النبي صلى الله عليه وسلم واكلت امه هند كبد حمزة فلا ادري كيف العقل الذي قاد من
احاطت به هذه الرذائل الى متابعته انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من يرضى بمتابعة معوية
ومن يجعله اماما حتى يشنع عليه ابن المطهر وقد ذكرنا انه من الملوك وليس علينا ان نذب عنه انتهى
اقول قد نقلنا سابقا من كتاب الصواعق لابن حجر انه الراضي بامامة معوية ومتابعتهم جمهور
اهل السنة وان انكار الناصب لامامته انما هو لبعض ما ذكرنا من المصالح فتذبذب وقد صرح الغزالي
بذلك في الاصل العاشر من كتابه المشهور الموسوم بقواعد العقائد قال المصنف رفع الله درجته
ومنها انه نزل في حقه وحق اصحابه والشجرة الملعونة في القرآن انتهى قال الناصب خفضه الله ان
هذه الاية اختلف في شان نزولها قال بعضهم نزلت في رؤيا رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانه رأى في الرؤيا ان اولاد مروان كانوا ينزون على منبره ولم يذكر احد من علماء السنة انه نزل
في معوية انتهى اقول المروي في تفسير فخر الدين الرازي امام اهل السنة وفي تفسير النيشابوري
وغيرهما عن ابن عباس ان الشجرة الملعونة بنو امية وهو يشمل معوية وانسابه واصوله وفروعه
وكفى بذلك حجة للمصنف على ان ما رواه الناصب من ان المراد اولاد مروان كان يشمله بخروج
معوية لكن يفرق في دخول عمر بن عبد العزيز وقد تفرد الناصب في تاويل روايات اثني عشر
خليفة من قريش انه من جملتهم عمر بن عبد العزيز فتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان الحافظ
ابا سعيد اسمعيل بن علي السمان الحنفي ذكر في مثالب بني امية والشيخ ابو الفتوح جعفر بن محمد
الهمداني في كتاب بهجة المستفيد ان مسافر بن عمرو بن امية بن عبد شمس كان ذا جمال وسخاء وعشق
هندا وجامعها سفاحا فاشتهر ذلك في قريش وحملت هند فلما ظهر السفاح هرب مسافر من ابيها عتبة
الى الحيرة وكان فيها سلطان العرب عمرو بن هند وطلب عتبة ابو هند ابا سفيان ووعده بمال كثير
وزوجه ابنته هندا فوضعت بعد ثلثة اشهر معوية ثم ورد ابو سفيان على عمرو بن هند امير العرب
فساله مسافر عن حال هند فقال انه زوجها فمرض مسافر ومات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد قدمنا تفصيل هذه الحكاية على ما ذكره المعتمدين من ارباب التواريخ ومثل هذه الحكايات
والمثالب لا شك انه اولى واقرب بطريق الاسلام انتهى اقول قد تقرر في الاصول ان الجرح
مقدم على التعديل واثبات صحة الاعتماد على من حكى عنهم الناصب دون غيرهم اصعب من خرط

القتاد قال المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه صاحب كتاب الهاوية فيه ان معاوية قتل اربعين
الفا من المهاجرين والانصار واولادهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من اعان على قتل
امرء مسلم ولو بشطر كلمة لقي الله يوم القيمة مكتوبا على جبهته آيس من رحمة الله ونحوه عن ابن مسعود
كل شيء انه وافق هذا اللعين بروايته والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى فلينظر العاقل المنصف
هل يجوز له ان يجعل مثل هذا الرجل واسطة بينه وبين الله تعالى وانه يجب طاعته على جميع الخلق
وقد نقل الجمهور اضعاف ما نقلناه وقد كان ظلم معاوية معروفا عند كل احد حتى النساء وروى الجمهور ان
اروى بنت الحارث بن عبد المطلب دخلت على معوية في خلافته بالشام وهي يومئذ عجوز كبيرة فلما
رآها قال مرحبا بك يا خالة قالت كيف انت يا ابن اخي لقد كفرت النعمة واسأت لابن عمك الصحبة
وتسميت بغير اسمك واخذت غير حقك بلا بلاء كان منك ولا من ابيك بعد ان كفرتم بما جاء به محمد
صلى الله عليه وسلم فاتعس الله منكم الجدود واصعر منكم الخدود حتى رد الله الحق الى اهله وكانت كلمة
هي العليا ونبينا هو المنصور على كل من ناواه ولو كره المشركون فكنا اهل البيت اعظم الناس في
هذا الدين بلاء وعن اهله غناء وقدرا حتى قبض الله تعالى نبيه مغفورا ذنبه مرفوعة منزلته شريفا
عند الله مرضيا فوثب علينا بعده تيم وعدي وبنو امية فانت تهتدي بهداهم وتقصد لقصدهم
فصرنا بحمد الله فيكم اهل البيت بمنزلة قوم موسى في آل فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون
نساءهم وصار سيدنا منكم بعد نبينا بمنزلة هارون من موسى حيث يقول ابن ام ان القوم استضعفوني
وكادوا يقتلونني فلم يجمع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم شمل ولم يسهل وعث وغايتنا الجنة وغايتكم
النار فقال لها عمرو بن العاص ايتها العجوز الضالة اقصري من قولك وغضي من طرفك قالت
من انت قال انا عمرو بن العاص قالت يا ابن النابغة اربع على ظلعك واعن بشان نفسك
ما انت من قريش في لباب حسبها ولا صحيح نسبها ولقد ادعاك خمسة من قريش كلهم يزعم انك ابنه
ولقد رأيت امك ايام منى بمكة تكسب الخطيئة وتتزن الدراهم من كل عبد عاهر فائتم بهم فانهم
عبيدنا فانت بهم الحق وهم بك اشبه منك بغيرهم والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى ودونها
الرديّة انتهى والله تعالى اعلم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه
الحكايات والاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يقم بصحتها برهان يترك ذكرها اولى والبق سيما انه
تتضمن لنقل الفواحش وعظام هذه الجماعة رميمة ولم يبق لهم آثار ولم يكن احد يدعي حقيتهم ولا
امامتهم حتى يكون شغلنا بامر من امور الدين ولينصف المنصف ان ترك هذه الفواحش والاقدام
اولى سيما لطالما بعد محت الدهور آثارهم وجرت الرياح على مكان ديارهم انتهى اقول قد بينا مرارا
ان المصنف لم ينقل رواية الا من كتب اهل السنة وما روى ههنا عن اروى بنت الحرث فقد رواها

ابن عبد ربه من اكابر اهل السنة والجماعة في الجزء الاول من كتاب العقد وما ذكره الناصب
من المواعظ الباردة والنصائح الغير الواردة عن عجزه من الجواب والاخفاء لفضائح الفساق و
الكشف عن فضائح اهل النفاق واستبصارا لاهل الارتياب ورجوع لهم عن متابعة هؤلاء الاذناب
ونشرع في ذلك سبيل الثواب قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس فيما رواه الجمهور في حق الصحابة
روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد في الحديث الثامن والعشرين
من المتفق عليه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انا فرطكم على الحوض من ورد
شرب ومن شرب لم يظمأ ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو
حازم فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول قال
نعم قال انا اشهد على ابي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول انهم من امتي فيقال انك لا تدري
ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد شرع من ههنا في مطاعن الصحابة رض ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكره نبذة من مناقب الصحابة
ان شاء الله تعالى فنقول مذهب عامة العلماء انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح
فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين
والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه
اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله
عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله
والرسول فمدحهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها
قوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان
ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح منها ما روي في الصحاح عن ابي
بردة قال رفع يعني النبي صلى الله عليه وسلم راسه الى السماء وكان كثيرا ما يرفع راسه الى السماء فقال
النجوم امنة السماء فاذا ذهب النجوم اتى السماء ما توعد وانا امنة اصحابي فاذا ذهبت اتى
اصحابي ما توعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما توعدون ومنها عن
عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي فانهم
خياركم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره
بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد الحديث

وعن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يمس النار مسلما رآني او راى من رآني وعن
عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا فمن
احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى
فيوشك ان ياخذه وعن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل اصحابي في امتي كالملح
في الطعام لا يصلح الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من
احد من اصحابي يموت بارض الا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيامة والاخبار في هذا الباب كثيرة لا يحصى
ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله
لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم
اي ذلك مجانبا للايمان ونحن ان شاء الله نذكر كل ما طعن به هذا الرجل الضال ونجيب عنه على ما نعتقده
ان شاء الله تعالى فنقول ما روي من الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تدري
ما احدثوا بعدك فاتفق العلماء ان هذا في اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهم كانوا اصحابه في حياته ثم ارتدوا بعده ويدل عليه الاخبار والاحاديث التي سنذكر بعد هذا
ولا شك ان هذا لم يرد في شان جميع اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم بالاجماع لان فيهم من لم يتغير ولم يبدل
بعده بلا خلاف فهو من اهل النجاة بلا نزاع فان اريد به من بدل بعض التبديل ولم يبلغ الارتداد فليس في
الاصحاب الا من بدل بعض التبديل فرجع الوعيد الى الاكثر فلزم ان لا يهتدي بمحمد صلى الله عليه
وسلم الا نفر معدودة في كل عصر من الاعصار وهذا ينافي ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم
من كثرة امته يوم القيامة وانه يباهي بهم الامم كما ورد في صحاح الاحاديث وان اريد به التبديل الملحق بالكفر
فهو عين المدعى فلزم من هذه المقدمات ان هذا الحديث وامثاله في هذا الباب واردة في
شان اهل الردة كما قاله العلماء انتهى اقول لا فائدة في ذكر الناصب لما نقله من الآيات اذ ليس المراد
منها جميع الصحابة كما ستعرفه وانما تدل على بعض منهم فلا دلالة فيها على خصوص بعض الصحابة الذين وقع
النزاع فيهم على التعيين وعلى تقدير دلالة بعضها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم
ما صار سببا لاحباط ما صدر عنهم من سوابق الاعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم القهقرى كما ينادي
عليه ما ذكره المص هنا من حديث الحوض وما سننقله من البخاري وغيره والشيعة انما يطعنون
على بعضهم من اجل ما صدر عنهم من المخالفة ثانيا لا لرفع بعض الاعمال الحسنة سابقا مثلا رضا
الله عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لبيعتهم مع النبي صلى الله عليه وسلم على الموت وتعاهدهم لذلك
فاذا اخلوا بذلك ونكثوا ذلك العهد انتفى الرضا كما قال تعالى ومن نكث فانما ينكث على نفسه
الآية وبالجملة رضا الله تعالى عن احد في فعل خاص لا يستدعي رضاه عن فاعله دائما كما زعم الناصب

والصحابة على ان الآية الاولى ليس فيها منقبة لابي بكر وعمر لانهما ليسا من المهاجرين الاولين كما زعم الناصب
بل المهاجرون والاولون هم الذين هاجروا الهجرة الاولى وهي هجرة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
في حصاره بمكة حين حاصرت قريش بني هاشم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شعب عبد المطلب ثلاث
سنين والامة مجمعة على ان ابا بكر وعمر لم يكونا معهم في ذلك الموطن فكيف يدعون بالباطل انهما
من المهاجرين الاولين دون من ذكرنا من اراده للخصوص في تلك الايات ما روى ابو نعيم عن ابن عباس
رض ان المراد بالسابق في قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون علي بن ابي طالب ع وروى ابن
المغازلي الشافعي عن مجاهد عن ابن عباس في تفسير الآية انه قال سبق يوشع بن نون الى موسى وسبق شمعون
الى عيسى وسبق علي بن ابي طالب الى محمد صلى الله عليه وسلم واما الاحاديث فلا فائدة في نقلها سوى تكثير
السواد وتضييع المداد لانها موضوعات عند الشيعة الا اذا وافق شيئا من الاحاديث المذكورة في
كتب الشيعة وهذا غير متحقق فيما ذكره الناصب ههنا على ان الحديث الاول مما ذكره مردود
بما قاله بعض اصحابنا من ان مضمونه مخالف لحقائق النظر خارج عن العقل والحكمة وذلك لانه لو كان
خيرتهم وفضلهم من جهة تقدم خلقهم في الازمنة المتقدمة لما بعدها فقد علمنا ان امة محمد صلى الله
عليه وسلم ليسوا افضل من الامم التي مضت قبلها وان محمدا صلى الله عليه وسلم ليس افضل من الانبياء
عليهم السلام الذين تقدموه قبل عصره وكان الواجب على طرح هذه العلة ان يكون كل امة افضل من
التي يأتي بعدها وان يكون آخر الامم افضل ممن تقدمهم وآخر الانبياء افضل ممن تقدمه كان لا معنى
لهذا الخبر في تفضيل القرن الاول على القرن الثاني من هذه الامة بل يجب في النظر والتمييز وما يلزم
من احوال ما نقل الينا من سيرة من تقدم عصرنا هذا ان يكون من تأخر افضل ممن تقدم و القرن الثاني
ممن كان في عصر الفراعنة والطواغيت من ملوك بني امية الذين كانوا يقتلون اهل بيت الرسول ويسبون
امير المؤمنين ويلعنونه على المنابر واهل عصرهم من فقهائهم وحكامهم المجبرة لكنهم هم على ذلك متبعون
وبافعالهم مقتدون وبامامتهم قائلون وهم على ذلك معينون بوجوه المعونة من حامل سلاح الى حاكم
الخطيب الى تاجر المجبرة ذلك من صنوف الامة واسباب المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير
ذلك شيئا بل نجد الغالب على اهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والذم لفاعله والتنزه عن كثير منه الا من
لا يلتفت مذهبه منهم فيجب ان يكونوا في حق النظر افضل من اهل ذلك العصر الذي كانت هذه صفتهم
فان قالوا ان اهل عصر الرسول لاجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه افضل وكذلك سبيل من شاهدهم
من بعد الرسول من التابعين ونقلوا الينا العلوم والاخبار عنهم ومنهم فيقال لهم اليس كل من تقدم
خلقته في ذلك العصر فمن فعل الله تعالى فلا حمد للمتقدم في تقدم خلقه ولا صنع له في ذلك ولا فعل يحمد
عليه ولا يذم منه فلا بد من نعم فيقال لهم افتقولون ان الله تعالى يحمد العباد على افعاله ويذمهم عليها

فان قالوا نعم لعنهم كل ذي فهم وكفى بالجهل لصاحبه خزيا وان قالوا لا قيل لهم فاذا كان كذلك فيجب
في حق النظر ان يكون من شاهد الرسول ورأى الدلائل من العلامات والمعجزات وظهر له البرهان واسفر
له البيان بقول يشهد فيه القرآن لا عذر له في تقصير عن حق ولا دخول في باطل فان الحجة بذلك الزم
وعليه اوجب وكل من انحل عليه منهم شيء في تفسير آية وتحقيق معنى في كتاب الله او سنة يرجع في ذلك الى
الرسول فاثبت له الحق منه واليقين ونفى عنه الشك والريب فمن قصر منهم بعد هذا الحال اخلالا لما
كان حقيقا على الله ان لا يقبل له عذر ولا يقيل له عثرة واما من كان في عصرنا هذا الذي قد اختلف فيه
الاقاويل وتضادت المذاهب وتشتت الآراء وتباينت الاهواء وضلت المعارف ونقصت البصائر عن
الحقيقات اذ ليس من يرجع اليه بزعم اهل الغفلة ممن صفته في تحقيق الاشياء صفة الرسول
فيثبت لنا اليقين وينفي عنا الشك فيما فعله هم متبول وعثرتهم مغفورة بل اقول ـ لو ان
ان من يركب من اهل هذا العصر ما تدنس بعضه ممن ارتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا او قلت من يبصر
في هذا العصر في دينه فشغل نفسه لمعرفة بصيرة حتى عرف من ذلك ما نجاه بتوفيق الله فيما سعى له من
الطلب افضل من عشرة منهم كانوا في ذلك العصر لقلت حقا وكان صدقا واذا كان الحال على ما وصفت
فيجب ان يكون منهم افضل من منهم اذ كان البرهان قد قطع عذرهم والبيان قد ازاح عللهم بحضرة
لاسماعهم صباحا ومساء ومشاهدتهم اياه بابصارهم من غير تكلف منهم في طلبه وذلك كله معدوم في عصرنا
بل نشاهد من الحيل وما نشر من وجوه الباطل ما يضل فيه ذهن الحكيم ويطيش فيه قلب العليم ويذهل
معه عقولهم ويزول معه افهامهم حتى يبقى الساعي منا الدهر الطويل يقطع المسافة ويجول البلدان الشاسعة
يبذل للرجال ويخضع لكل صاحب نزال اما ان يهلك ولم يدرك البغية واما ان يمن الله عليه بالبصيرة
بعد جهد جهيد وعناء شديد وتعب كديد مع تقية المستبصر وخوف العارف من اظهار ذلك للطالب
وكشفه للراغبين فأي ظلم ام اي جور ابين من ظلم تفضيل اولئك فيما ارتكبوه دونهم او كم بين من استبصر
في دينه بتبصرة تزول معها كل شك وتثبت معه كل يقين من بيان النبي صلى الله عليه وسلم المرسل وبرهان
الكتاب المنزل وبين من يستبصر في دينه باخبار متضادة واقاويل مختلفة وبيان غير شاف وبرهان غير
كاف يسعى ويطلب ويميز وينظر ويعتبر ويختبر يسهر ليله وظماء نهاره ويتعب بدنه وينضاء عن نفسه وتذلل
هل هذا الاحين من فاله وظلم ظاهر من موجبه حقيق على الله ان يوجب لمستبصري اهل هذا العصر
بما وصفنا من احوالهم اضعاف ما يجب لمستبصري اهل ذلك العصر لا يتعدى الله الامر فيهم وقال الاعم
وان قالوا ان الله عز وجل قد قال في كتابه السابقون السابقون اولئك المقربون قلنا لهم قد قال الله
عز وجل وصدق الله والامر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستقيمة وذلك ان السابق لا يجوز في الحكمة
ان يقع في الايمان الا من اهل العصر الحاضرين المشاهدين لمذهب الداعي لهم الى السابق ويدخل في الحكمة

وفي العدل لان يساوي الله بين قوم وسكنهم من احوال الاجابة وبين قوم لم يخلقهم هذا ظاهر الفساد وبعيد
من الرشاد بين المحال فظيع المقال لكنه عز وجل ساوى الحاضرين من اهل عصر الرسول ولعمري ان من
سبق منهم الى الايمان افضل واجل واقرب منزلة واعلى درجة ممن لحق من تقدمه فلا ينكر هذا ذو فهم و
لكن المنكر قول من زعم ان الله ساوى بين من خلق وبين من لم يخلق فمن قال ان الصحابة قد سبقوا
بالايمان ويريد بذلك تقدمهم في عصرهم وتاخر عصرنا عن عصرهم فيما قدم الله من خلقهم واخر من خلقنا فقد
كلام صحيح وقول فصيح كما ان من تقدم ايضا من الامم والاعصار التي كانت قبل الصحابة كانوا متقدمين
على الصحابة باعصارهم سابقا من آمن منهم على من سبق الصحابة وتقدم خلقهم عليهم وليس في ذلك فضل على
من جاء بعدهم ومن قال ان الصحابة سبقونا بالايمان لحق التسابق بيننا وبينهم الى الايمان لكان لهم سبقهم
ذلك الفضل علينا لاجل تاخرنا عنهم كان قولا محالا مستحيلا لان تاخرنا عن عصرهم من فعل الله لا من فعلنا والله
لا يثبتنا على افعاله ولو كان لاهل الصحابة علينا فضل في ايمانهم بتقدمهم علينا في الاعصار والخلق لوجب
على هذه القضية ان يكون ايمان من تقدمهم من الامم السالفة افضل من ايمانهم بتقدمهم عليهم في الاعصار
فلما كانوا يمنعون ذلك ويوجبون الفضل لامة محمد صلى الله عليه وسلم على من تقدمهم من الامم كان
تفاضل اوايل هذه الامة على اواخرها فاسدا وهذا ما لا نطلقه عن ايمانا في مذهبنا لكنا نقول
ان اهل كل عصر يتفاضلون بينهم ومن سبق منهم الى الايمان فهو افضل ممن تاخر عنه ثم لحق بالسابق
فمن اهل عصره ولسنا نفضل بين اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتاخرة
فلا نفضل اهل الاعصار المتاخرة على من تقدمهم لكنا نفاضل بين اهل كل عصر بعضهم على بعض بما
وصفنا من السبق الى الايمان دون ان يكون افاضلين على من تقدمهم ولا على من تاخر عنهم هذا
عمدة ما يتعلق به اهل الغفلة والضلالة مع ما فيه من الوضع والجهالة الظاهرة بما قررناه لك من
الدلالة واما الاحاديث الباقية فيتوجه عليها انه من البين ان ليس المراد من لفظ اصحابي فيها جميع
الاصحاب حتى الفاسق منهم قطعا كالوليد بن عقبة ومعاوية واضرابهم بل المراد الاطهار الفضلاء
الشرفاء منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز ان يكون المراد منهم اصحابي من اهل بيته كما يدل عليه
حديث لا تسبوا اصحابي فانا لم نسمع احدا كان يسب اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في زمان حيوته
وانما بعد حيوته فانما وقع السب من معوية وسائر اشياعه الملعونة لاهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم
ويؤيده قوله صلعم اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي وايضا تخصيص هذا الحديث بما في ما وقع صريحا
في حق علي وفاطمة عليهما السلام ان بغضهم بغض النبي صلى الله عليه وسلم وايذاءهما ايذاؤه وقد مر كذا
ما نقله من حديث ابي بردة مما في ما نقله المصنف سابقا في شان اهل البيت عليهم السلام عن مسند احمد
بن حنبل من قوله صلعم النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض

فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وكذا الحديث الذي رواه عن عبد الله بن عمر بن الخطاب يمكن
انطباقه على اهل البيت عم بحمل الجماعة المذكورة فيه عليهم عم ولعل الناصبة التابعين لسنة معوية اللاعين
في جماعة لما سموا انفسهم اهل سنة وجماعة ووجدوا انفسهم اكثر جموعا وافرادا واوفر اعدادا واعظم
سوادا ابدعوا ظهور ذلك في انفسهم وبناء تمدوا لذلك بما رووه من قوله عم عليكم بالسواد الاعظم وانت
خبير بما قررناه مرارا ان النقل والعقل شاهدان على بطلان ما زعموه وان الشيعة وان كانوا اقل
جموعا وعددا لكنهم اكثر جماعة وعددا وكيف لا وحيث ارتد قوم موسى عم بقي هرون عم فيهم
منفردا مع ظهور انه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري
في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الاحاديث انه قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة
واما ما ذكره الناصب بقوله من تامل سيرهم ووقف على ماثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم
وانفسهم في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم مما ينسب اليه المبطلون الخ
ففيه ان التامل في مجرد ما وقع عنهم من بعض الآثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم
اختلاج الشك في عظم شانهم في جميع الازمان ولو في زمان التبدل والارتداد فان من تامل في
سيرة بني اسرائيل من اولاد الانبياء المولودين على فطرة الاسلام وجدهم في نصرة نبيهم موسى عم في
مقاتلة فرعون اللعين لا يشك في عظم شانهم ذلك الوقت لكن لا يدعي براءتهم عما اخبر الله تعالى من ارتدادهم
بعد ذلك واتباعهم للسامري وعبادتهم للعجل وقصدهم لقتل هرون عم وقد اخبرنا النبي صلى الله
عليه وسلم بانه سيقع في امتي كلما وقع في الامم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة وفي رواية
سيذكرها المصنف قدس سره عن الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى
لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم واما ما ذكره من ان المراد بما في حديث الحوض من الاصحاب الذين احدثوا
بعد النبي صلى الله عليه وسلم وبدلوا اهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم وكانوا اصحابه في
ففيه ما مر نقلا عن ابن حزم وغيره من اصحاب الناصب المرتد من ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة
اليه حتى سماهم باهل الردة لم يكونوا مرتدين بل كانوا يعرفون الردة على ابي بكر باعتقاد انه غاصب للخلافة
والامامة معللين امتناعهم عن اداء الزكوة اليه بذلك فمن اين يعلم ان الاصحاب الحاضرين في المدينة الذين
غلب عليهم النفس الامارة حتى غصبوا عن اهل بيت نبيهم الامامة والامارة احق بالارتداد من هؤلاء الصحابة الساكنين
في البادية القائلين بان ليس للجبل المريدين للامام حق يستحق لتقدم الغير فتقدمهم عن ايثار التعصب ولا فرق الا في
كون اكثر الاولين من قريش واكثر الاخرين من غير ذلك الحي وقد عرفت ان النبي صلى الله من قوله الائمة من قريش
بني هاشم لكن غلب عليهم العادة الغاشم قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من
المتفق عليه في الحديث الثلاثين من مسند عبد الله بن عباس رض قال ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا

انه سيجاء برجال من امتي فيوخذ بهم ذات الشمال فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك قال فيقال لي فانهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد وقع التصريح في هذا الحديث على ما ذكرنا ان المراد منهم ارباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقاتلهم ابو بكر الصديق انتهى اقول من المعلوم ان من اتهمهم ابو بكر بالردة كان امتناعهم عن اداء الزكوة اليه كما قالوا يؤذنون ويصلون ويتكلمون بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني عقالا لقاتلتهم ولم يقل والله لو لم يتكلموا بالشهادتين او لم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا خلافة ابي بكر امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لا انهم استحلوا منع الزكوة مطلقا ولهذا ذهب ابو حنيفة الى فقرائهم وادفعوا اخرون الى تقرير امر الخلافة على من يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روى عنهم فاطلاق الردة عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم للزكوة هي من ضروريات الدين ولم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المتظاهرين بالاسلام القائلين بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات الدين وهو خلافة علي عم الثابت عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وخيبر كما هو انفاذهم المتبادر من الاحداث في لا تدري ما احدثوا بعدك ما يكون فعلا كغصب خلافة النبي صلى الله عليه وسلم واخذ ميراثه وهضم اقربائه اهل بيته واكل مال فدك ظلما وجورا على فاطمة عم لا ما يكون تركا كمنع الزكوة عن ابي بكر وايضا قوله عم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا انما يطابق في غاصبي الخلافة دون طوائف العرب الذين امتنعوا عن الزكوة فان ذلك لم يمتد الا الى شهرين او ثلثة وايضا قد اشترط في الصحابي خروجه من الدنيا بالايمان وقد خرج هؤلاء الذين امتنعوا عن الزكوة عن كونهم صحابيا لانهم قتلوا بامر ابي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الناصب والظاهر من اطلاق لفظ الصحابي في الحديث من كان معروفا بذلك عنده صلعم ولم يرتد ارتدادا يخرج به من الصحابة بل من لم يتخلل الردة في اسلامه عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم كما شرطه بعضهم بل من اقام عنده صلعم سنة او سنتين وغزى غزوة او غزوتين كما شرطه بعض آخر وهذه الشرائط تمامها يتحقق في اكثر الممتنعين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان اطلاق الصحابي على من خرج مرتدا عن الدنيا قد وقع باعتبار ما كان قلت هذا مجاز والاصل خلافه ولهذا قلنا والظاهر من الاطلاق ذلك فافهم فان قلت قد علم من تحري كلام المصنف وصريح كلام بعض علماء مذهبه في غير هذا الموضع اعتقاد ان الذين غصبوا الخلافة عن علي عم وخرجوا عليه

وبغوا كانوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم منافقين فلا وجه للاستدلال بالاحاديث المذكورة على انهم ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم اذ لا معنى لارتداد المنافق لانه كافر باطنا قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي صلى الله عليه وسلم مبنيا على انكارهم للاصل الخامس من اصول الايمان وهي امامة علي عم ولم يظهر ذلك الانكار الا بعد النبي صلى الله عليه وسلم حكم بوقوع الارتداد منهم بعده فانهم بعد وفاته صلعم غصبوا الخلافة عن امير المؤمنين عم وخرجوا عليه ولم ينقادوا له وجحدوا ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي احكمه الله تعالى ورسوله في حقه وجعله قلادة في رقابهم وربقة في اعناقهم كما نطق به الكتاب والسنة وحققناه مرارا متعددة في مواطنه من انه صلى الله عليه وسلم تلا عليهم ما انزل في حقه عم من الآيات و اخذ البيعة والعهد منهم له واتمه عليهم فسلموا بامير المؤمنين فيما بينهم مع ما في صدورهم من غل غلت به مراجل صدورهم وحقد قد اخذ مجامع قلوبهم وحسد قد تشربت مسامع افئدتهم وبغض قد تشبث بمراتع بواطنهم وكانوا يترصدون الفرصة في ذلك كما علم من قوله عم ضغائن في صدور قوم لا يبدونها حتى يفقدوني فلما فقده صلوات الله عليه من بين اظهرهم لاحت طلايع كيدهم على صفحات ظواهرهم و انت خبير بان تكليفه صلى الله عليه وسلم بهذا الامر الذي لا فيه حرف القريحة حتى وضعه لهم على طرف الثمام ولم يصح فيهم رشدا كان اشق واشد عليه من جهاد الكافرين بالسيف لعلمه صلى الله عليه وسلم بصعوبة هذا الامر على القوم وان حز الرقاب كان اهون عليهم من اصابة هذا المصاب كما روي في المشكوة من قوله عم ان امرتم عليا ولا اراكم فاعلين سلك بكم سبيل الهداية وكما حكي عن بعضهم انه قال عند نزول اية الغدير واظهار النبي صلى الله عليه وسلم وعدوة ها في شان خلافة حضرة الامير عليه السلام اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولعلمه بصعوبة هذا التكليف عليه صلى الله عليه وسلم بالغ في تبليغ خلافته بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالاته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علق قبول ما يبلغه جله وجده وقاسى فيه كده وكده من تبليغ جميع الاحكام على تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله خوفه صلى الله عليه وسلم وحذره من تبليغه هذا الحكم شجعه على الاقدام على هذا الامر المهم والشان المعظم بقوله والله يعصمك من الناس قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ايضا في الحديث الحادي والثلثين بعد المائتين من المتفق عليه من مسند انس بن مالك قال ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليردن علي الحوض رجال ممن صاحبني اذا رأيتهم ورفعوا الي اختلجوا دوني فلاقولن اي رب اصحابي فيقال لي انك لا تدري ما احدثوا بعدك وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في الحديث السابع والستين بعد المائتين من المتفق عليه في مسند ابي هريرة من عدة طرق قال

قال النبي صلى الله عليه وسلم بينا انا قائم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال هلم فقلت
الى اين فقال الى النار والله قلت ما شأنهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى ثم اذا زمرة حتى
اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال هلم فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شأنهم قال انهم
ارتدوا على ادبارهم فلا اراه يخلص منهم الا مثل همل النعم وروى نحو ذلك من عدة طرق
في مسند اسماء بنت ابي بكر ومن عدة طرق في مسند ام سلمة رض ومن عدة طرق في مسند سعيد بن المسيب
كل ذلك في الجمع بين الصحيحين وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في مسند عبد الله بن مسعود قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم انا فرطكم على الحوض وليرفعن الي رجال منكم حتى اذا اهويت اليهم لاناولهم اختلجوا
دوني فاقول اي رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك وروى نحو ذلك في مسند حذيفة اليماني
في الحديث السابع من المتفق عليه وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند ابي الدرداء في الحديث الاول
من صحيح البخاري قالت ام الدرداء دخل علي ابو الدرداء وهو مغضب فقلت له ما اغضبك فقال والله
ما اعرف من امة محمد شيئا الا انهم يصلون جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الاول من صحيح البخاري
من مسند انس بن مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا اعرف
شيئا مما ادركت الا هذه الصلوة وقد ضيعت وفي حديث اخر منه ما اعرف شيئا مما كان على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم قيل الصلوة قال اليس قد صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي مالك وابي عامر
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة وجبرية ثم ملك عض يستحل فيه الحر والحرير
وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس بعد الثمانين من المتفق عليه من مسند ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه
وسلم مثلي كمثل رجل استوقد نارا فلما اضاءت ما حولها جعل يتهافت الفراش من الدواب الى النار يقعن فيها
وجعل يحجزهن ويغلبنه فيقتحمن فيها قال فذلك مثلي ومثلكم انا اخذ بحجزكم هلم عن النار هلم عن النار
فتغلبوني فتقحمون فيها وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال وانما اخاف على امتي الائمة المضلين واذا وقع عليهم السيف لا يرفع عنهم
الى يوم القيمة فلا تقوم الساعة حتى تلحق حي من امتي بالمشركين وحتى يعبد الفئام من امتي الاوثان
وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث التاسع والاربعين من افراد البخاري من مسند ابي هريرة انه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تاخذ امتي ما اخذ القرون شبرا بشبر
وذراعا بذراع فقيل يا رسول الله كفارس والروم قال ومن الناس الا اولئك وفي الجمع بين الصحيحين في
الحديث الحادي والعشرين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم قلنا يا رسول الله
اليهود والنصارى قال فمن لنا وروى البغوي في كتاب المصابيح في حديث في صفة الحوض قال قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم انا فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظمأ ابدا وليردن علي
اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم فاقول انهم امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك
فاقول سحقا سحقا لمن غير بعدي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاحاديث بعضه
يدل على ان الامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يبدلون سنته وبعضه يدل على امراء السوء في الامة
يعملون بخلاف سنته وكل هذه الامور واقعة ولا طعن فيه على الصحابة وهو يدعي الطعن وما ذكر من اسم
الاصحاب فقد ذكرنا ان المراد بهم المرتدين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اقول قد مر ان الاحاديث
الذي ذكر فيها اسم الاصحاب كما يحتمل الحمل على مانعي الزكوة يحتمل الحمل على غاصبي الخلافة بل قد ذكرنا
سابقا مرجحات ظاهرة للحمل على الاول ويستفاد من قوله ع سحقا سحقا لمن غير بعدي في حديث البغوي
انه عني بهم الغاصبين لخلافة النبي صلى الله عليه وسلم ووراثته والاكلين لمال الفدك ظلما وجورا على فاطمة
واما الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر فلم يكن لهم بل اخرجوها ودفعوها الى الفقراء كما مر وهذا مرجح
اخر واما الحديث الذي فيه ذكر امراء السوء في الامة فيشمل بظاهره كما يرى والتقسيم تحكم فيشمل الصحابة
الغاصبين للخلافة الذي تفرع عليه كل سوء حتى قيل ان قتل الحسين ع من متفرعات غصب الخلافة
عن اهل البيت عليهم السلام ولو اغمضنا عن ذلك فلا اقل من ان يشمل الناكثين والقاسطين من الصحابة
وهل شيء اسوء من البغي الصادر عنهم وهل يقصر هذا الطعن عن طعنهم في مانعي الزكوة من الاعراب وهل
للتخصيص بغير البغاة من امراء السوء وجه غير متابعة الهوى نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من الدعاوى
الفاجرة وسوء المكابرة قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في مسند ابي هريرة في صحيح مسلم
من المتفق ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة وقتل جماعة من اهلها جاء ابو سفيان بن الحارث
بن هاشم فقال يا رسول الله ابيدت خضراء قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار ابي سفيان
فهو امن ومن القى سلاحه فهو امن ومن اغلق بابه فهو امن فقالت الانصار بعضهم لبعض ان الرجل
ادركته رغبة في قومه ورأفة بعشيرته وفي رواية اما الرجل فقد اخذته رأفة بعشيرته ورغبة في قرابته
فلينظر العاقل هل يجوز ان يجري من الانصار مثل هذا القول في حق النبي صلى الله عليه وسلم وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة من المتفق عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها
يا عائشة لولا ان قومك حديث عهد بالجاهلية وفي رواية حديث عهد بالكفر وفي رواية حديث عهد
بالشرك اخاف ان ينكر قلوبهم لامرت بالبيت فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته بالارض وجعلت لها بابين
بابا شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس ابراهيم فانظر ايها المنصف كيف يروون في صحاح احاديثهم
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتقي قوم عائشة وهم من اعيان المهاجرين والصحابة من مرمة ما طلبهم
في هدم الكعبة واصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلال بعده في اهل بيته الذين قتلوا اباءهم

واعمامهم واقاربهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من قول الانصار ان الرجل ادركته رغبة
في قومه فهذا كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا ان يقتلوا الكفرة المتمردين وانهم كانوا يخافون من ان
يرغب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاقامة بمكة ويترك المدينة ولهذا دعاهم رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقال لهم المحيا محياكم والممات مماتكم ثم ان الكريم من بعد هفواته واما ما ذكر من حديث عائشة
فانه يدل على ان هذا الرجل عجمي لا يعرف حرفا من كلام العرب اصلا فان المراد من خطاب عائشة في الحديث
وان قومها حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القريش كلهم ومن عادة المتكلم ان ينسب القوم الى
المخاطب اذا كان من قومه والرجل حسب ان المراد بني تيم فجعله من المطاعن وهذا باطل صريح يفهمه كل
من يعرف العرف وانما كف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تغيير الكعبة لحداثة عهد قريش بالاسلام وكان
مظنة الارتداد كما الف قلوبهم بنفل الغنائم والغرض انه لم يرد بقوم عائشة رهطها بني تيم فانهم لم يكونوا ذلك
اليوم من الاعيان في قريش ولم يرد بها ابا بكر وطلحة كما لا يخفى انتهى اقول ما ذكره في هذا المقام اشبه بكلام المبرسم
من كلام من يعقل ويتكلم من ذي الشعور ولعمري انه لو قيل لانسان اسخف واجتهد ما قدر على اسخف من هذا
وذلك لظهور ان طعن المص قدس سره على كلام الانصار ليس بالنظر الى كراهتهم رغبة رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى قريش وحبهم ان يقتلوا هؤلاء الكفرة حتى يتكلف لترجيه ذلك بما لا طائل تحته بل الطعن انما هو بالنظر
الى تعبيرهم عن النبي صلى الله عليه وسلم بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فان التعبير بالرجل
في عرف العرب انما يكون لقصد الاهانة والاستخفاف كما ان هذا الناصب المقلد لهؤلاء قد عبر ايضا
عن المص هنا وفي غيره من المواضع بالرجل لقصد ذلك كما لا يخفى واما قوله الكريم من بعد هفوه انه
فسلم لكن ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي صلى الله عليه وسلم فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ
بالله منه واما ما ذكره في الجواب عن استدلال المص بحديث عائشة فهو ايضا قعقعة لا طائل تحتها فان المص
قدس سره لم يقل ان المراد من القوم بنو تيم بل اعتقد ان المراد جمهور القريش كيف وهذا ادخل وانسب في
حصول غرضه من تخصيص الطعن فان بني تيم كما اعترف به الناصب هنا وذكره غيره ايضا اذل قوم من قريش
فلم يكن خوفه صلوات الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلاف بعده في اهل بيته من تحزبهم وتشيعهم
بل من اتفاق طوائف قريش على ذلك فلا وجه لتخصيص القوم ببني تيم كلامه كما لا يخفى ومن المضحكات تقييده لنفي كون بني
تيم من اعيان قريش بذلك اليوم فانهم قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
في مسند عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من افراد مسلم قال ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا فتحت عليكم خزائن فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتدابرون ثم
تتباغضون وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكن المهاجرين فتجعلون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه لهم كما

انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا نصيحة وتنبيه وارشاد الى عدم التنافس والتحاسد
والتباغض عند اقبال الدنيا عليهم وليس من شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يذم اصحابه فقد
ثبت في الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم دعني اضرب عنق عبد الله بن سلول
حين ظهر نفاقه فقال لا لئلا يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض انه صلى الله عليه وسلم كان مشفقا رشيدا
لا معنفا ذاما كما يدعيه ابن المطهر انتهى اقول ما ذكره في تأويل كلام النبي صلى الله عليه وسلم تأويل
الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على المتأمل العارف باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر
فلا دلالة على كفه عن ذم من استحق الذم وانما سكوته وعفوه وكفه عن قتل بعض المنافقين
من الصحابة حذرا عن تشنيع بعض اخرهم عليه واين هذا من ذاك قال المص رفع درجته وفي
الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب ابن حزن بن ابي وهب من افراد البخاري ان سعيد بن المسيب
حدث ان جده حزنا قدم على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل انت سهل
قال ما انا مغير اسم سمانيه ابي وفي رواية لا اغير اسما سمانيه ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا
الحزونة بعد وهذه مخالفة ظاهرة من الصحابي للنبي صلى الله عليه وسلم فيما لا يضره بل فيما ينفعه
فكيف لا يخالفونه بعده فيما ينفعهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مخالفة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فيما يامر وينهى عنه من امور الشريعة حرام وفسق واما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الا ترى
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبريرة حين شفعه في رجعة مغيث الا تراجعيه فقال اتامرني بهذا قال انما
اشفع قال لا حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم وامثال هذا لا يوجب مخالفته قدحا وهذا
لا يصير دليلا وبرهانا على ان الصحابة خالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وتركوا نصه بعده كما لا يخفى
انتهى اقول كل من آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم عارفا بعلو شأنه وسمو مكانه عند الله تعالى يعلم ان
امتثال جميع اوامره واجب على امته ولو لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا بموجب امر النبي صلى الله عليه وسلم
لما اشغم الله تعالى نسله بالحزونة في اولاده كما نقل عن ابن المسيب واما ما ذكره من التشنيع المظلم فيتوجه عليه اولا
لان قول بريرة للنبي صلى الله عليه وسلم اتامرني ثم اضراب النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك بقوله انما اشفع
صريحان في عدم ارادة الامر وانه لو امر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك لامتثل بريرة وجوبا ولعله لما انقبض
منه صلى الله عليه وسلم شفاعته من بريرة في ذلك وعلم صلعم انه ليس مصلحة بريرة في قبول ذلك لم يامر
به بل اكتفى باصل الشفاعة مراعاة لحال الجانبين ولو سلم ان بريرة ايضا خالف الامر في ذلك لكان في
مرتبة حزن فيتوجه الطعن عليه ايضا وح يكون التشنيع المذكور زيادة نغمة في طنبور الطعن لا دفعا
له كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه
من مسند ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال والذي نفسي بيده لقد هممت ان امر بحطب

فيحطب ثم امر بالصلوة فيؤذن لها ثم امر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي
نفسي بيده لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا وخبزا ابرا لشهد العشا . وهذا ذم من النبي صلى الله عليه وسلم
لجماعة من اصحابه حيث لم يحضروا الصلوة جماعة معه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا
تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا يخلوا عن الكسل وربما قال
هذا في جماعة المنافقين لانه صلعم ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد ارشادهم الى الجماعة
كما هو دأب ارباب الاحتساب والمرشد قد يوعد ويهدد ولا يقصد الذم والله اعلم انتهى اقول
بل ما روى عنه صلعم فوق مرتبة التهديد والاحتساب فانه صلعم حلف بالذي نفسه بيده بانه هم
وانه عزم على احراق بيوتهم لتكاسلهم في الصلوة وهذا الاسلوب صريح في تكاسل القوم وعنادهم في
ذلك وانه صلعم ما تاذى عنهم بهذه المرتبة من الايذاء التي اشرفت على احراق بيوتهم الا بعد ذكر مراتب النصيحة
والارشاد لما تقرر من وجوب التدريج في الامر بالمعروف من الاسهل الى الاصعب ولو كان مراده صلعم مجرد
التهديد والتوعيد والاحتساب لما اتى بهذا الاسلوب من الخطاب بل كان يجمله كما هو المتعارف
التعليق بانهم لو لم يصلوا لفعل بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرايط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فليضرب المنكر راسه على الحجر قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في
مسند حذيفة بن اليمان عن يزيد بن شريك قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو ادركت رسول الله صلى الله
عليه وسلم قاتلت معه فابليت فقال حذيفة بن اليمان انت كنت تفعل معه ذلك لقد رايتنا مع رسول الله
صلوات الله عليه ليلة الاحزاب واخذتنا ريح شديدة وقر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيامة فسكتنا فلم يجبه احد ثم قال الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله
الله معي يوم القيامة فلم يجبه احدنا فقال قم يا حذيفة فلم اجد بدا اذ دعاني باسمي الى ان اقوم فقال
اذهب فاتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما وليت من عنده جعلت كانما امشي في حمام حتى اتيتهم فرايت ابا سفيان
يصلي ظهره بالنار فوضعت سهما في كبد القوس فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تذعرهم علي ولو رميته لاصبته فرجعت وانا امشي في مثل الحمام فلما اتيته فاخبرته بخبر القوم وفرغت وقررت
فالبسني رسول الله صلى الله عليه وسلم من فضل عباءة كانت عليه يصلي بها فلم ازل نائما حتى اصبحت قال قم
يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره عليه السلام والاعراض عن مطالبه وقلة القبول منه وترك الملازمة معه
وايثارهم الحيوة على لقاء الله تعالى فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
الانسان عند الشدايد البدنية قد يضطرب حاله ولا يطيق مقاساتها ويتغير احواله والبشر لا يخلو من هذه الاحوال
وانما ذكر حذيفة هذه الحكاية لئلا يغتر الناس باسلامهم ولا يتمنوا الشدايد وامثال هذا لا يبعده الا المتعسف
من المطاعن في الذين بذلوا انفسهم واموالهم في سبيل الله سيما حذيفة فانه صاحب سر رسول الله صلى الله عليه

وسلم والشيعة ايضا يعتقدونه من خواص الاصحاب ومن مارس الشدايد والحروب يعلم ان امثال هذا
قد يعرض الانسان عند شدة الامر وهذا لا يصلح دليلا على مخالفتهم لرسول الله بعد وفاته انتهى
اقول نعم الانسان عند الشدايد قد يضطرب حاله لكن يستبعد شمول الشدة في ذلك المقام
لالوف من الصحابة بحيث لا يقدر احد منهم على الاقدام الى تحصيل مطلوب نبيهم صلى الله عليه وسلم
واي تحرج عن شدة برد تلك الليلة اتم من الاصطلاء بنار امتثال امره عم لو كانوا امنوا به حق الايمان
واذعنوا بان امتثال امره يوجب تسهيل شدائد الايام كما حصل الهواء البارد على حذيفة كالحمام وحيث
توقف الكل في ذلك دل على ضعف ايمان الكل وتوجه الطعن والذم على الكل واما ما ذكره من ان
حذيفة كان صاحب سر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن خواص اصحابه عند الشيعة ايضا فمسلم
بل كان من خواص شيعة علي عم ايضا لكن نقل المص لتلك الرواية لا يدل على اعتقاده لصحتها حتى يلزم
منه قدح على حذيفة في اعتقاده وانما نقلها الزاما للخصم العنيد كما لا يخفى على بعيد قال المص رفع الله
درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال
بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد الى بني جذيمة فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا
ان يقولوا اسلمنا فجعلوا يقولون صبانا صبانا فجعل خالد يقتل ويأسر ودفع الى كل واحد منا اسيره حتى اذا كان
يوم امر خالد ان يقتل منا كل واحد اسيره فقلت والله لا اقتل اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى
قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرناه فرفع يديه وقال اللهم اني ابرا اليك مما صنع خالد
مرتين ولو كان ما فعله خالد صوابا لم يتبرأ الرسول واذا كان خالد خالف في حياته وخانه في امره فكيف به وبغيره
بعده انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قتل خالد لتلك الجماعة باجتهاد انهم كفار ولم يعلم اطاعتهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم حالهم وحكم باسلامهم تبين خطاء خالد وهذا لا يوجب المخالفة لان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لم ينهه عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا يوجب مخالفة اصلا كما لا يخفى انتهى اقول قد علم من كلام
ابن عمر انه مع من كان معه قد انكروا على خالد في قتل ذلك القوم واسرهم واظهروا عليه خطاه ظنه في ذلك
ومع هذا اصر على متابعة خطاه الذي حمله عليه هواه وكيف لا يستحيي الناصب من ان يسمي اجتهادا
ذلك الهوى المشوم الذي ظهر بطلانه اولا على مثل عبد الله بن عمر واتباعه واخرا بعد ذكر تلك الواقعة على النبي صلى الله
عليه وسلم واصحابه والنبي صلى الله عليه وسلم وان لم ينهه بقوله ولا تقتلهم لكن نهى عليه من نص القران بما هو عام
في النهي عن قتل نفس بغير حق فتدبر قال المص رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده من طرق عدة
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة دعا عليا عم فقال له
ادرك ابا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه واذهب الى مكة واقراه عليهم قال فلحقته بالجحفة فاخذته
منه فرجع ابو بكر الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله نزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني

فقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك ونحوه وروى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح
الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا ابا بكر وامره ان ينادي
في الموسم ببراءة ثم اردفه عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذ سمع رغاء ناقة رسول الله صلى الله عليه
وسلم العضباء فقام ابو بكر فزعا وظن انه حدث امر فدفع اليه علي كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيه ان عليا ينادي بهؤلاء الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقام علي عليه السلام ايام التشريق
ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحجن بعد العام مشرك
ولا يطوف بالبيت عريان ولا يدخل الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فيه ان ابا بكر
رجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني غيري او رجل مني
فمن لم يصلح لاداء ايات يسيرة يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية وتقديمه على من عزله وكان
هو المؤدي ولكن صدق الله العظيم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فلينظر
العاقل في هذه القضية ويعلم ان الله تعالى لم يرد اظهار فضيلة مولانا امير المؤمنين عليه السلام وان ابا بكر
ينبغي ان يتابعه لما رده عن طريقه بعد خروجه من المدينة على اعين الخلائق او كان يمنعه من الخروج
في اول الحال بحيث لا يعلم احد انحطاط مرتبته لكن لم يأمره بالرد الا بعد تورطه في المسير اما لانه سبق في
علمه تعالى تقصير الامة بعد النبي صلى الله عليه وسلم فيعمل في هذه القضية ما يكون حجة لهم عليهم يوم
العرض بين يديه انتهى قال الناصب خفضه الله قد ذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى
وقد اجبناه بما سبق ومن الغرائب ان هذا الرجل يدعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رد ابا بكر من
تلك السفرة وعزله من امارة الحج وهذا من غاية جهله بالاخبار فانه من المتواتر كوجود ابي بكر وعمر وحجة
الكعبة ان ابا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا ينكره الا من كان حديث العهد بالاسلام او يكون
جاهلا مثل ابن المطهر ثم يرتب عليه انه يريد ان يبايع ابو بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا يستفاد من اي شيء ابتغاء
من ارداف علي بقراءة سورة البراءة ولم يتحقق عنده هذا وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنبذ العهود مع الكفار
وقد كان من دأب العرب انه لا يتولى نبذ العهد الا صاحب العهد او احد من قومه وهل في هذا مظنة
الائمة الشيعة بل لاهل السنة والجماعة ان يعكسوا الكلام ويقولوا انما بعث عليا خلف ابا بكر ليحضر معه في
الحج ويقتدي به في الاعمال لان ابا بكر كان امير الحاج ويقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ النبا بمقام الرضا
ليعلم الناس ان ابا بكر خليفة وان عليا هو الوصي انتهى اقول اولا ان تكرار المص لهذه الرواية المشتملة
على قضية البراءة من قبيل ما قيل هو المسك ما كررته يتضوع فان الغرض من ذكره فيما سبق انما كان
الطعن على خصوص ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين تغافلوا عما في هذه
القضية ثم جعلوها مستمسكة فان هذا المطلب انما ذكر لاجل ذلك كما علم من عنوانه فلا تكرار حقيقة

وقد اشار المص الى ذلك في اخر كلامه بقوله لانه سبق في علمه تعالى تقصير الامة بعد النبي صلى الله عليه وسلم فانهم
ثم ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد ذكرنا سابقا في تكذيبه ما يبطل الفقرة المتضمنة الى نقيضه
فتذكر واما ما ذكره من ان المص رتب على القضية المذكورة انه فهم او نسبه صلعم اراد ان يبايع ابو بكر عليا
ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بان المص انما رتب على ذلك ارادة انه ينبغي ان يتابعه
بمعنى ان يكون تابعا له شرعا وعرفا وابو بكر تابعا مطيعا له لا انه يبايعه من البيعة بمعنى صفق اليد والناصب
قد صحف المتابعة بالمبايعة ليتأتى له الايراد على المص باستبعاد فهم ذلك من رواية تلك القضية وقد بينا
لزوم المتابعة والمطاوعة من ذلك فيما سبق باوضح بيان وسيذكر المص فيما ذكره متصلا بهذا من قضية خيبر
في قوله وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخر اه وبينا ايضا ثمه ان ما وجهه من ان الارداف
كان لرعاية دأب العرب في نبذ العهود غير موجه فتوجه على ان المتابعة لازمة فيما نحن فيه للمتابعة
غاية الامر ان يكون فهم عن ذلك خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل السنة ان يعكسوا
هذا الكلام وانما لهم ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك وبالجملة العكس والقلب انما يصح منهم لو صح ان
ابا بكر كان امير الحاج ومشاركا في قراءة سورة براءة وقد بينا سابقا انه كان معزولا من الله تعالى ورسوله
عن الكل فلا صحة لهذا الانعكاس ولا رواج لقلب المغشوش بالخاسر على ان كلامه في تقرير العكس مختل
النظام كما لا يخفى على اولي الافهام قال المص رفع الله درجته وكذلك في قضية خيبر فانهم رووا في
صحيح اخبارهم ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى ابا بكر الراية فرجع منهزما ثم اعطاها عمر من الغد
فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلام لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله
ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها عليا عليه السلام وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين
لانه قد ثبت بنص القران العزيز انه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب ان
يكون دفع الراية اليهما في سبيل الله ولا شك في انه عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهرب هذين فلولا
ارادة اظهار فضل علي عليه السلام لكان في ابتداء الامر اوحى بتسليم الراية اليه ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم وصفه بما وصفه
وهو يشعر باختصاصه بتلك الاوصاف وكيف لا يكون كذلك ومحبة الله تعالى يدل على ارادة الثواب واسم
المؤمنين يومئذ قاصدا بذلك لقادرته فيكون محبا له انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما
قوله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين فهذا باطل
لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقصد قط حط منزلة احد من المسلمين وكلهم كانوا اصحابه وامراءه وولاته
حط منزلة احد من دأب ارباب الغرض والتعصب وحاشاه عن ذلك بل في كل يوم من ايام خيبر
بعث رجلا ولم يحصل الفتح فبعث من فتح الله بيده وهو كان امير المؤمنين علي عليه السلام واما ما قال انه كان
بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن الهوى انه لا يتكلم بالباطل

ورأيه بتبعية النفس ومتابعة الهوى لانه لا يعمل برأيه الصايب فان كل ما عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم
من تدبير امور الحروب لم يكن من قبل هواه ونفسه بل برأيه الصايب المستنبط من كلام الله تعالى ومن
اوامره فالظاهر انه صلعم عمل هذا برأيه في الحروب لان تدبيرات الحروب يتعلق بالرأى وان سلمنا انه
من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشخصين ورفعة منزلة علي لا يستلزم حطهما وامثال هذه
الاستدلالات على مطلوبه اوهن من بيت العنكبوت انتهى اقول ارادة رفع منزلة واحد لا اراده
حط منزلة آخرين ليس اول نار ضرم كسرت في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث رفع
منزلة ادم ع بتكليف الملائكة لسجوده وتعليمه للاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة لينبههم على انه ارفع منزلة
منهم وان فوق كل ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم نعم التصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا منحط
واما بالعبارات المتضمنة لذلك فكثير ويتفرع على هذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة الخلفاء عند الله تعالى
بحسب ترتيبهم في الخلافة اذ يلزمه القول بحط مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني وما استفسر به واتفق
ان الله تعالى ونبيه لم يقصد هذا اللازم تصوف بارد ومكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ اهل السنة ومرشدهم
فريد الدين العطار في تذكرته عن مرشدهم الكامل الخارق للعادات ابو الحسن الخرقاني في شان مريدين له
بين احدهما بالحماقة والآخر بالحمد واما ما ذكره من انه صلعم بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا
ولم يحصل الفتح فبعث من يحصل الفتح بيده ففيه اجمال وابهام فان اراد به انه صلى الله عليه وسلم كان يعلم
عند بعث كل رجل من الاولين انه يفر وان الثالث لا يفر فقد حصل مطلوبنا وان اراد انه لم يكن يعلم بذلك
فيرده قوله صلعم عند ارادة بعث الثالث لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار ومن ابين علمه صلعم
ان من يعطيه الراية غدا لا يفر كالاولين لولا نزول الوحي بذلك واما ما ذكره في مقابل استدلال المصنف
بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد خفي فيه من تمسك به وتجرده عن تتمة الآية وهو قوله تعالى ان هو
الا وحي يوحى فظهر ان ما ذكره الناصب لا يجتمع مع ملاحظة هذه التتمة التي هي العمدة في الاستدلال
كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله وان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشخصين الخ فظاهر
منه انه تسليم لما ذكره المصنف من انه تعالى او نبيه صلى الله عليه وسلم اراد باعطاء الراية اولا لابي بكر وعمر وثانيا
لعلي ع ظهور رفع منزلة علي ع وحط مرتبتهما وح يصير منع لزوم ارادة الترفع والانحطاط في غاية السقوط
والانحطاط واما ما ذكره من ان رفعة علي لا يستلزم حطهما فمردود بان رفعة منزلة علي ع على الوجه الذي ذكره
المصنف يستلزم حطهما بل هو حطهما في الدرك الاسفل منه فظهران دليل المصنف قوي يحصل منه مطلوبه ولا يتوهن وانما
الاوهن من نسج العنكبوت منع الناصب المبهوت المغرور قال المصنف رفع الله درجته روى ابن عبد ربه
من الجمهور ان امير المؤمنين ع كان يتالم من الصحابة كثيرا في عدة مواطن وعلى رؤوس المنابر وقال في بعض
خطبه حتى الله ما سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحاه وقطع راسه

كان خيرا له انظروا فان انكرتم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطايب ارومتي احلم
الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا نحن اهل البيت من علم الله علمنا وبحكم الله حكمنا من قول صادق سمعنا فان تتبعوا
آثارنا تهتدوا ببصائرنا معنا راية الحق من تبعها لحق ومن تاخر عنها غرق وبنا تدرك ترة كل مؤمن وبنا تخلع ربقة
الذل من اعناقهم وبنا فتح وبنا ختم ونقل الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري من اهل السنة في كتاب
الاخبار باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند امير المؤمنين فقال والله لقد تقمصها اخو تيم وانه ليعلم
ان محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا
وطفقت ارتاي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها الصغير ويهرم فيها الكبير ويكدح فيها
مؤمن حتى يلقى ربه فرأيت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى ارى تراثي نهبا حتى
اذا مضى الاول لسبيله ادلى بها الى فلان بعده ثم تمثل بقول الاعشى شعر شتان ما يومي على كورها ويوم حيان
اخي جابر فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لآخر بعد وفاته لشد ما تشطرا
ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يخشن مسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار فيها والاعتذار منها فصاحبها كراكب الصعبة
ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة
وشدة المحنة حتى اذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني منهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول
منهم حتى صرت اقرن الى هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا وطرت اذ طاروا فصغى رجل لضغنه ومال الآخر
لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو ابيه يخضمون
مال الله خضم الابل نبتة الربيع الى ان انتكث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس
ينثالون الي كعرف الضبع قد انثالوا علي من كل جانب حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي
كربيضة الغنم حتى اذا نهضت بالامر نكثت طائفة ومرقت اخرى وقسط آخرون كانهم لم يسمعوا قول الله تعالى تلك
الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم
احلولت الدنيا في اعينهم وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود
الناصر وما اخذ الله تعالى على العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت
آخرها بكاس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز ثم قال وهذا يدل على تالم امير المؤمنين ع وتظلمه من هؤلاء الصحابة وان المستحق للخلافة هو وانهم منعوه منها وهو من المتنع ادعاء
الكذب وقد شهد الله تعالى له بالطهارة واذهاب الرجس عنه وجعله وليا لنا في قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا وامر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستعانة به في دعاء المباهلة فوجب ان يكون محقا
في اقواله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها
السيد الرضي في كتاب نهج البلاغة والله اعلم بهذا وليس لنا في هذه حجة في القصة من اسناد او نقل

من كتاب الثقات حتى يجعل له بلا وان فرضنا صحته فهو من خبر الاحاد ولا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين
بايع الخلفاء وطاوعهم واعانهم وناصحهم وشاورهم في الامر ووافقهم في الشدائد وان سلمنا انه كان يكرهها
لانه كان يرى نفسه افضل من غيره فامامة المفضول عندنا جائزة ولهذا بايعهم ولما راى معاوية غير اهل
الخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى اقول هذه الخطبة قد ذكرها افضل تلامذة السيد الراضي رح
بل نقله ابن جماعة من ثقات علماء العامة منهم من ذكره المص وهو ابن عبد ربه في الجزء الرابع من كتاب العقد
ومنهم ابو هلال العسكري في كتاب الاوائل ومنهم ابو علي الجبائي في كتابه وابن الخشاب في درسه
واعترف ابن ابي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه ع فالمناقشة في صحتها مكابرة
باردة واما ما ذكره من انه لا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء وطاوعهم الخ ففيه ما مر من
انه ع احتج على القوم في ذلك وتخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر ولما بايع ظاهرهم [illegible] وجوه الناس
بالكلية التجاء الى مبايعة ابي بكر وقد نقلنا سابقا هذا عن البخاري فتذكر والفضل لا ينافي بلا فصل صريح
ايضا في انه كان مضطرا في بيعة الثلاثة على ان الخلافة انما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفق
اليد وانما هذا جعله القوم من اماراتها فلا بد لبيعة امير المؤمنين ع لهم على اعتقادهم لاستحقاقهم الخلافة
واما مناصحته ع لهم ومشاورتهم والتدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو الامام الحقيقي كان
الواجب عليه التوصل الى اقامة ما يجب عليه من احكامه بقدر الامكان واما ما ذكره من ان امامة المفضول
جائزة عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام واما قوله ولما راى معاوية غير اهل الخلافة حاربه ومنعه من
الخلافة فمدخول بان معوية لم يدع الخلافة حتى يقال انه ع لما رآه غير اهل الخلافة حاربه بل الباعث معوية
انه ع عزله عن حكومة الشام احتال على الخروج عليه ع باظهاره بطلب قتلة عثمان كما مر وفصل في موضعه
على ان محاربته ع في زمان الثلثة لجمهور قريش واجماعهم على خذلانه وتقديمهم بعدهم له وباجتماع المهاجرين
والانصار عليه في زمان بغي معوية ظاهران فلا وجه لقياس احدهما بالآخر قال المص رفع الله درجته وروي
انه ع اتصل به ان الناس قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير وعائشة فقال ان
لي في سبعة انبياء اسوة فاولهم نوح ع قال الله تعالى مخبرا عنه رب اني مغلوب فانتصر فان قلتم
انه كان مغلوبا فقد كذبتم القرآن وان كان ذلك كذلك فعلي اعذر والثاني ابراهيم الخليل خليل الرحمن
حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم
وان قلتم انه راى المكروه منهم فاعتزلهم فالوصي اعذر وابن خالته لوط ع اذ قال لقومه لو ان لي بكم
قوة فان قلتم انه لم يكن له بهم قوة فاعتزلهم فالوصي اعذر ويوسف ع اذ قال رب السجن احب الي مما يدعونني
اليه فان قلتم انه دعي الى ما يسخط الله تعالى فاختار السجن فالوصي اعذر وموسى بن عمران عليه السلام اذ يقول
ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فان قلتم انه فر منهم خوفا فالوصي اعذر

وهرون ع اذ قال يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني
مع القوم الظالمين فان قلتم انه استضعفوه واشرفوا على قتله فالوصي اعذر ومحمد صلى الله عليه وسلم
لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير خوف اخافوه فقد كذبتم وان قلتم انهم اخافوه فلم يسعه
الا الهرب فالوصي اعذر فقال الناس جميعا صدق امير المؤمنين انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول هذا النقل مما لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع لان امير المؤمنين لم يكن
مستضعفا ولا عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه وكان فاطمة ع تعلو منصبها في بيته وانهم يدعون ان
فاطمة كانت مغضبة على ابي بكر فلم لم تامره بالخروج عليه ومساعدة الانصار الذين نازعوا ابا بكر
في الخلافة سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر فالقول بان امير المؤمنين كان ضعيفا عنهم
مسلم ولا شك في ان ابا بكر كان اضعف منه ولكن الروافض حسبوا انهم كانوا كالملوك يتغافلون في
الملك حاشاهم عن ذلك انتهى اقول الظاهر ان الناصب اراد من علامات صحة الحديث ان يخرج
منه مسار ويدخل في عينه والا فالعلامة المعنوية في ذلك ظاهر واما ما ذكره من انه ع لم يكن
عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه فمردود بما فيه من الاجمال والاجمال لانه ان اراد [illegible] قواد بني عبد
مناف ومن اكثرهم خيلا ورجلا ابو سفيان وعثمان بن عفان وامثالهم وكانوا مع [illegible] كما لا يخفى في مع
بني هاشم وقد انحصر قوادهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم في عباس وعقيل وعدم تصلبهما في امر الدين
وتعرضهما على انتظام امر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال امير المؤمنين ع لو كان حمزة وجعفر حيين
لما طمع في هذا الامر احد ولكني قد ابتليت بجلفين جافين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان فاطمة
تعلو منصبها كانت في بيته ففيه ان علو منصب فاطمة ع انما كان بحسب الدين والقرب الى الله
لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الاعوان والخيل والخدم مع انها ع تستنكف بما فعلته عائشة من
الركوب على الجمال والخروج للقتال بين الاجانب من الرجال وامرها لعلي ع بالخروج انما يفيد
لو وجد على ذلك اعوانا واذ قد ارتاب ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان علي واستضعفوه اتفقوا
المتقابلين كانت في صدد ردهم على تقديم ابي بكر عليه لم تجد الامر على ع بالخروج وجها واما الانصار
فقد علمت انه قد اشتبه عليهم الامر في اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة
رئيس الخزرج الى ابي بكر رحمه الله وقرروا بيعة ابي بكر على انفسهم وعلى تقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع
منهم النكول حتى ذلك الى نصرة علي ع ولهذا هرب سعد بعد ذلك الى الشام وقتل غيلة باشارة
المتغلب الثاني واما قوله في الالا قوله انه قد غلبه الجبن واما ما ذكره من انه لا شك ان ابا بكر كان
اضعف منه فمسلم انه كان اضعف من ساير احاد قريش لكن قد علمت ان جمهور قريش اتفقوا
على تقويته رغما لعلي ع ودفعا لتهمة اتفاقهم على الباطل حيث لم يقدموا احدا من عظمائهم وصناديدهم

فضائل قال المصنف رفع الله درجته وروى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي بن ابي طالب ان الامة ستغدر بك بعدي ومن كتاب المناقب
لابي بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجت انا والنبي وعلي
فرأيت حديقة فقلت ما احسن هذه يا رسول الله فقال حديقتك في الجنة احسن منها ثم مررنا بحديقة
فقال علي عليه السلام ما احسن هذه يا رسول الله قال حتى مررنا بالسبع حدائق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
حدائقك في الجنة احسن منها ثم ضرب على راسه ولحيته وبكى حتى علا بكاؤه وقال علي عليه السلام ما يبكيك يا رسول الله
قال ضغائن في صدور قوم لا يبدونها لك حتى يفقدوني فاذا كان علماؤهم قد رووا مثل هذه الروايات
لم يحتمل اما ان يصدقوا بموجب العدول عنهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من رواياتهم
البتة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما روى عن ابن المغازلي ان الامة يغدرون بعلي
فان هذا ظاهر وقد غدره الناكثون والقاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق بالخلفاء
وما روى ان الضغاين كانت في صدور اقوام منه فهذا ايضا ظاهر لانه روى انه لم يكن بطن من بطون
قريش الا وكان لهم على امير المؤمنين دعوى دم اراقه في سبيل الله والضغاين كانت في صدورهم ولكن
لم يظهروه ما دام امر الخلفاء منتظما واظهروه بعد انقراض الخلفاء في زمن خلافته وخالفوه ثم ما ذكر ان
علماءهم يروون هذا فنحن لا نعرف ابن المغازلي واشباهه ممن يذكر عنهم المناكير والشواذ واما ما ذكره
من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكر معانيه ونبينه على وجه لا يبقى فيه ارتياب ولا يخالف شيئا من قواعد
المذاهب الحق كما رايته انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في تاويل الغدر الذي اخبر به النبي
صلى الله عليه وسلم مدخول بان حرف السين في قوله صلى الله عليه وسلم ستغدر بك يدل على الاستقبال
القريب وغدر الناكثين والقاسطين والمارقين انما وقع بعد ثلثين سنة فلا يتجه الحمل عليه
ولو اراد صلعم ذلك لقال سوف يغدر بك اه لان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد واما ثانيا
فلظهور ما ذكره من رواية دعوى كل بطن من بطون قريش على امير المؤمنين عم اراقة دم فقد دل
بمفهومه على دخول تيم وعدي وامية قاطبة في حزب الغادرين بل هؤلاء الثلثة كانوا من مشاهير بطون
قريش فلا يبقى بعد ذلك للانكار مجال ثم ما الذي اوجب انكار اظهار ضغاينهم عند وفات النبي صلى الله
عليه وسلم وايام المختصين بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص الشهير ونقض بيعة الغدير
باتفاقهم على خذلان علي عم وتقديم غيره في الخلافة عليه واخراجه من بين يديه حتى صار ذلك
سببا لجرأة الطوائف الثلثة في الخروج عليه بعد ذلك وقتل اولاده وسبي ذراريه وايقاعه
في المهالك كما روي عن بعض الاكابر لما سئل عنه عن موضع قتل الحسين عم اجاب بانه قتل في
سقيفة بني ساعدة عند البيعة على ابي بكر واما ثالثا فلان ما ذكره من انا لا نعرف ابن المغازلي

ان اراد به مجرد تسميته فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا يضر ان يكون هذا ايضا من جملة مجهولاته وان اراد نفسه مع غيره
من اهل نحلته فقد مر ان اصحابه يعرفونه وقد روى عنه ابن حجر المتاخر في صواعقه وغيره في غيره
واما ما ذكره الناصب من انه يبين معاني ما رواه المصنف من صحاحهم على وجه لا يبقى فيه ارتياب فدعوى كاذبة تصدر
عن جهل المركب زينه له شيطانه او الشيطان الذي كان يعتري خليفته الاول والا فقد اوضحنا بحمد الله تعالى
ان ما جاء به في ساير ابواب الكتاب كظلمة غبرة تظنه الجاهل فيا او كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء
حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم لا يخفى على الناظر ان هذا هو الموضع الذي احلنا عليه سابقا وقلنا ان الناصب
قد اعترف فيه بان للقوم كانت ضغاين من علي عم وانه لم يكن بطن من بطون قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى دم
اراقه في سبيل الله فاحفظه فانه طرح جدلا ما انطقه الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل ببينات
اياته قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي استخرجه
من التفاسير الاثني عشر تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير ابن جريج وتفسير
مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن جراح وتفسير يوسف بن موسى القطان وتفسير قتادة
وتفسير ابي عبيدة القاسم بن سلام وتفسير علي بن حرب الطائي وتفسير السدي وتفسير مجاهد
وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجماهرة عن انس بن مالك قال كنا جلوسا عند
رسول الله صلى الله عليه وسلم فتذاكرنا رجلا يصلي ويصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا اعرفه فقلنا يا رسول الله انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا اعرفه فبينا نحن في ذكر الرجل اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا الرجل فاضرب عنقه فانه اول من ياتيه من حزب الشيطان
فدخل ابو بكر المسجد فرآه راكعا فقال والله لا اقتله فان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا عن قتل
المصلين فرجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني رايته يصلي فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اجلس فلست بصاحبه قم يا عمر وخذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه
قال عمر فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرايت الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله
فقد استأمنه من هو خير مني فرجعت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اني
رايت الرجل ساجدا فقال صلعم يا عمر اجلس فلست بصاحبه قم يا علي فانك انت قاتله ان
وجدته فاقتله فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا قال علي عم فاخذت السيف و
دخلت المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ما رايته فقال
يا ابا الحسن ان امة موسى افترقت احدى وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وان
امة عيسى افترقت اثنين وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين

فرقة فرقة ناجية والباقون في النار فقلت يا رسول الله وما الناجية فقال المتمسك بما انت واصحابك
فانزل الله تعالى في ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات
قال ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل الا امير المؤمنين يوم صفين ثم قال له في الدنيا خزي
قال القتل ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي بن ابي طالب يوم صفين فلينظر
العاقل بما تضمنه هذا الحديث المشهور من طرق الجمهور من ابي بكر وعمر ولم يقبلا امر النبي
صلى الله عليه وسلم ولم يتقبلا قوله واعتذرا بانه يصلي ويتهجد ولم يعلما ان النبي صلى الله
عليه وسلم اعرف بما هو عليه منهما ولم يكن مستحقا للقتل بامر الله تعالى نبيه بذلك وكيف
ظهر انكار النبي صلى الله عليه وسلم على ابي بكر بقوله لست بصاحبه وامتنع عمر من فعله وسبب ذلك
فان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي اختلاف ابدا وكرر الامر بقتله
ثلث مرات عقيب الانكار على الشيخين وحكم صلعم بان امته ستفترق على ثلث وسبعين فرقة
وسبعون منها في النار واصل هذا بقاء ذلك الرجل الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم
الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعامي تقليد من يخالف امر الرسول صلى الله عليه
وسلم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع ولا كلما ذكر في
كتب اهل السنة نحكم على صحته وانما قلنا الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه
من المنكرات غير المألوف من امور الدين ان النبي صلى الله عليه وسلم يامر بقتل من يمدحه الاصحاب
انه يصلي ويصوم ويتصدق وهذا من منكرات الدين ولم يروا مثله الثاني ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة بهذا الامر بل كان احدا من الاصحاب
بقتله ومثل هذا الامر منكر من احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث ان هذا الذي
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله كما زعم الراوي كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج
وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم
اعدل فانك لا تعدل فقال عمر ائذن لي اضرب عنقه فلم ياذن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولو كان يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يثبت
ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات وبالجملة هذا الحديث ظاهر عليه اثر من المنكرات انتهى
اقول المنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر ضرورة مثل هذا الحديث مع اعترافه بذكره من حيث
لا يتحركها سنيته فنقول اما ما ذكره اولا من انه خبر ما لو عرف من امور الدين ان النبي صلى الله
عليه وسلم يامر بقتل من يمدحه الاصحاب فمردود بان امثال هذه ليس مما ينكره ويستنكر حتى يصير
مالوفا معتادا فعدم كونه مالوفا لا يقتضي عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه صلعم لو اراد قتله لم يكن

يامر اكابر الصحابة بهذا الامر فيدفع بانه صلعم اراد قتله بذلك مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال
امره بذلك كما يدل عليه صريح كلامه صلعم واذ ذاك فتبين الامر عليهم لا على الاصاغر وايضا اذا
[illegible] ان يامر عثمان في ايام خلافته ان يامر عليا بجلد وليد بن عقبة لشربه الخمر جاز للنبي صلى الله عليه
وسلم ان يامر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء العوام
بالقاء هذه الوساوس والاوهام واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله صلى
الله عليه وسلم بقتله كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا
وهو ذو الخويصرة [illegible] عليه بانه انما علم هذا التفصيل من هذا الخبر وبان انكاره لهذا
الخبر ولا دعوه من المنكرات منكر مثله واما ما ذكره من انه لو كان يريد قتله لكان ياذن لعمر في
قتله فمدفوع بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي فوق الحد الزعن النبي صلى الله عليه وسلم
والذي امر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله واحدا يجوز ان يكون عدم اذنه صلعم بقتله في تلك المرتبة
لعدم اعلام الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم حينئذ بانه اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات
واما ما ذكره من ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يثبت ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات
فمردود بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول من يظهر منهم
ولا ريب في ان لكل ما تقدم من الحوادث اولا ما خرج ان انكار كون الشخص الواحد اصل جميع الضلالات
سيما خصوص الضلالات الواقعة لامة نبينا عليه السلام منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل
من اهل نحلة الناصب فانه قال ان منشأ جميع الضلالات ابليس اللعين حيث استبد بالراي
في مقابلة النص واختار الهوى في معارضة الامر وتشعب من شبهته المشهورة في تفضيل نفسه
على آدم سبع الشبهات الاخر فعلم انه لا يجوز ان يكون [illegible] في الاخر واحد اعاذنا اللهم الا ان يدعى
للناصب مشاركة نفسه معه لما فطر عليه في تاليفه هذا من الكذب والمراء والافتراء والوضع والتحريف
والزيادة والنقصان والبغي والعدوان مما يعجز عنه الشيطان فضلا عن شياطين مارقي النهي
او خوارج نهروان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته وهذا كما روى مسلم في صحيحه والحميدي
في مسند عبد الله بن العباس قال لما احتضر النبي صلى الله عليه وسلم وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب
فقال النبي صلى الله عليه وسلم هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب ان النبي
صلى الله عليه وسلم قد غلب عليه الوجع وان الرجل ليهجر وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله وفي رواية
ابن عمر ان الرجل ليهجر قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي صلى
الله عليه وسلم فبعضهم يقول القول ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم يقول القول ما قاله عمر فلما اكثروا
اللغط والاختلاف قال النبي صلى الله عليه وسلم قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع وكان عبد الله بن

عباس يبكي حتى بل دمعه الحصى ويقول يوم الخميس وما يوم الخميس وكان يقول الرزية كل الرزية ما حال
بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كتابه فلينظر العاقل الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادب
الجماعة في حق النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم
فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول الآية ثم انه عم لما اراد ارشادهم وحصول الائتلاف بينهم بحيث لا يقع
بينهم العداوة والبغضاء منعه من ذلك بصدّه عنه ومع هذا لم يقتصر على محض المنع حتى شتمه وقال
انه يهذي والله تعالى يقول وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبالخصوص مثل هذا الكتاب
المانع للضلال وكيف يحسن مع عظم رسول الله صلى الله عليه وسلم وامر الله تعالى الخلق بتوقيره
وتعظيمه واطاعته في اوامره ونواهيه ويقول له بعض اتباعه انه يهذي مقابلا له في وجهه بذلك وفي الجمع
بين الصحيحين من مسند جابر بن عبد الله قال دعى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصحيفة عند
موته فاراد ان يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكثر اللغط وتكلم عمر فرفضها رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكيف يسوغ لعمر منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتبة ما يهتدون به الى يوم القيامة فاذا كان
هذا الحديث صحيحا على عمر وجب ترك القبول منه والاثم بجزيل اسناده اليه وحرم عليهم التعويل على
كتبهم هذه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الحديث فيما مضى واجبنا عن اعتراضه
وهو على عادته يكرر الكلام مرات ونحن نجيبه فنقول ان المتواتر بين المسلمين ان عمر كان وزير الرسول
الله صلى الله عليه وسلم وصاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتقدم على
على اشياء فيمنعه عمر ويقول لا تفعل يا رسول الله فيسمع قوله وهذا فيما يتعلق برأي النبي صلى الله عليه وسلم
منها انه عزم في غزوة تبوك ان يدخل دمشق ويحارب سلطانها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله فاطاعه
وقبل رأيه ومنها في امر الاسرى وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم شاوره في امرهم فنهاه عن
اخذ الفدية ووافقه الله تعالى في قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى ومنها امر الحجاب كان
عمر يبالغ فيه حتى انزل الله تصديقه ومن مارس الاخبار والآثار علم ان عمر كان ذا رأي عند رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم هذا المقام والمنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم رأيه وترك الكتاب واما ما قال انه شتم رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهذا من جهله باللغة وجرأته على الصحابة لا افح فان الهجر كما بينا هو الكلام الذي يتكلم المريض به ولم يرد
البتة شتما وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويحسب انه من اساءة الادب وكان عمر من احسن الناس
ادبا بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يعلمه المتدرب في الاخبار انتهى اقول اما ما ذكره من كون
الملام لمثل ذلك فتقدم وجه سكته ولما ما ذكره من ان عمر كان وزير الرسول الله صلى الله عليه وسلم فممنوع
وكونه صاحب المشورة مسلم لتاليف قلبه او استعلام ما في باطنه من الغل والخلوص لا للاحتياج

الى مشاورته كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا ما يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم على اشياء فيمنعه
عمر ان اراد به انه كان يمنع النبي صلى الله عليه وسلم عما عزم صلعم على فعله من غير مشورة معه فهذا
ممنوع كما سنبينه وان اراد انه كان يمنعه عن بعض ما شاوره فيه فمسلم لكن ليس ما نحن فيه
من كتابة الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يشاور عمر ولا غيره
في كتابة الكتاب بل عزم عزما جازما من غير مشورة في شيء من المشورة على ان يكتب كتابا لا يضلوا بعده
ولا نسلم انا بعد عزم رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كان لاحد ان يمنعه عنه كما يدل عليه قوله تعالى
مخاطبا له صلعم واذا عزمت فتوكل على الله وما ذكره من اتفاقات عمر ومصلحة المنع فيها فعنه انما كان بعد
مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم معه كما في قصة الاسرى او على طريقة العرض والالتماس كما في غيرها
وقد وقع منه فيما نحن فيه على سبيل الاستبداد والمجاهرة بالخلاف المحض ولهذا غضب رسول الله
صلى الله عليه وسلم عليهم قال قوموا عني لا ينبغي التنازع عندي ولو كان منعه صلعم من مثل ذلك حسنا لما
لما ذكره لم يحصل له المانع للغضب عنه وهذا ظاهر على من تجانب عن غضب الله ورسوله ولا يكابر على الحق ابدا
واما ما ذكره من ان معنى قول عمر انه ليهجر انه يتكلم بكلام المرضى فلا اساءة ادب مردود بما نقلناه سابقا
عن شرح ابن حجر للبخاري من انه قال موافقا لما في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان ويطلق
على كثرة الكلام الذي لا معنى له وتفسيره ذلك بكلام المريض حيلة من الناصب لدفع التشنيع عن عمر
كما مر ايضا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله
بن عمر بن الخطاب انه لما توفي عبد الله بن ابي سلول جاء ابنه عبد الله الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال يا رسول الله اتصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انما خيرني الله تعالى فقال استغفر لهم سبعين مرة وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه
رسول الله عليه السلام وهذا رد على النبي صلى الله عليه وسلم قال الناصب خفضه الله اقول
غير الحديث عن صورته والصواب من رواية الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم
اتصلي عليه وهو قال يوم كذا وكذا وفعل كذا وكذا وطفق يعد مثالبه وما ظهر عليه من نفاقه فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم دعني فانا مأمور او مخير فصلى عليه فانزل الله تعالى تصديقا لفعل عمر
ونهيه عن الصلوة عليه قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره وهذا من مناقب عمر
حيث وافقه الله تعالى في فعله وانزل على تصديق قوله القرآن وهذا الرجل يذكر هذه المنقبة العظيمة
من مثالبه ومطاعنه وهذا ايضا يدل على ما ذكرنا ان عمر كان جريا في المشاورات وكان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاه هذا المقام اقول ان الحال لم يغير صورة الحديث انما الذي

نقله الناصب من رواية حديث آخر في هذا المعنى ولو سلّم فقد جوّز الجمهور نقل الحديث بالمعنى
فلا يكون خارجا عن صوب الصواب مع ان فيما رواه الناصب زيادة لفظ يدل على زيادة تضجر النبي
صلى الله عليه وسلم من مقالة عمر وهو قوله دعني فاذن علم ان سبب اغراء عمر في ذلك المنع انما كان
رعاية للانصار وازدراء عليهم لا لاجل غيرة الدين واذلال المنافقين واما ما ذكره من ان الله تعالى وافق
عمر في ذلك وانزل على تصديقه القرآن اه ففيه ان الامر في جواز الصلاة على المنافقين لم يكن مبهما
من عند الله تعالى مختلفا فيه لاجله بين النبي صلى الله عليه وسلم وعمر حتى يقال ان الله تعالى رجح قول عمر
وانزل القرآن على تصديقه وموافقته وتكذيب النبي ومخالفته كما يشعر به كلام الناصب خذله الله تعالى
والعجب ان الناصب لا يتحاشى من مطاعن عمر بما لفقه المصرحة لامر الله تعالى في منع النبي صلى الله عليه
وسلم عما كان مامورا به ويعد موافقة النسخ اتفاقا من مناقبه مع قيام احتمال ان الله تعالى لما علم قطعا
عمر وسوء ادبه وجراءته على الله تعالى ورسوله واذيته النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك ايضا
اذا صلى على منافق آخر فنسخ حكمه تعمدا وعناية الى النبي صلى الله عليه وسلم ودفع شر عمر واساءته في
الادب عنه بنسخ ذلك الحكم والله اعلم قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من
مسند عائشة قالت كان ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرجن ليلا الى ليل قبل المصانع فخرجت
سودة بنت زمعة فرآها عمر وهو في المجلس فقال عرفتك يا سودة فنزلت آية الحجاب عقيب ذلك
وهو يدل على سوء ادب عمر حيث كشف ستر زوجة النبي صلى الله عليه وسلم ودل عليها اعين الناس
واخجلها وما قصدت بخروجها ليلا الا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها واي ضرورة له الى تخجيلها
حتى اوجب ذلك نزول آية الحجاب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا يدل على كمال
غيرة عمر وشدة اهتمامه في حفظ ستر ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال عرفناك يا سودة و
المراد ان الخروج بالليل ايضا يوجب معرفة الناس وليس هذا كمال الاستتار فينبغي ان يجتنبن
عن الخروج بالليل ايضا الا ترى ان الله تعالى انزل عقيب هذا آية الحجاب وهذا من موافقاته وهو من مناقبه
ولو لم يكن هذا العمل من عمر مرضيا عند الله تعالى لانزل عقيبه تانيبا لعمر وتوبيخا له على ما فعل لا انه ينزل ما يكون
تصديقا لمقاله على ما فعل لا انه ينزل ما يكون تصديقا لمقاله وموافقة اياه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى
اقول الحديث صريح في ان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم انما كن يخرجن الى المصانع
في الليل والغلس الذي لا تعرف فيه لاختلاط الظلمة وانما عرف عمر سودة في تلك الليلة بعلامة
عهدها ورآها عليها كطولها فانها وضخامة جسمها كما دل عليه ما روي في تفسير سورة الاحزاب من جامع
الاصول او باخبار سودة اياه كما يعرف احد امه او اخته مثلا في ليل مظلم من سماع كلامها
او من اسلوب مشيها او لباسها الى غير ذلك ومن البين ان مثل ذلك لا يليق في الغيرة

ولا الحجاب فظهر ان غرض عمر من اطلاع سودة على عرفانه اياها انما كان ايذاءها وتخجيلها وحجبها عن خروج
عن القواب لا لمنافاته بالحجاب كما يدل عليه سوق الخطاب وما رواه ابن حجر في صواعقه من انه قال
زينب لعمر في ذلك هكذا تتغول علينا والوحي ينزل في بيوتنا فالظاهر انه لاجل سد باب مثل تلك
الايهام الصادر عن عمر في ذلك المقام نزلت آية الحجاب لانه رأى التعيين في الحجاب اقرب الى الصواب
ولذا كان عمر صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امرأته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلاة جماعة
في ضوء النهار وقد روي شهودها الجماعة ابن حزم في كتابه عن الزهري حتى روي انه طعن وانها في
المسجد مع ان الاجماع منعقد على ان شهود النساء الجماعة ليس واجبا وكان نساء النبي صلى الله عليه وسلم
لا يخرجن الى المسجد ولكن نصلين بصلوتهم في المسجد ويكفي في بطلان ما ذكروه من ان غيرة عمر كان اشد
من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ما روي في المشكوة من قوله صلعم ان سعدا لغيور واراد به سعد بن عبادة وانا
اغير منه والله اغير منا انتهى قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند جابر بن
عبد الله في المتفق عليه قال جابر ان اباه قتل يوم احد شهيدا فاشتد الغرماء في حقوقهم فاتيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم فكلمته فسألهم ان يقبلوا ثمر حايطي ويحللوا ابي فابوا فلم يعطهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثمر حايطي ولم يكسره لهم ولكن قال ساغدو عليك غدا فغدا رسول الله صلى الله
عليه وسلم حين اصبح فطاف في الحايط ودعا في ثمرها بالبركة فجددتها فقضيتهم حقوقهم وبقي لنا من
ثمرها بقية ثم جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لعمر وهو جالس اسمع يا عمر فقال عمر الا يكون قد علمنا انك رسول الله فوالله انك لرسول الله صلوات الله
عليك وهذا يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم كان سيئ الرأي فيه ولهذا امره بالسماع واجاب عمر انا
ان لم يكن قد علمنا انك رسول الله فانك رسول الله انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى الفصيح في هذا الخبر
ان عمر لم يكن حاضرا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجابر اخبر فاخبر عمر فقال نشهد انه
رسول الله صلى الله عليه وسلم وسر هذا الامر بالاخبار ان عمر كان يبرع ظهور الآيات فامره باخبار
وان كان الرواية كما ذكر فليس ايضا في هذا المعنى لا ان عمر كان شاكا في رسالة رسول الله صلى الله عليه وسلم
بل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان سيئ الرأي فيه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة في حق اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى اقول ما حكم بصحته خبر ليس له في الصحاح والضعاف عين ولا اثر
بل هو مما اخترعه الناصب ترويجا لمرامه فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من ان الرواية ان كان كما ذكر
فما ايضا في هذا المعنى فهو مكابرة على الموضوعات اللغوية ويلزم منه ان يكون جميع ما في الدنيا
من العبارات المتخالفة في اللفظ والمعنى بمعنى واحد فينبغي ان يكون المعنى فيما الطعن على عمر
كما هو صريح الحديث وقد قدمه الملا قدس سره قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين

في مسند انس بن مالك قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم شاور حين بلغه اقبال ابي سفيان فقال
فتكلم ابو بكر فاعرض عنه وهذا يدل على سقوط منزلتهما عنده وقد ظهر بذلك كذب من اعتذر عنهما
في ترك القتال ببدر وقال انهما كانا او احدهما مع النبي صلى الله عليه وسلم في العريش يستضيء برأيهما
فمن لم يسمع قولهما في ابتداء الحال كيف يستنير بهما حالة الحرب وقد اعترض ابو هاشم الجبائي
فقال لا يجوز ان يخالف النبي صلى الله عليه وسلم فيما يأمر به ثم اجاب فقال لما كان على طريق الخبر
فليس فيه سبيل الائمة في انه لا يجوز ان يخالف في ذلك حال حيوته ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك انه امر
اسامة بن زيد ان يخرج باصحابه في الوجه الذي بعثه فيهم فاقام اسامة عليه وقال لم اكن لاسأل
عنك الركب وكان لابي بكر استرجاع عمر وهذا دليل يجوز مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم والله تعالى
قد امر بطاعته وحرم مخالفته ثم كيف يجب مخالفة بعد الموت لا حال الحيوة ويستدل عليه بفعل اسامة
وابي بكر وعمر ومخالفتهم انما كانت في حيوة الرسول ولهذا قال اسامة لم اكن لاسأل عنك الركب وهذا
يدل على المخالفة في الحيوة وبعد الموت فاي وقت يجب القبول منه وكيف يجوز مخالفته لا يستدل
على جواز مخالفة الرسول عليه الصلوة والسلم بفعل اسامة وابي بكر وعمر انتهى قال الناصح خفضه الله
اقول كان واقعة بدر من غير عزم من رسول الله صلى الله عليه وسلم على القتال وخرج ليتلقى
عير ابي سفيان فلما علم قريش بخروجه خرجوا عازمين على القتال وكان صلى الله عليه وسلم بايع الانصار
وبايعوه على ان يحموه في المدينة ويدفعوا عنه بما يدفعون به عن حياتهم ولم يبايعوا على ان يقاتلوا معه
في اي موقف فلما خرج قريش وسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بخبرهم اراد ان ينظر ان الانصار
يوافقونه ان قاتل قريشا او لا يوافقونه لانهم لم يبايعوا على الخروج معه الى العدو فاستشار الاصحاب
وقال ايها الناس ما الرأي فقال ابو بكر نرى الخروج اليهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله صلى الله
عليه وسلم عنه لانه اراد الانصار في هذا الامر فانه كان من المعلوم ان ابا بكر وعمر يوافقونه
في القتال والغرض استشارة رجال الانصار ليعلم ما عندهم من الرأي ولهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام
الدال على الموافقة اعرض وقال ايها الناس ما الرأي فقام اليه سعد بن معاذ وقال كانك
تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال امضنا وموافقتك في القتال وقال ما قال فسر بذلك رسول
الله صلى الله عليه وسلم وسار الى قريش هذا سر الاعراض وهذا الرجل اما جاهل بالاخبار او متجاهل
للتعصب نعوذ بالله منه وهذا الاعراض لهذا الامر لا لمنع ان يستشير رسول الله صلى الله عليه وسلم
في العريش برأي ابي بكر وحاصل الكلام ان هذا الرجل يا يدعي ان رسول الله صلى الله
لم يكن يشاور ابا بكر ولا عمر في الامور فهذا امر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للمتواتر المعلوم لان
ابا بكر وعمر كانا وزيري رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يصدر رسول الله صلى الله عليه وسلم

عن امر لا برأيهما ومن خالف هذا فهو مكابر للمعلوم بالتواتر وانما هو جار مجرى القرمطيات من الذي يزاد
ما ذكر من ابي هاشم في جواز مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة
والجماعة والمذهب انه لم يجز مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال حيوته ولا بعد موته
نعم يجوز ان يقال له فيما لا يكون بطريق الوحي افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة
لان الله تعالى قال وشاورهم في الامر والمشاورة لا محل لها الا ان يقال افعل ولا تفعل والا فاين المشاورة
كما كان يفعل عمر ثم ان وافق ذلك القول رأي النبي صلى الله عليه وسلم فذاك والا يجب الرجوع الى امره
وموافقته وطاعته فيما امر ونهى انتهى اقول فقد زاد الناصب ونقص في تقريرها اقتصارا وترويجا لغرضه
الفاسد وترويجا لمتاعه الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكر في تفسير النيشابوري من اهل
السنة وعلى وجه نقلها علماء الامامية حتى يتبين سريرة الحال وجلية المقال فنقول قال النيشابوري
ان قريش اقبلت من الشام فيها تجارة عظيمة ومعهم اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص
وعمرو بن هشام فاخبر جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير
لكثرة الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة
يا اهل مكة النجاء النجاء على كل صعب وذلول عيركم اموالكم ان اصابها محمد لن تفلحوا ابدا بعده
وقد رأت اخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها اني رأيت عجبا رأيت كان ملكا نزل
من السماء فاخذ صخرة من الجبل ثم رمى بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك
الصخرة فحدثت بها عباس فقال ابو جهل ما يرضى رجالكم ان يتنبأوا حتى تتنبأ نساؤكم فخرج ابو جهل بجميع اهل
مكة وهم النفير على ما قيل في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير اخذت
طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى ننحر الجزور
ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب
العير فمضى بهم الى بدر ونزل جبرئيل وقال يا محمد ان الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير
واما قريش فاستشار النبي صلى الله عليه وسلم وقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا من مكة على كل صعب
وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا العير احب الينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول
الله صلى الله عليه وسلم ثم ردد عليهم فقال ان العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل
فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله ابو بكر وعمر واحسنا
الكلام ثم قام سعد بن عبادة فقال انظر الى امرك وامض فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك رجل
من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله امض لما امرك الله فانا معك حيث ما احببت
لا نقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ما دامت عين

منا نظرف فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لتشيروا علي ايها الناس وهو يريد الانصار
لانهم قالوا له حين بايعوه على العقبة انا براء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت فانت
في ذمامنا نمنعك بما نمنع منه ابناءنا ونساءنا فكان النبي صلى الله عليه وسلم يتخوف ان يكون الانصار
لا يرى عليهم نصرته الا على عدو دهمه بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال كانك تريدنا يا رسول الله
قال اجل قال فقد امنا بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك على ذلك عهودنا
ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله لما امرت فو الذي بعثك بالحق لو استعرضت
بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره ان يلقى عدونا انا لصبر عند
الحرب صبر عند اللقاء ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله فخرج رسول الله
صلى الله عليه وسلم ونشطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله وابشروا فان الله قد وعدني احدى
الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم وقال بعض فضلاء الامامية في تفسيره
لآيات الاحكام روى ان كرز بن جابر الفهري غار على سرح المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبي
صلى الله عليه وسلم فسبق منه فرجع النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة واقام بها سنة واقبل ابو
سفيان من الشام في عير من قريش فيها اللطيمة يصحبه اربعون راكبا من اشراف قريش منهم العمران
ان ابن العاص وابن هشام فاخبر جبرئيل عم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فخرج صلعم مع جمع
من المهاجرين والانصار واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع ابو سفيان ذلك استاجر ضمضم بن عمرو
الغفاري فبعثه الى مكة وصحبه الشيطان في اثناء طريقه في صورة سراقة بن جعشم فاتيا مكة وقال
لهم الشيطان ان محمدا قد تعرض لعيركم ولا غالب اليوم لكم من الناس واني جار لكم فغضب اهل مكة
وانتدبوا وتبادروا والوا على انفسهم ان لا يتخلف عن النفير احد الا هدموا داره واستحبيناه
فخرج ابو جهل بجمع مكة وهم النفير فاخبر ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير
قد نجت فارجع الناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم المعازف
والقينات ببدر فيتسامع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير وانا قد اغضضناه فمضى بهم
الى بدر وسبقت العير رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل جبرئيل عم وقال ان الله وعدكم
احدى الطائفتين فاستشار النبي صلعم اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله صلى
الله عليه وسلم لذلك ثم رد عليهم فاختاروا ما اختاروه اولا فازداد غضب رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقام سعد بن عبادة فقال انظر امرك وامض لشانك فوالله لو سرت بنا
الى عدن ما تخلف عنك رجل من عصابة الانصار وفي رواية لو استعرضت بنا هذا
البحر لخضناه معك وما تخلف منا رجل واحد ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا

على بركة الله فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ونشطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله وابشروا
فان الله قد وعدني احدى الطائفتين والله كاني انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء
الامامية في تفسيره لآيات الاحكام روى ان كرز بن جابر الفهري غار على سرح المدينة حتى بلغ
الصفراء فركب النبي صلى الله عليه وسلم وتبعه فسبق منه فرجع النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة
واقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام في عير من قريش فيها اللطيمة يصحبه اربعون راكبا من اشراف
قريش منهم العمران ابن عامر وابن هشام فاخبر جبرئيل النبي صلى الله عليه وسلم من جمع من المهاجرين
والانصار واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع ابو سفيان ذلك الى اخره ثم قال المقداد ابن عمرو
والله لو امرتنا ان نخوض جمر الغضا وشوك الهراس لخضنا معك ولا نقول كما قال بنو اسرائيل اذهب
انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك مقاتلون ما دامت
منا عين تطرف فذهب غيظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فطرب وسر بذلك فقال صلى الله عليه
وسلم سيروا على بركة الله وابشروا بذلك فان الله وعدني احدى الطائفتين والله لكاني انظر الى
مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم كان طلب الموافقة من الانصار لا جلها
من المهاجرين وانه لا يريد في السر الذي ذكره الناصب في وجه اعراض النبي صلى الله عليه وسلم عن ابي
ابي بكر وعمر عند الاستشارة فان الروايتان صريحتان في قوله صلعم استشار اولا من جميع الصحابة وانه
انما تغير وجهه ورد عليهم لما راى من اصرارهم على مخالفة رايه صلعم لا لان السؤال اولا كان عن الانصار
فقط وانه صلعم اعرض عن ابي بكر وعمر عند مبادرتهما بالجواب لعدم تعلقهما بغرضه صلعم كما توهمه الناصب
وكذا ظهر فساد ما استدل به الناصب على دعواه الكاذبة بقوله ولهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام
الدال على الموافقة اعرض فان الروايتان صريحتان ايضا في انه لما قال مقداد ذلك ضحك رسول الله صلى الله
عليه وسلم وفي البخاري عن الراوي انه لما قال مقداد ذلك رايت النبي صلى الله عليه وسلم اشرق وجهه
وسره وايضا ما اشتمل عليه الروايتان من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقة سيده
عليه السلام قبل اظهار مقداد ذلك وقبل ان يستخبر صلعم عن عموم الناس بقوله اشيروا علي ايها الناس
دليل على كذب ما ذكره الناصب انه لما اجابه سيد الانصار قبل ذلك باظهار الموافقة لم يبق حاجة بعد ذلك
الى الاستشارة عن الاتباع وهو ظاهر ويتضح من هذا ان مراده صلعم بقوله اشيروا علي ايها الناس
عموم عوام الناس المجتمعين عليه صلوات الله عليه لاجل نهب العير لا خصوص الانصار كما زعمه
الراوي لتلك الرواية ولهذا لا نرى في رواية الامامية من ذلك عين ولا اثر والمتفق عليه من
الطائفتين اولى بالاعتبار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا يحصل له اساسا ولا فلانه احمل
فيه الشق الاخر من الترديد بالذنب الى بر واما ثانيا فلانا نختار هذا الشق ونسلم بعض ما ذكره فيه

ويتبع بعضه الآخر فقوله مسلم انه صلعم كان يشاور ابا بكر وعمر ويخبرهما من الاصحاب ولم ينكره المصنف لكن نمنع
انهما كانا وزيري رسول الله وانه لم يصدر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امر الا برأيهما وانه لم يصح
في الرواية من اعراضه صلى الله عليه وسلم عنهما عند المشاورة بل يعتقد ان من ظن ان النبي صلى الله
عليه وسلم لم يكن يصدر عن امر الا برأيهما على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف لا يكون كذلك مع ما تواتر
من صدور الخبط والخطأ عنهما واعترافهما باغواء الشيطان لهما ولو عرف الناصب قدر النبي صلى الله عليه
وسلم ومرتبته عند الله تعالى لا يستحيي من الكذب عليه بمثل ذلك ولم ينصر الباطل بما هو ابطل منه والحمد لله
على ما امتنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الوخيم
قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال قال النبي صلى الله عليه وسلم
رأيتني دخلت الجنة فاذا انا بالرميصاء امرأة ابي طلحة فسمعت خشخشة فقلت من هذا فقال هذا بلال
ورأيت قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذه فقالوا لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت
غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار يا رسول الله وكيف يجوز ان يرووا مثل هذا
الخبر واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي صلى الله عليه وسلم ثم ذيله
وذكرت غيرتك يعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي صلى الله عليه وسلم في الجنة انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل باشياء ينبغي ان يضحك عليه الضاحكون
ويبكي عليه الباكون فانه قال واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي صلى الله
عليه وسلم وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة ورؤيا النبي صلى الله عليه وسلم انه دخل الجنة
وكان فيه الرميصاء وبلال ايوجب انهما دخلا قبل النبي صلى الله عليه وسلم الجنة يوم القيامة في اليقظة
وهذا غاية الجهل مما ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة ثم قال ان ما ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه ذكر غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر بجواز وقوع الفاحشة عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجنة وهو
يعلم ان الجنة لا يكون فيه الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت به شيء وقد اتفق ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذكر غيرة عمر في الرؤيا ثم حكاه له ومن كان من اهل الرؤيا يعلم انه يتفق الآراء
والخيالات اللاتي مما شاهده وعلمه في اليقظة ثم ان عمر اجاب بان اغار عليك يا رسول الله
ولم يجعل هذا جوابا للدفع احد فاد الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل مذهبا
عجيبا حتى الحق بالجهال واهل المضاحك نعوذ بالله من سوء والحذار في الباطل انتهى اقول
هذا الحديث مما رواه الحميدي وغيره كابن حجر في صواعقه في فضائل عمر فلو لم يكن ما تضمنه
من المنام مطابقا للحجة لم يكن فيه فضيلة وايضا منامات الانبياء كلها صادقة فيه كما اخرجه حسين
القصص وروى في المشكوة من المتفق عليه عن عائشة قالت اول ما بدئ به رسول الله صلى

عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهل
من كان رؤياه في بدو النبوة صادقا يمكن ان يكون في اثنائها وحين ثبوت نبوته كاذبا او محتملا وروى
مسلم في صحيحه من عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وروى مسلم ايضا
وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي
فاذا تضمن الحديث المذكور ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى نفسه في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه
وان اصدقك لك لزم صدق ما رآه مقارنا لذلك من دخول الرميصاء وبلال قبله في الجنة واعتقاد
عمر في شأنه ما لا يليق بجنابه لما اعترفوا واشتهر ان النوم لا يكون نصفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه
لا يثبت شيء بالمنام من قبيل اضغاث الاحلام فليضحك قليلا وليبك كثيرا قال المصنف رفع الله درجته
وفي الجمع بين الصحيحين ان عمر قال لما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم والله ما مات محمد
ولا يموت حتى آخرنا وفيه عن عائشة من افراد البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مات وابو بكر
بالسنح يعني العالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت وقال عمر والله ما كان في
نفسي الا ذاك وليبعثنه فليقطعن ايدي قوم وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله صلى الله عليه
وسلم وعرفه انه قد مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار عمر
عن ذلك من افراد البخاري عن انس انه سمع خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة حين جلس على منبر رسول الله
صلى الله عليه وسلم وذلك في الغد من يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فتشهد ابو بكر صامت لا يتكلم
وقال عمر اما بعد فاني قلت لكم امس مقالة ما كانت في كتاب انزله الله ولا في عهد عهده الي رسول الله صلى
الله عليه وسلم ولكن ارجو ان يعيش حتى يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس في الكتاب
ولا سنة النبي صلى الله عليه وسلم وانه كان مخطئا فيه ثم [illegible] رجى ان يعيش النبي في زمانه و
يدبره وكل هذا اضطراب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا
الاعتراض وان عمر اعتراه حال الزمه هشة لموت رسول الله صلى الله عليه وسلم اغفلة من جواز
الموت فان المحب المفرط التام لا يجوز موت حبيبه ويضطرب وينكر موته وهذا باب من تجاهل
العارف لفرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر واعترف بانه اخطأ في عدم جواز الموت والاعتذار
عن الخطأ صواب عند اولي الالباب انتهى اقول قد اسلفنا ما في جوابه من الخلل وبينا ان نسبة المحبة
المفرط المدهشة الى عمر الداعية له انه لا يجوز الى النبي صلى الله عليه وسلم ينافي فيما سبق من تجويزه الهذيان
عليه صلعم بل تجويزه الموت عليه عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله لظهور ان معناه ان
كتاب الله يكفي بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بل قوله حسبنا كتاب الله ينافي اظهاره
ههنا الاحتياج الى النبي صلى الله عليه وسلم لتدبيره لا ذكا لا يخفى واما ما اتى به الناصب ههنا من

عدجها الزعرسة في ذلك من باب تجاهل العارف فهو اساس تجاهل العارف او من جملة تجاهل العارف
اذ المعروف في مقام تجاهل العارف الاقتصار على مجرد اظهار الجهل بالمعلوم لا تهديد العالم القائل
بذلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والعزم على تفريق ذلك فيهم كما فعله عمر ولهذا ترى من تكلم
في اسلوب هذا الباب وانشد قوله شعر ايا شجر الخابور مالك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف
انه تجاهل مع علمه بان الشجر لم يجزع على ابن طريف ولم يأخذ فاسا او منشارا ليقطع به ذلك الشجر بذلك
الجهل واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطاء صواب فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل
هذا الجهل والخطاء حتى زعم نفسه لا يقاتل لاذ النبي صلى الله عليه وسلم ليس بصواب قال الم
رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يرغب في قيام رمضان من غير ان يأمرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له
ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في
خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة
من المتفق عليه عن عبد الرحمن بن عبد القاري قال خرجت مع عمر ليلة في رمضان الى
المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلوته الرهط فقال
عمر لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب ثم قال خرجت معه ليلة
اخرى والناس يصلون بصلوة قارئهم فقال عمر نعمت البدعة هذه والتي تنامون عنها
افضل من التي تقومون يريد اخر الليل وكان الناس يقومون اوله فلينظر العاقل وينصف هل يحل
لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند
جابر بن عبد الله قال قال النبي صلى الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة ويقول عمر انها بدعة نعمت
البدعة يأمر بها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه ان يأمر بما لم يأمر الله تعالى ولا نبيه به اه
اعلم يا صالح العباد معاذ الله تعالى ان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرة نعوذ بالله منه وان المسلمين في
زمان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر جهلوا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من احدث في ديننا ما ليس
منه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك قال كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يصلي في رمضان فجئت فقمت الى جنبه وجاء رجل اخر فقام ايضا حتى
كنا رهطا فلما احس النبي صلى الله عليه وسلم بنا خلفه جعل يتجوز في الصلوة ثم دخل رحله
فصلى صلوة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة فقال نعم وذلك
الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم امتنع ان يكون اماما في نافلة
رمضان ومنع من الاجتماع فيها كيف جاز لعمر ان يخالفه ومع هذا شهد على نفسه انه بدعة فطلبته

ومع ذلك يسمر اكثر المسلمين عليه ويهملون ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم وابو بكر انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول قد سبق هذه المباحث وذكرنا من روايات الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صرح بانه
يخشى ان يفترض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه ولهذا ترك الجماعة وكان اولا يصلي بالجماعة
ولما كان في زمن عمر ارتفع ذلك المحذور لانقطاع الوحي فجمع عمر في القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم
فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك قد يقال ويراد به ما يخالف
اصول الشرع ومنه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول الصحيحة
الدينية وبهذا المعنى قد يكون مندوبا وقد يكون مباحا وما ذكر عمر انها بدعة ونعمت البدعة فبهذا المعنى انتهى
قوله قد بينا سابقا ان روايات صحيحهم لا تدل على ما ذكره الناصب اصلا فان منها ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى التراويح جماعة وذكرنا انه لو كان اشفاقه محافظة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا لجاز في
كل صلوة نافلة لاشفاق الخوف بعد انقطاع الوحي عن وجوب النوافل وعن وجوب الاجتماع فيها ولكان
الخوف على الايجاب حاصلا في المقامين بناء على ما سيجيء عن قريب في مسئلة المتعة من اصل الناصب
وهو ما حاصله ان العمران مجتهد فيأمر وينهى لمصلحة رآها ولو كان مخالفا لنص القران والسنة فتذكر ما مر
وانتظر ما سيجيء ثم ما ذكره ههنا من ان عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام اول البحث وعين النزاع
فان كون فضيلة القيام في الجماعة موقوف على ثبات كون الجماعة مشروعة فيه وهل النزاع الا فيه انتهى
قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ام سلمة وجابر قالا كنا في
جيش فاتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انه قد اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعوا يعني متعة النساء وفيه
في مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم معنا النساء فقلنا الا نستخصي
فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين امنوا
لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي موسى الاشعري
عن ابراهيم بن ابي موسى ان ابا كان يفتي بالمتعة فقال له رويدك ببعض فتياك فانك لا تدري ما احدث
امير المؤمنين في النسك فلقيه بعد ذلك فسأله فقال عمر قد علمت ان النبي صلى الله عليه وسلم فعله واصحابه
ولكن كرهت ان يظلوا معرسين بهن في الاراك ثم يروحوا في الحج تقطر رؤسهم وفي الجمع بين الصحيحين
للحميدي في مسند عمران بن الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث في متعة النساء
ايضا قال انزلت اية المتعة في كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينزل قران
يحرمها حتى مات وقال رجل برأيه ما شاء قال البخاري ومسلم في صحيحيهما انه عمر وهذا تصريح بان عمر قد
غير شرع الله وشريعة نبيه في المتعتين وحكم فيهما برأيه وقال الله تعالى ذلك بانهم كرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم فان
كانت هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب جرما كبيرا وان كانت كاذبة فكيف صححوها وجعلوها من الصحاح

انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ابيحت
واختلف في انه نهى لا على الحرمة ولا للاباحة والنهي يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على الحرمة وبعض الصحابة
كانوا يقولون بالاباحة لكن الاكثرون تابعوا راى عمر واليه ذهب الائمة الاربعة وسائر اصحاب الحديث
ومن اعترض من الصحابة على عمر فانه لم يبلغه الا من تقرير على الحرمة فاى ذنب يتصور فيه لعمر حتى يقول انه
فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكره في متعة الحج فقد ذكر نهي عمر عنه وانه نهى عن المتعة
ان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة والحج ينعقد بثلثة طرق
بالافراد والقران والتمتع وكان لعمر ان يختار القران والافراد ويمنع عن المتعة لمصلحة رآها وهذا الاباحة في
كونه جائزا فان المباح قد يصير منهيا عنه لتضمنه امرا مكروها وللامام النهي عنه وايضا يحتمل انه سمع من
رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا في المتعة فعمل بما سمع هو بنفسه لان الدليل عنده متبين وامثال هذا
لا يبعد من الكبار كما عده هذا الرجل واساء الادب انتهى اقول قد مر انه اضطراب كلام الجمهور في رواياتهم
في نسخ متعة النساء وان الاصل عدم النسخ سيما انكره كما نقل عن الشافعي سابقا ما لا مزيد عليه فلنراجعه
واما ما ذكره من ان الاكثرين تابعوا راى عمر فنقول انه هذه المتابعة انما كانت على حد متابعتهم له في بدعة التراويح
والاذان والطلاق والعول وغيرها طمعا في جاهه والاجل انه كان فظا غليظا مهيبا جبارا وسكتوا عن
مخالفته في القول كما روى عن ابن عباس في العول واما ما ذكره من ان من اعترض من الصحابة على عمر
فانه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة فمردود بانه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر الذي يعم به البلوى
جماعة من اكابر الصحابة في برهة من زمان النبي صلى الله عليه وسلم وسنين من زمن خلافة ابي بكر وعمر
ولو كان منع عمر عن ذلك لاجل انه بلغ اليه ان امر النبي صلى الله عليه وسلم تقرر على الحرمة لما اتى في
النهي عن ذلك بعبارة صريحة في انه هو الناهي [illegible] بل قال نهى عنهما النبي صلى الله عليه وسلم في
اخر عهده او نحو ذلك مما يدل على ان الناهي هو النبي صلى الله عليه وسلم مع ان هذا الاسلوب
اقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب العظيم قد وقع في ذلك من عمر وان ما ذكره الناصب
في توجيه ذلك عذر اشد من الذنب واما ما ذكره في الاعتذار عن منع عمر لمتعة الحج من ان للامام
المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة اه ففيه بعد تقدير تسليم امامته واجتهاده
ح وقد جهله انما يسلم لو كان يختار طريقا من الطرق المتعددة في الشريعة لاجل العمل والفتوى بانه
احب وافضل واما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق الثابت في الشريعة فحاشا وكلا ان يكون له
ذلك وكيف يسمح ذو عقل ودين بان يجوز في دين الله تعالى تشريع مثل ذلك وان يصير المجتهد
محرما محللا من دون الله تعالى ومن دون نص عنه تعالى وعن نبيه صلى الله عليه وسلم فيه واما
ما ذكره من ان المباح قد يصير منهيا عنه فسلم لكن بنص من الله ورسوله لا بمجرد راى المجتهد واستحسانه

عقله وهوى نفسه واما ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا في
المتعة ان اراد احتمال انه سمع حل المتعة فسلم لكن انكره عمر وان اراد احتمال انه سمع حرمتها فمناف
لنسبة التحريم الى نفسه دون النبي صلى الله عليه وسلم كما عرفت فلا سبيل الى هذا الاحتمال العليل وعدم
التاويل لتبديل السبل كما قيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته وروى مسلم في
صحيحه باسناده الى قال دخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء عندها فقال حين راى اسماء من
هذه قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قالت اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة نحن احق
برسول الله صلى الله عليه وسلم منكم فغضبت وقالت كذبت يا عمر كلا والله كنتم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
يطعم جائعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او ارض البعداء البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي
وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب شرابا حتى اذكر ما قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن كنا نؤذى
ونخاف وساذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم والله ما اكذب ولا ازيغ ولا ازيد على ذلك قالت
فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ليس باحق بي منكم وله ولاصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان وهذا نص من النبي صلى الله
عليه وسلم في تخطئته وتفضيل هجرة المرأة على هجرته وانها احق برسول الله صلى الله عليه وسلم منه وليس لهذه
المرأة الخلافة فلا يكون له انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا الفصل ايضا ذكر فيه امورا
عجيبة تدل على عدم فهم معاني الاخبار فان المراد بقول النبي صلى الله عليه وسلم ليس احق بي منكم تفضيل اهل الهجرتين
على اهل الهجرة لا تفضيل اسماء على عمر كما لا يخفى على كل من له ادنى معرفة ثم الاستدلال بان المرأة كانت احق برسول
الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن له الخلافة فلا يكون من المضاحك فان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله
صلى الله عليه وسلم الهجرتين اي نسبتها بالهجرتين انتهى اقول اثبات الاحقية وتعميمها قد وقع في هذا الحديث
على وجه العموم والتخصيص خلاف الاصل والاحقية بالنبي صلى الله عليه وسلم من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين
لا نفس تفضيل الهجرتين كما توهم الناصب سفها لا مامر فيلزم منه تفضيل اسماء على عمر في الاحقية برسول الله لزوما لا مدفع
به كما ادعاه المصنف وكذا الكلام في قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اه فان
الاحقية المذكورة في الحديث من ثمرات الاكثرية السعي ونتائجه لا انه نفسه ومعناه كما توهمه الناصب
وكل ذلك ظاهر لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث استعمال
عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص لعمر بن الخطاب اي لا عرف الخطاب يحمل على راسه حزمة من حطب وعلى ابنه
مثلها وما قومها الا تمرة لا تبلغ مضغته وهذا يدل على انحطاط مرتبته ومنزلة ابيه فكيف استجاز وابنها اشم
وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد علم الناس ان عمر كان من اشراف
قريش من اولاد عدي بن كعب بن لؤي وكان اسم [illegible] قريش ولو طعن عليه عمرو بن العاص كان كالجمع على

بن ابي طالب فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يعتادون ذكر مثالبهم فيما بينهم وليس فيه
منقصة على ولاة عمر بان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه احق بالخلافة من جهة استحقاق الاسلام وفضيلة
فيه لا من جهة النسب والحسب وهذا هو المدعى انتهى اقول لو كفى في شرف الرجل على الاطلاق انتهاء
نسبه الشريف في بعيد المراتب لكان كل واحد من احاد الناس في زماننا سيما اولاد اليهود المنتسبين الى بني
اسرائيل من الاشراف وانما شرف كل اهل بيت باستمرار حفظهم وتعففهم عن ارتكاب ردى الاكتساب ولا شرف
للخياط والحطاب ولو كان ابن الخطاب واما ما ذكره من ان امه كانت مخزومية ففيه كلام لابن شهرآشوب ذكره
في المجلس الحادي عشر من كتاب مجالس المؤمنين واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي بن
ابي طالب فكذب وافتراء لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي وموافقته لمعوية في لعن علي عليه السلام لم يكن يطعن
على حسب علي ع وجلالته فقدح بل مدحه باشعار مشهورة من جملتها قوله شعر هو النبأ العظيم وفلك نوح
وباب الله وانقطع الخطاب واما قوله وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه احق بالخلافة من جهة
الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه انه انما يدل على ذلك لو اندفع ما مر من القول بان قريشا اجمعوا في
اخذ الخلافة لم رجحا لعلي عليه كما اجمعوا ولا على تفويضه الى ابي بكر مع كونه من اراذل قريش واذلهم قبيلة كما نطق
به ابو سفيان واعترف به الناصب ايضا سابقا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته وفيه خرج عمر بن الخطاب
وبيده على العلاء بن الحارث ودرته فطعنته امرأة من قريش فقالت كنا نعرفك مرة عميرا ثم صرت من بعد عمير عمر
ثم صرت من بعد عمر امير المؤمنين فاتق الله يا ابن الخطاب وانظر في امور الناس فانه من خاف الوعيد
قرب عليه البعيد ومن خاف الموت خشي الفوت انتهى قال الناصب خفضه الله ان صح هذا دل
على فضيلة من فضائل عمر وانه كان يقف للنساء والضعفاء ويتحمل اذاهم ويسمع منهم النصيحة ولا طعن
فيه انتهى اقول فلنصحح هذا وقد دل بما دل عليه ما روي من ابن ابي العاص قبل ذلك من اتصاف عمر
بالدنية وعلم انقاء في امر المرية لا على مجرد تحمله للاذية ولو كان بريا عما نسب اليه المرأة لاجاب عن ذلك
الجميل الخطاب ولا دفع خلافه على من معه من الاصحاب وحيث لم ينقل عنه شي في هذا الباب علم انه خاب
من حمل الطاعن الجواب والله اعلم بالصواب قال المصنف رفع الله درجته وقد روى ابو المنذر بن هشام
ابن محمد بن السايب الكلبي وهو من رجال السنة في كتاب المثالب قال كانت صهاك امة حبشية لهاشم
ابن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى بن رياح فجاءت بنفيل جد عمر
ابن الخطاب ومن اعجب الاشياء نسبتهم الشيعة الى السب ولم يتجرى الشيعة مثل هذا القول ولا تعرضوا
به وعلماؤهم يروونه وهذا من قلة الانصاف فان الشيعة اقصى ما يقولون انه اخذ الامامة وهي حق امير
المؤمنين ع وغصبه ذلك وهذا العالم نقل عنه ما ترى فاهملوا واشتغلوا في ذم الشيعة انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول الكلبي كتب كتاب المثالب وذكر فيها مثالب العرب وما يروى بعضهم

بعضا من القدح في الانساب ولا صحة له ولا دليل فيه وهو لم يذكر هذا المعائب للخلفاء كما اعتاده الشيعة
بل رواه من مثالب قبائل العرب ثم انكحة الجاهلية على ما ذكر ارباب التواريخ على اربعة اوجه منها ان يقع
جماعة على امرأة ثم من ولد منها يحكم فيه القائف او تصدق المرأة وربما كان هذه من انكحة الجاهلية وما ذكر ان
الشيعة لا ينسبون عمر الا بانه اخذ الخلافة ولا يقدحون فيه بشيء آخر فكل هذا الكتاب يدل على كذبه في هذا الكلام
والموعد بيننا وبينه عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ يؤاخذه بايذاء اصحابه وذكر مطاعن اجلائهم ثم يبعثه
الى جهنم وبئس المهاد انتهى اقول ما ذكره لا مستند له في الصحة ولا دليل في الاخبار المروية في المثالب مدفوع بان
الاصل في اخبار المسلمين سيما المشهورة منها العمل بها والصحة حتى يظهر بطلانها واما نفي الدليل فيها فان اراد به نفي
دلالتها على نسب الامهات فهو مكابرة صريحة وان اراد الدليل من غيرها عليها فهذا بطالة بعلم طائل ولم يكلف به احد
من ناقلي الاخبار بل تلك الاخبار دالة بل هي من جملتها من مناقب الاخيار ومثالب الاشرار ثم من اين علم ان المصنف نقل
اخبار المثالب لغرض الطعن على الصحابة دون الكلبي مع ان كلامه مشعر بخلاف ذلك ولم لا يجوز ان يكون
غرضه من ايراد ذلك الطعن على اهل السنة بانهم يروون في شان ائمتهم وخلفائهم ما يلزم منه الطعن عليهم
وبهذا يندفع ايضا ما ذكره من ان كل هذا الكتاب يدل على كذب المصنف في دعوى براءة الشيعة عن السب
ان يقولوا في شان الخلفاء الثلثة بمثل هذه المثالب واما ما ذكره من ان وقوع جماعة على امرأة ربما كان
من انكحة الجاهلية وليس مثل ذلك بالمثالب ولكان كل من وقع على امرأة كان ذلك نكاحا منه عليها ولم يسمع
عن احد من انكحة الجاهلية كون امرأة واحدة في يوم واحد او شهر واحد في نكاح جماعة من الناس واما
ما ذكره من ان الموعد بيننا وبينه عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ففيه من دلائل حسن عاقبة المصنف وسرعة في ذلك
الموعد انه ما دام حيا كان يتمنى زيارة وجهه في الدنيا والدين وبعد وفاته جعل الله مكانه في حظيرة امير المؤمنين ومن دلائل
سوء عاقبة الناصب ان طرده الله تعالى عن ايران الى ما وراء النهر وجعل مكانه بعد موته في
جنب اولياء الشيطان والذين يتخذون بغض امير المؤمنين في محنة الايمان وقد وفق المصنف من قولهم المرء مع من
احب ان حشر مع النبي صلى الله عليه وسلم وآله واحبائه وحشر الناصب مع من نكث عهد النبي صلى الله عليه وسلم
وارتدوا على اعقابهم ولنعم ما قيل شعر حشر مع جان علي يا علي حشر مع جان عمر يا عمر قال المصنف رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عمر بن الخطاب اخبر على المنبر ان لا يزاد في مهور النساء على عدد
ذكره فذكرته امرأة من جانب المسجد بقول الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال كل احد اعلم
من عمر حتى النساء فلينظر العاقل المنصف هل يجوز لمن وصف نساء الجمل وقلة المعرفة ان يجعل رئيسا على
الجمع وكلهم افضل منه على ما شهد به على نفسه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ذكر هذا
الكلام وجوابه وانه ذكر هذا الكلام المتواضع والعجب من هذا الرجل كيف يكرر الكلام انتهى اقول
لا نكر الكلام فقد استدل به سابقا على خصوص كونه مفضولا من علي ع لا احتياجه في امثال هذه الاحكام

الى الاستفادة عنه عمر واستدل به ههنا على عدم صلاحيته للخلافة رأسا كما لا يخفى بادنى تامل قال
المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ان عمر امر برجم امرأة ولدت لستة اشهر فذكره علي قوله
الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن
الامر برجمها وهذا يدل على اقدامه على قتل النفوس المحرمة وفعل ما يتضمن القذف انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول ما امره هذا الحلي الجاهل وما اسمجه في تكراره وكونيته فذكرنا ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب
الله تعالى فرجع عن الحكم كيف يدل هذا على اقدامه وجراءته في قتل النفوس المحرمة نعوذ بالله من هذا الرجل
الحلي انتهى اقول لا تكرار اذ قد استدل المص بهذا فيما سبق على كونه قاصرا وجهله بالاحكام واستدل به ههنا
على اقدامه وجراءته في قتل النفوس المحرمة والحق ان يقال ان هذا يدل على اتصافه باحد الامرين وكلا
النقصين لا يصلح للخلافة ثم لا يخفى ان من يحتاج في مثل هذه الامور الواضحة الى تنبيه غيره عليه كما اعترف به
الناصب لا يليق ايضا لمنصب الامامة والخلافة فقوله ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله لا يسمن ولا يغني من جوع
ولم لم يترك الامر الى عالم كتاب الله حتى لا يقع في مثل ذلك الخطاء قال المص رفع الله درجته وروى احمد بن
حنبل في مسنده ان عمر بن الخطاب اراد ان يرجم مجنونة فقال له علي ما لك ذلك سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ ويعقل وعن الطفل حتى يحتلم
فدرأ عنها الرجم وذكر احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني عليا
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق جواب هذا وانه من الاحكام التي حكم بها امام فذكره عالم
بالمسئلة فرجع ولم يجر في هذا طعن ولا شك ان الخلفاء كانوا يستمدون من العلماء سيما علي انتهى اقول
قد مر وهن الجواب واحاطة الطعن لمن تخلص عن الصواب واما قوله ان الخلفاء يستمدون من العلماء
ففيه ان هذا شان خلفاء الجمل والجور كالمروانيين عبيد الله اللاعنين بخلافة النبي صلى الله عليه وسلم
من عترة المعصومين واهل بيته الطاهرين التابعين اللوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر في شرح
البخاري ثم ابن وقوع الاستمداد في ذلك عن عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة في انه استند فيها
برايه السقيم مكلفه غيره الى صراط مستقيم قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي
من عدة طرق منها في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر
وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه
اناة فلو امضيناه فامضاه عليهم فلينظر العاقل هل كان يجوز لعمر مخالفة الله ورسوله حيث جعل الثلث
واحدة وجعلها هو ثلثا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحدة بل
امرهم بالطلاق السني والطلاق السني ان لا يوقع الثلث مرة واحدة وقد اعتذر عمر ان هذا بان
الناس يستعجلون في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم

بان الثلث لا يقع دفعة واحدة وان لم يرد في الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل انه يحمل
الواحدة في الحديث صفة المطلق ونحن نجعلها صفة للدفعة يعني الحديث وكان الطلاق في عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي والناس لم يكونوا
يمتنعون من هذه البدعة ويوقعون الثلث دفعة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى اقول اولا لا يخفى
ان اذا قال عمر ان الناس قد استعجلوا وكان معناه على ما ذكره انهم يطلقون الثلث دفعة ثم قال
امضيناه عليهم كان معناه لضرورة رجوع الضمير المنفصل الى ما استعجلوا فيه امضاء الطلقات الثلثة
دفعة واحدة عليهم بثلث طلقات لا امضاء الثلث واحدة ولا امضاء الطلاق السني فلا وجه لقوله
بل امرهم بالطلاق السني وهو ان لا يوقع الثلث مرة وكذا قوله ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة اه
وثانيا ان قوله والطلاق السني ان لا يقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في اول كتاب
الطلاق من كتاب الروضة حيث قال لم يزل العلماء يصفون الطلاق بالبدعة والسنة وفي
معناهما اصطلاحات احدهما السني ما لا يحرم ايقاعه والبدعي ما يحرم وعلى هذا فلا قسم سواهما
والثاني وهو المتداول ان السني طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا ايسة والبدعي طلاق
مدخول بها في حيض او نفاس او طهر جامعها فيه ولم يبين حملها وعلى هذا ايسر ما اشتهر في المذهب ان
غير الممسوسة لا سنة ولا بدعة في طلاقها وكذا من في معناها وعلى هذا الطلاق سني وبدعي وغيرهما
انتهى وصرح بعد ذلك بفصل بانه لا بدعة في جمع الطلقات الثلث لكن الافضل تفريقهن على الاقراء
او الاشهر ان لم يكن ذات اقراء ليمكن من الرجعة والتجديد ان ندم انتهى فكيف يقول الناصب ان الطلاق
البدعي هو طلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا انه ان اراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقع الثلث دفعة واحدة يعني هو الطلاق البدعي انهم كانوا يأتون بها دفعة
واحدة وان لم يكونوا معتبرين بها الا واحدة فهذا ليس ببدعة ولا ينافي الطلاق السني وغاية الامر ان يكون
اثنان منها لغوا فلا يصح اعراضه عن ذلك بقوله بل امرهم بالطلاق السني وان اراد انهم كانوا يطلقون
الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها كما قدمنا ان هذا بدعة بل حرام صريح وان لم يكن بين طلاقا بدعيا كما عرفت
لكن يتوجه انه كيف جاز جريان هذا الحرام بين الانام في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وزمان ابي بكر وعمر
ان يتعلم النبي صلى الله عليه وسلم وابو بكر او من عين ان يمنعوا بالمنع وصبروا عليه حتى يمنعوها
بمنع عمر وهل لهذه التخاليط والتناقض دواء ومعارضة الا حمد الله تعالى على السلامة منها وهل
ما في كلامه من التخليط والتكلف الا لكلفه قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في
الجمع بين الصحيحين في مسند عمار بن ياسر قال ان رجلا اتى عمر فقال اني اجنبت فلم اجد ماء
فقال لا تصل فقال عمار اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاصبنا فلم نجد ماء فاما انت

فلم يصل واما انا فتمعكت بالتراب وصليت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما يكفيك ان تضرب بيديك
الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت لم احدث به فقال عمر نوليك
ما توليت وهذا يدل على عدم معرفته بظاهر الاحكام وقد صرح به القرآن في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا في
موضعين ومع ذلك فانه عاشر النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة مدة حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ومدة
ابي بكر ايضا وخفي عنه هذا الحكم الظاهر للعوام افلا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال في حقه رسول
الله صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وتعيها اذن واعية وقال هو سلوني
عن طرق السماء فاني اخبر بها من طرق الارض سلوني قبل ان تفقدوني فالله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين
اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ظاهر آيات القرآن ليس نصا في كيفية تيمم الجنب
وهذا امر يعلم من السنة لان كيفية تيمم الجنب لا يعلم من النص ولهذا تمعك عمار في التراب ولو كان النص
يدل بصريحه على كيفية تيمم الجنب لم يقع لعمار التمعك في التراب ويمكن ان يكون عمر لم يفهم من الكتاب والسنة
ما يدل على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح النص على هذا كما يعلم من التفاسير ويمكن ان يعرض نسيان الحكم و
لا تدعى عصمة من الخطاء واما ما ذكر من علم امير المؤمنين فلا نزاع لاحد فيه وكل هذا لا يدل على جهل عمر انتهى اقول
اكثر نصوص القرآن الواردة في تكليف الانام مما لم يبين فيها الكتاب والشرايط والاحكام فان من ضروريات الدين
الصلوة الخمس اليومية ولم يبين في القرآن اعدادها وكيفياتها اصلا وانما بين ذلك السنن المطهرة
قولا وفعلا وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلا عن الوضوء والغسل
الذين هما من شرايط الصلوة فيتوجه الملامة على عمر بانه مع دعواه خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم
لم يعلم في مدة عمره حتى [illegible] او اكثر هذا الحكم الذي تعم به بلوى الانام وصار من ضروريات دين الاسلام
مع تكرر بيانه في سنة النبي عليه السلام وتكرر فعله منه ومن اصحابه الكرام في السفر والمقام ومن جملة ذلك بيان
النبي عليه السلام لعمار ذلك بابلغ بيان كما عرفت واما ما ذكره من انه يمكن ان عمر لم يفهم من الكتاب والسنة
ما يدل على ترك الصلوة للجنب فمحض لا يمنع الملامة منه لكن نقول من امكن منه فهم مثل هذا الحكم الظاهر
الفاسد من الكتاب والسنة وبقاؤه على ذلك الجهل المركب الموجب للملامة مدة من السنين والاعوام
يلحق بالعوام الذين هم كالانعام ويحرم عليه فتوى الانام في الحلال والحرام وتقمص خلافة النبي صلى
الله عليه وسلم ولو جوز مثل هذا الاجتهاد والاستنباط وجعل صاحبه معذورا لكان الاجتهاد لسائر
العوام معذورا ولكان الملاحدة واهل الجاهلية الجاحدة تقولوا انا فهمنا من القرآن والسنن خلاف ما ظهر
النبي عليه السلام وقرره الصحابة الكرام وتخرج القرآن والسنن عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على
المبطلين وليتامل وينصف انه فهم عمر من القرآن والسنن ترك الصلوة للجنب اقرب او فهم الشيعة من الجبت

والطاغوت المذكورين فيهما ما فهم منهما فلا يشنع عليهم بذلك واما ما ذكره من انه يمكن ان يعرض عمر نسيان الحكم
فمردود بان نسيان حكم ما هو في مرتبة ضروريات الدين مع تكرره في مدة عمره من السنين لا يتحقق
الا ممن اختل له الحواس وغلب عليه الوسواس واستولى عليه الاهراس بحيث سكناه المارستان و
معالجة نفسه بما يطفي المواد ويصلح الفساد واما ما ذكر من علم امير المؤمنين فلم يقصد به المصنف ان يستدل به على
جهل عمر كما زعم الناصب وانما قصده تذكير الجاهل المفتون بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون قال المصنف رفع الله درجته روى مسلم في صحيحه باسناده الى سلمان بن ربيعة قال قال عمر بن
الخطاب قسم رسول الله قسما فقلت والله يا رسول الله لغير هؤلاء كان احق به منهم فقال انهم خيروني
بين ان يسالوني بالفحش او يبخلوني فلست بباخل وهذه معارضة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو العارف
بمصالح العباد ومن يستحق العطاء والمنع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت شان عمر
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاحاديث التي مرت وانه كان له منصب ومقام بذكر امثال هذه الاشياء
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا شان الوزراء في المشاورات والمصالح الا ترى جواب رسول الله
صلى الله عليه وسلم بنفس نقضه قول عمر حيث قال انهم خيروني بين ان يسالوني بالفحش او يبخلوني في
والمراد انه يعطيهم هذا من غير استحقاق لهم بل لاني لتأليف قلوبهم وغيرهم احق بالعطاء ولكن المصلحة هذا
وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى اقول قد بينا سابقا ان شان عمر كان الشين والنقص واصدار
ما جبل عليه من الغلظة وسوء الادب واما منصب اباحة الجرءة له في مثل ذلك على رسول الله صلى الله عليه
وسلم فانما نبذه له ابليس ونصبه فيه الناصب المتهالك في الاعمال الغوية والتلبيس واما توجيه ما صدر
عن عمر من نسبة للنبي عليه الصلوة والسلام الى ارتكاب الخلاف الاولى او الحق بما تزه به الناصب فانما كان
من جاسوسها فلعله يسلم ذو الخويصرة الخارجي عن استحقاق الذم والعقاب في خطابه النبي صلى الله
عليه وسلم عند قسمة اخرى بقوله فانك لا تعدل ولكان غضب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لذلك خطأ
خروجا عن الصواب عند الغضاب قال المصنف رفع الله درجته روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان
عمر لم يدر ما يحدث شارب الخمر وروى انه خير جنبه فيه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول
ذكر العلماء ان حد شارب الخمر لم يتعين في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا اذا اتوا بشارب الخمر
ضربوه بالنعال والجريد واطراف الثوب ثم بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع ابو بكر من حضر
ضرب شارب الخمر فقاسوه باربعين جلدة فعين الله ذلك وهذا كان بالاجتهاد فلا عجب ان يحكم عمر فيه
بالاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهى اقول ما ذكره من عدم تعيين حد الشارب في زمن رسول الله صلى
الله عليه وسلم مردود بما رواه ابن حزم عن البخاري باسناده الى عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جلده

في الشرب واتي به يوما فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما اكثر ما يؤتى به فقال النبي صلى الله عليه وسلم
وتلك تتمة الحديث وروى باسناده الى ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من شرب
الخمر فاجلدوه ثم اذا شرب فاجلدوه ثم اذا شرب في الرابعة ذكر كلمة معناها فاقتلوه الحديث
وروى في معناه حديثا آخر باسناده الى معوية وحكم بصحتهما ايضا فلم يبق بعد ذلك مجال لان يعتذر
من جانب عمر بان حضوره لحد النبي صلى الله عليه وسلم شارب الخمر بالجلد وروايته ذلك بانه لم يعين
حد الشرب في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان يريد ان يعين ذلك باجتهاده ثم كيف يجعل
ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم في عدة من الاحاديث اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه ومع هذا
لا يسأله احد من الصحابة عن كمية الجلد وتعيين الحد فظهر ان هذا العذر وامثاله مما اخترعها
الناصب واصحابه صيانة لما وجه عمر وتدفعا للطعن عنه واصلاحا لما انثلم جهله ح لن يصلح العطار ما افسده الدهر
قال المصنف رفع الله درجته وفيه انه سأل ابا واقد ما كان يقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاضحى
والفطر وهذا من قلة معرفته بظواهر الاشياء التي هي الصلوة الجهرية قال الناصب خفضه الله اقول قد
كان عمر سأل هذا عن ابي واقد الليثي انه يرى اقرأ فيهما قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويمكن ان يكون
ناسيا له فاراد ان يذكره ولا شك ان عمر حضر في الاعياد خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة
فيعرضه النسيان او يريد زيادة التحقيق وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى اقول اذا اعترض عليه من
سوء فهمه اصر في ذلك لا اقل من ان يدل على شكه وتردده فيه وهذا لم يقل لنعم انه يدل على جهله
بل يدل على قلة تمعرفه فان من لا يتأمل ولا يحاول لمعرفة الامر بعيد من مثل هذا السؤال المذكور
واما اعتذاره من انه يمكن ان يكون ناسيا له فيه ان غاية ما يجوز من الرجل الذي اقام نفسه مقام الخلافة
عن النبي صلى الله عليه وسلم نسيانه بعض ايات السور الطويلة المقروءة في مثل هاتين الواجبتين لا نسيانه
اسامي السور المقروءة فيهما بجميع ذلك من عبدة عزى وهبل ومن نشأ في ارض فلاة او على شاهق من
الجبل قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان ابا موسى استأذن على عمر بن الخطاب ثلثا فلم يؤذن
له فانصرف فقال عمر ما حملك على ما صنعت قال كنا نؤمر بهذا فقال لتقيمن على هذا بينة او لافعلن بك فشهد له ابو
سعيد الخدري بذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال عمر خفي علي هذا من امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم الهاني عنه الصفق في الاسواق وهذا امر ظاهر قد خفي عنه فكيف الحق انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرقت علمها في الاصحاب وكان كل عالم من الصحابة يدرون
بعض سنة واحاديثه كان ابو موسى يعلم هذه السنة وعمر كان لا يعلمه وكثير من هذه الاحكام كان يعلمها بعض دون
بعض وكانوا يتذاكرونه ويعلم من لا يعلم حتى تتم احكام الشرع لعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدح في علمه بالكلية
انتهى اقول الكلام في ان الناصب واصحابه يقولون ان عمر كان لا يفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم ملازما له

لا يفارق في مجلس الا احيانا وانه صلعم كان يستمد بتدبيره ويبادر في قبله وكثرة فكيف يمكن مع ذلك
ان يخفى عليه استحباب طلب الاذن للدخول على الناس والحال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان احق واولى برعاية الصحابة لهذا الادب بالنسبة اليه واشتمالهم على ذلك عند الدخول عليه والخلف
السنن الذي يجوز تعلمه وعلمها في الاصحاب انما هي ما يسئل عنها آحاد الجمهور دون السنن والآداب
المتكررة في الايام والشهور لكن لا يبعد ذلك بعجب عمر فقد علم من قصة مع اويس القرني ردا على ما نقل
من كتاب تذكرة الاولياء وغيره انه انكر على عمر دعوى رؤيته للنبي صلى الله عليه وسلم وقال له لعلك
رأيت جبة النبي صلى الله عليه وسلم ولئن رأيته صلعم قل لي ان حاجباه كانا متصلين او منفصلين فعجز
عمر عن الجواب قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قال المؤذن الله اكبر فقال احدكم الله اكبر ثم قال اشهد
ان لا اله الا الله قال احدكم اشهد ان لا اله الا الله ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله قال اشهد ان محمدا
رسول الله ثم قال حي على الصلوة قال حي على الصلوة لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال حي
على الفلاح لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال الله اكبر قال الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال لا اله الا الله من
قلبه دخل الجنة وليس فيه رواية زاد بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة خير من النوم وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في حديث ابي محذورة ان النبي صلعم علمه الاذان الله اكبر الله اكبر
اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين الله اكبر
لا اله الا الله وقال الشافعي في كتاب الام اكره في الاذان الصلوة خير من النوم لان ابا
محذورة لم يذكره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول روى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي
في صحيحيهما عن ابي محذورة قال قلت يا رسول الله علمني سنة الاذان وقال بعد قوله حي على الفلاح فان كان
صلوة الصبح قلت الصلوة خير من النوم الصلوة خير من النوم الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله وعن
بلال قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تثوبن في شيء من الصلوة الا في صلوة الفجر هكذا في الصحاح
وهو يقول ان التثويب من زيادة عمر ثم ينقل عن الشافعي انه ذكر في الام ابا محذورة لم يذكر
التثويب والحال ان مذهب الشافعي التثويب في صلوة الصبح سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا خلاف فيه لاحد من اصحابه وهو اعلم من اصحاب الشافعي بمذهبه وهذا اجمل من جهالاته اقول
الظاهر انه لا يبقى عند الناصب وغيره من اصحاب الشافعي وثوق على رواية طعن فيها الشافعي فلا يفيد
اظهار كون تذكر الرواية مذكورة في الصحاح مع ما علم من حال تلك الصحاح واما انكاره على المصنف في
نقله عن الشافعي في الام كراهة التثويب فمردود بما في كتاب الروضة من الكلام على صحة ذلك النقل
حيث قال الرابعة التثويب ان يقول في اذان الصبح بعد الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين

وهو مبني على المذهب الذي قطع به الاكثرون وقيل قولان القديم الذي يفتي به انه سنة والجديد
ليس بسنة انتهى كلامه و وجدت كتاب الام مختوما بالمهر وجدته ما نقل مطابقا بلا زيادة ونقصان وبهذا
ظهر ان المهر لم يفتر على الشافعي وان الناصب كاذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك وانه جاهل بمذهب
امامه ومذهب اصحابه انتهى قال المهر رفع الله درجته روى الحميدي في مسند ابي موسى الاشعري
قال قال ابو بردة بن ابي موسى قال لي عبد الله بن عمر هل تدري ما قال ابي لابيك قال قلت لا قال ان ابي
قال لابيك يا ابا موسى هل يسرك ان اسلامنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهجرتنا معه وجهادنا معه
وعملنا كله معه برد لنا وكل عمل عملنا بعده نجونا منه كفافا راسا براس فقال ابوك لابي لا والله لقد جاهدنا بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم وصلينا وصمنا وعملنا خيرا كثيرا واسلم على ايدينا بشر كثير وانا لنرجو ذلك
قال ابي لكني والذي نفس عمر بيده لوددت ان ذلك برد لنا وكل شيء عملنا بعده نجونا منه كفافا
راسا براس ومن كتاب الجمع بين الصحيحين من مسند عبد الله بن عباس انه لما طعن عمر بن الخطاب
كان يتالم فقال ابن عباس وكانه كان يجزعه فقال بعد كلام اما ما ترى من جزعي فهو من اجلك واجل
اصحابك والله لو ان لي طلاع الارض ذهبا لافتديت به من عذاب الله قبل ان اراه وهذا اعتراف منه
حال الاحتضار بانه وقع منه ما يستوجب المؤاخذة في حق بني هاشم وانه تمنى ان يفتدي بما على الارض ذهبا
من عذاب الله لاجل ما جرى منه في حقهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا يخفى على كل من
يفهم الكلام ان هذا من احوال الصديقين حال الموت انهم لا يعرفون اعمالهم في ذلك الوقت ومراتبهم
عند الله ويعترفون بتقصيرهم فان التقدم على الله تعالى امر صعب ولا يجزم المؤمن بقبول اعماله سيما
من تصدى للخلافة والزعامة الكبرى فان امره اصعب واخوف وليس هذا من باب الاعتراف بالذنب
عند الناس بل هو من باب التواضع عند الله تعالى ولا يعرف هذا الا الصديقون الخائفون اقول
فيه ان تكلمه مع ابي موسى لم يكن عند الموت واظهار جزعه عند ابن عباس وان كان عند الموت لكن لم
يكن جزعا عن خوف المؤاخذة على الاطلاق كما هو عادة الصديقين بل كان جزعا عما فعله من الجور والظلم
والغصب بالنسبة الى بني هاشم خصوصا علي وفاطمة عليهما السلام فدل على انه اعترف بذنب مخصوص
صدر منه بالنسبة الى اهل بيت رسول مكرم مبجل قال المهر رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين عن ابن عمر
في رواية سالم عنه قال دخلت على حفصة ونوساتها تنطف فقالت اعلمت ان اباك غير مستخلف قلت
ما كان ليفعل قالت انه فاعل قال فحلفت ان اكلمه في ذلك فسكت حتى غدوت ولم اكلمه وكنت كانما احمل
بيميني جبلا حتى رجعت فدخلت عليه فسالني عن حال الناس وانا اخبره قال ثم قلت سمعت الناس
يقولون مقالة فاليت ان اقولها لك زعموا انك غير مستخلف وانه لو كان لك راعي غنم او راعي ابل ثم جاء
تركها لرايت ان قد ضيع فرعاية الناس اشد قال فوافقه قولي فوضع راسه ساعة ثم رفعه الي فقال

ان الله يحفظ دينه واني لا استخلف فان رسول الله ولا ابا بكر فعلت لم يكن ليستخلف وان استخلف
فان ابا بكر قد استخلف فقال فوالله ما هو الا ان ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر فعلمت لم يكن
ليعدل برسول الله صلى الله عليه وسلم احدا وانه غير مستخلف وهذا يدل على اعتراف عبد الله بن عمر
بما يشهد به يقول من ان المتولي لامر الناس اذا تركهم بغير وصية يكون قد ضيع امرهم وقد شهد
على رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قبض ولم يستخلف وضيع الناس وان عمر وافق ابنه ثم عدل عنه
قال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار تدل على ان ابن عمر كان يزعم ان ترك الاستخلاف
تضييع وهذا من اجتهاده ونبهه عمر انه في الاسلام ليس بالتضييع لان الله تعالى تكفل حفظ دينه
وليس امر الدين كامر الملك يحتاج الى الحافظ للحوزة والتوصية بالخلافة الا يرى ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لم يستخلف فهل ضاع امر امته وهل ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف
بالنسبة الى اهل الاسلام سواء لانه ان استخلف الخليفة السابق فذاك حسن لانه راعى اهل الاسلام
بالتكفيل من الخليفة اللاحق وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا
معنى قول عمر فان لم استخلف فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف وان استخلف فابو بكر استخلف
والمراد ان الاستخلاف وعدم الاستخلاف سواء بالنسبة الى حفظ اهل الاسلام فانه تعالى يقول انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون انتهى اقول كفى للامامية موافقة ابن عمر معهم رغما لابيه في ان ترك الاستخلاف
تضييع لامر الامة ان الله تعالى تكفل حفظ دينه فمسلم لكن تكفله على وجه يقتضيه عالم الاسباب ودار التكليف
بشرايط واسباب منها تعيين النبي صلى الله عليه وسلم والامام المنصوص عنه باعلام الله تعالى لمن يصلح للنيابة
في الرياسة بعده لانهم اعلم بحال من يصلح لذلك واما اختيار الغير فمبني على حسن الظن من غير اقتران
الوحي والاعلام من الله تعالى فقد يتبع فيه ما يقع فضلا عن اختيار الامة الذين لا اطلاع لهم على بواطن
ويؤيد هذا ما في تاريخ اليافعي من ان ابا العيناء اللغوي انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمان
من الحال فقال اليس كتبنا الى فلان في امرك قال نعم قال كتبت الى رجل قد قصر من همته طول الفقر
وذل الاسر ومعاناة الدهر فاخفق سعيي وخاب طلبي فقال عبيد الله انت اخترته فقال وما علي
ايها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبي صلى الله عليه
وسلم عبد الله بن ابي سرح كاتبا فرجع الى المشركين مرتدا واختار علي بن ابي طالب ابا موسى الاشعري
حاكما فحكم عليه انتهى وامثال ذلك كثيرة واما ما ذكره من ان امر الدين ليس كامر الملك يحتاج الى حافظ
الحوزة فمردود بان امر الامامة والخلافة ليست رياسة في امور الدين فقط كما يشعر كلامه بل هي رياسة
في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم كما صرح به الشارح الجديد للتجريد وغيره وايضا
ما ذكره مناف لما في المواقف وشرحه من الاحتياج الى الامام في انفاذ الدين وحفظ حوزة الملة واما

ما ذكره من ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يستخلف وما ضاع امراته ولا ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع فيرد عليه
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يستخلف ان اول اصل وقع فيه الخلل والفساد وهو امر الخلافة وذلك من وجوه
منها انهم احتاروا لبعض الاغراض في اخراجه من الاصول فتارة جاهروا بالباطل وصرحوا بانه من الفروع
وتارة استخبوا بعض الحياء وتمحلوا بانه اشبه بالفروع من الاصول وكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا
خلافة عن الرسول صلى الله عليه وسلم من الاصول مع ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من انه قال من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين ان الجاهل بشئ من الفروع اذا مات لا يكون ما ميتة
على الكفر والجاهلية وقد انطلق الله تعالى القاضي البيضاوي بالحق فقال في بحث الاخبار من كتاب
المنهاج بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل الدين ويدل عليه ايضا ما قاله الاسنروشني من الحنفية
في كتاب المشهور بينهم بالفصول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة ان كان هذه المسئلة من الفروع
يكفي فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن بطلان خلافة ابي بكر
فضلا عن تكفيره وقتله والحال ان فتواهم بل فعلهم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها تجويزهم تفضيل المفضول فيها مع
ما سبق من مخالفته للعقل والنقل ومنها انهم فوضوه الى اختيار الامة بل الى اختيار الواحد والاثنين منهم
وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحترز عنه في الدين لا ينحصر في الاصول بل الخلل في الفروع المهمة
ونظام امور الامة ايضا من جملة الخلل المحترز عنه في الدين وقد وقع بسبب الاختلال في
الامامة الاختلال في ذلك كله اما في الاصول فظاهر واما في الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء الثلثة
وخبطهم في الاحكام ولما ستعرف في مباحث الفقه من فضايح الفقهاء الاربعة السالكين بسبيلهم وقد
روى عن ابي ذر في جملة حديث طويل انه خاطب الامة المتحيرة بعد نبيها لو قدمتم من قدمه الله
ورسوله واخرتم من اخره الله ورسوله لما عال ولي الله ولا طاش سهم في سبيل الله ولا اختلفت الامة
بعد نبيها الا كان ثاتر بها عند اهل بيته فذوقوا بما كسبتم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
انتهى واما ما ذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف ففيه انه لا دليل من القران والسنة
على ان الاجماع يقوم مقاما ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد قط على احد من الخلفاء الثلثة كما مر بل
ولا على الاربعة لتخلف معوية ومن تابعه عن علي عليه السلام ايضا فتامل قال المص رفع الله درجته
ونقل ابن عبدربه في كتاب العقد ان معوية قال لابي ابن الحصين اخبرني ما الذي شتت امر
المسلمين وجماعتهم وفرق ملأهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال ما صنعت شيئا
قال فمسير علي اليك قال ما صنعت شيئا قال ما عندي غير هذا يا امير المؤمنين فقال فانا اخبرك
انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق اهواءهم الا الشورى التي جعلها عمر في ستة ثم فسر معوية
ذلك في اخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجاها لنفسه ورجاها له قومه وتطلعت الى

ذلك انفسهم ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابو بكر ما كان في ذلك اختلاف انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد كان عمر يقول لا احمل امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا من اتقاء الله تعالى وكان يخاف ان لا يستخلف خير
الاهل فيكون وزر فعله في رقبته وايضا جعل عمر الشورى لم يكن موجب الفتنة لان الامر قرر على عثمان
وهؤلاء الذين ادعى معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون وقوع الفتنة منهم
بل يقول انما شتت امر المسلمين خروج الفئة الباغية بالاجتهاد والخطاء على علي وهو كان صاحب الحق
فخرجوا وشتتت الامر انتهى اقول لو كان عمر صادقا في هذا التصوف البارد لما بالغ اولا في تقرير الخلافة
على ابي بكر حتى صرح صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كان باختيار عمر مع ان الشورى ايضا كان تحملا للخلافة
خصوصا على اخبر من القيود اللازمة منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما مر في كلام المص سابقا وانا جعله
شورى مشتركة بحسب الظاهر بين ستة ولم يصرح بتعيين عثمان رعاية لبعض الحياء جماعة كانوا يستغضبون
اختيار عثمان على علي في الخلافة لفتنة كان يتوقعها بعده كذلك بني هاشم وايضا قد مراد امر بقتل
بعض اهل الشورى على بعض الوجوه فاين التقوى والحذر واين الصفا واما استدلاله على نفي الشورى
موجبا للفتنة بان الامر قرر على عثمان فمدفوع بان هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك
لاجل قضية الشورى وافضائها الى طلحة والزبير بان يجعلوا لانفسهم وسيعوا في نيل الخلافة والامارة على
حسب العرب المتنفس الامارة واما قوله هؤلاء لم يخرجوا على عثمان فانكار بارد بل خرجوا عليه وحرضوا الناس
في قتله ومنعوا الماء منه كما ذكره ابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة حيث قال وكان طلحة يحرض الفريقين
جميعا على عثمان يعني اهل المصر واهل الكوفة وقال عثمان اللهم اكفني طلحة انه منع عني الماء واستغضبه
فبعث اليه بثلث قرب من الماء فكادت ان تصل اليه فقال طلحة لا تصل وان كان بينهما في ذلك كلام
شديد وقالت لما قال طلحة لعايشة قد ضيع قال يا علي يستولى على رقابنا لا ادخل المدينة ولعلي فيها
سلطان ورجعت وبعث عمرو بن العاص الى سعد بن ابي وقاص يسأل عن قتل عثمان ومن قتله ومن تولى
كبره فكتب سعد انك سألتني عن قتل عثمان ومن قتله ومن تولى كبره فاني اخبرك ان عثمان قتل بسيف
سلته عايشة وصقله طلحة وسمه ابن ابي طالب انتهى فظهر ان الشورى كانت فتنة اعظم من قبله فادت الى قتل
عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيها قال المص رفع الله
درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب ان ابا بكر قال ذلك
اليوم يعني السقيفة ولن يعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر في الشورى بعد مدح كل
واحد منهم بما يكرهه لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا لما خالجني فيه الشكوك مع ان بالاجماع ان سالما لم يكن
قرشيا وقد ذكر الحافظ في كتاب الفتيا هذه المناقضة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول الصحيح
من الخبر ان عمر قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لم يجعل الشورى لان رسول الله صلى الله عليه وسلم

سماه ابنا هذا ما صح من الرواية وان صح انه ذكره لما قربا كان مذهبه ان القرشية ليست بشرط
في الخلافة كما ذهب اليه كثير من العلماء وايضا كلام لا يدل على تولية الخلافة لانه قال لم يخالجني فيه
شك لاستخلفته لكن لا يمكن التولية بعدم قرشية فلا اشكال فيه انتهى اقول قوله الصحيح من الصحيحين
والظاهر انه اخبر في الصحيحين هنا صحيح عدم نسبته الى شيء من صحاحهم انه لا اصل له اصلا بل هو من جملة موضوعاته
المشهورة في كتابه هذا واما ما احتمله من كون اجتهاد عمر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فمنافٍ
لما وصفه الناصب سابقا من تقوى عمر واتقائه من الله تعالى لان الانصار قد احتجوا في ذلك اليوم
انفسهم في صلاحية الامارة او نصارهم ونساقطوا كما دل عليه قولهم منا امير ومنكم امير وانما غلب عليهم
ابو بكر بدليل اشتراط القرشية في الخلافة فلو لم يكن ذلك شرطا عند عمر لما جاز منه تفضيل ابي بكر عليهم
بمجرد ذلك واختيار بيعته قبل تحقيق بل كان عليه ان ينبه الانصار بان ما ذكره من قول الائمة من قريش
مغلطة ادرجها ابو بكر عليهم ولا اصل له في كتاب ولا سنة اللهم الا ان يقال قد تغير اجتهاده يوم الشورى
عند تذكر سالم وفيه ما فيه واما ما ذكره بقوله وايضا كلام عمر لا يدل على تولية الخلافة آه ففاسد سوء
الفهم وكثرة مراجعة الوهم فان قول عمر يوم الشورى مخاطبا للذين انتخبهم للخلافة وبعد احتجاجه في
منهم ان سالما لو كان حيا لما خالجني فيه الشكوك والعيوب هل يحتمل من انه كان صفقا لتفويض الخلافة
اليه بلا شورى ومن اللطايف ان الناصب جاء في بدل تلك الرواية من حيث لا يشعر بما يدل على
ان المراد في كل منها تولية الواحد بلا شورى حيث قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لم اجعل الشورى انه قام
قال المص رفع الله درجته وقد ذكر اهل السنة هشام بن محمد بن السائب الكلبي من علماء الجمهور انه من جملة البغايا
وذوى الرايات صعبة بنت الحضرمي كانت لها راية بمكة واستفحشت بابي سفيان فوقع عليها ابو سفيان و
تزوجها عبد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبد الله لستة اشهر فاختصم
ابو سفيان وعبد الله في طلحة فجعلا امرها الى صعبة فالحقته بعبيد الله فقيل لها كيف تركت ابا سفيان
فقالت يد ابي سفيان بكرة ويد عبيد الله طلعة فقال انهم وممن كان يلعب به ويتخنث عبيد الله ابو طلحة
فهل يحل للعاقل المخاصمة مع هؤلاء لعلي ع وقال ايضا وممن كان يلعب به ويتخنث عفان ابو عثمان فكان يضرب
بالدف انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قال ابن الجوزي في كتاب الموضوعات
وكان من كبار الكذابين وهب بن وهب القاضي ومحمد بن السائب الكلبي ومحمد بن سعيد المصلوب
وابو داود النخعي واسحق بن نجيح الملطي وغياث ابراهيم النخعي والمغيرة بن سعد الكوفي والغرض
ان محمد بن السائب الكلبي من الكذابين الوضاعين وهو لا يعرف اسمه وحسب ان اسمه هشام بن محمد
وهذا باطل لا يخفى على الاخبار ثم ما ذكره ليس الا من الفاحشة والاعتماد على نقل صاحب المثالب فان
من صنف كتابا في بني فلان لا بد بان يتكلف ويمين ويذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل والحجة

وكذلك لنا في الدلائل العقلية والنزهة وهو نقل الكلام من كتاب الفضائح والمثالب وهو يتضمن نسبة
الفاحشة الى انساب اكابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة
وقد صح هذا بحيث لا يرتاب فيه وقد صح ان ولد الزنا لا يدخل الجنة وقد صح هذا الخبر فليس فيه قدح
لان هذا الذي ذكره من الانكحة الجاهلية وقد صح الانكحة الجاهلية معتبرة لا ينفى به النسب فلا اشكال
انتهى اقول قد صرح محققو اهل السنة بان ابن الجوزي قد تجاوز في طعن اكابر الرجال عن حد الاعتدال
حتى قال بعض من الف في هذا الباب من الحنفية لعمري انه فرط في الحكم بالوضع حتى تعقبه الفضلاء
الكاملون فهو ضرر عظيم على المتاخرين وقال جلال الدين السيوطي فقد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات
من اخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح انتهى
من عادة اهل السنة انهم اذا راوا ان واحدا من علماء الشيعة قد اظهر واخرج روايات بعض اهل السنة
ما يوجب خللا في اصولهم ولا يمكنهم التفصي عنه بادروا الى الحكم باخراجه من اهل السنة ان كان خاملا
في الجملة والا انسبوه بالضعف والوضع وان كان كتبهم ومؤلفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا حال
الكلبي فان كتب القوم سيما تفاسيرهم مملوة من رواياته واذا اراد الله تعالى انطق لسانه في
بعض المواضع بحق يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوا بالكذب وان كان ذلك يضرهم في موضع
حق يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوا بالكذب وان كان ذلك يضرهم في موضع اخر وبالجملة
يكفي للامامية هنا اعتماد اسلاف اهل السنة على روايات الكلبي والبناء عليها في التفاسير والتواريخ
وطعن متاخريهم عليه محمول على ما لم يعجبك مثل جبر وكم من ثقة منهم ما نسبوا عندهم قد تركوه
ونسبوه الى الوضع والضعف لاستدلال المص بروايته وكم من كتاب انكروا النسبة اليهم وغيروه
وحرفوه اذا احتج الشيعة عليهم بما فيه وما ذكره من ان المص لا يعرف اسم الكلبي وحسب ان اسمه
هشام الخ مردود بان هذا الكلبي هو المشترك الذي له اسماء مختلفة ونعوت متعددة وقد ذكره السخاوي
في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث حيث قال في باب مسئلة اسماء مختلفة ونعوت
متعددة ان من امثلة محمد بن السائب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى عنه ابن اسحاق وهو
حماد بن السائب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد الذي روى عنه عطية العوفي موهما انه
الخدري وهو ابو هشام الذي روى عنه القاسم بن الوليد انتهى فمع هذا الاختلاف الواقع عند اهل
السنة جاز ان يكون التبس عند المص في اسمه ولعله ما ذكره ولقد علم من كلام السخاوي ان الكلبي مشهور
عندهم حيث ذكر ان جماعة كثيرا من ثقة محدثيهم رووا عنه فتامل واما ما ذكره من انه ذكر
تفضيحا فيه فقد علم ان ليس مراد المص من ذلك نقل الفاحشة بل جمع الفساق والفواحش من امثالهم
كما هو شان علماء الرجال في ذكر كل من المقبولين والمجروحين على حالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد

على نقل صاحب المثالب ان اراد به عدم الاعتماد عليه من حيث نقله للمثالب فقد علمت ان هذا حاصل
لاحد الجانبين من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد اليه بالنظر الى مدح ابن الجوزي فيه فقد مر ما فيه
وان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال كل تصنيف على الغث والسمين فهو اخذ من الكل واى دليل على
تلك الكلية مع انتقاضها عنده بكتابي الصحاح الذين لا يوجد عنده فيهما شيء سوى السمين و
لو سلم فمن اين علم ان النقل المذكور بخصوصه غث ضعيف ولم لا يجوز ان يكون سمينا وغيره غثا
مهينا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المثالب ففيه منع بل ما فيها من اخبار الاحاد ايضا
حجة كحجية سائر احاد التواريخ والمغازي والسير الا اذا علم خلافه بدليل اصح فلا يلتفت حينئذ اليه
واما ما ذكره من ان لا اثبات في الدلائل العقلية والشرعية فمردود بان العلوم الشرعية قد يستفاد من اخبار
الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا اذ لا نعني من الشرعي الا المنسوب الى الشرع
ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار الشرع اياه ولعلك تقول اراد به انه لا يصلح للاعتقاد ولا
يثبت به الزنا نسبه لانه خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى الشهود اربعة كما تقرر فنقول انا لم نرد
هذا يثبت به الزنا حتى يكلف احضار الشهود الاربعة على وجه المرئي به عند القاضي بل فضيلة مجرد
الطعن واللعن والقدح يحصل بخبر الاحاد كما في مواقع الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح
نسبة الفاحشة الى نساء واحد او اثنين من الصحابة فهذا انما هو ممن يحسن ظنه بهم والا
فهم ليسوا كما يزعم الناصب ويرى لما بينا من انهم نكثوا عهد سيد الورى ورجعوا على اعقابهم
فمفترى فيهم بخبث المولد اولى واحرى واما ما ذكره من شهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالجنة فانه من الروايات عندهم في ذلك واعمها حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه
اما اولا فلانه قد رواه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجه عن سعيد بن زيد
كما صرح به في المشكوة وكل منهما يزعم نفسه احدا من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما من دليل
واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ايضا من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشترك في دمه طلحة
والزبير واكثر المهاجرين والانصار كما مر وبالجملة يبعد منهم ان يستحلوا قتل اهل الجنة او يرضوا
بقتلهم واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وعتبهم يوم الدار ونقله الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ان من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فكيف
خرج حكم علي والحاكم لم يخلع نفسه عن الخلافة ظلما وخلاعة واما رابعا فلانه يلزم ان يكون
كل من علي والخارجين عليه من طلحة وزبير في الجنة مع ما علم من قصد كل من الطرفين
نفي خصمه وقتله واما خامسا فلان امير المؤمنين ع كذب زبيرا في هذا الخبر
فانه لما اظهر زبير يوم الجمل انه من العشرة المبشرة بالجنة قال له امير المؤمنين ع من هؤلاء العشرة

فعد زبير تسعة هم ابو بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن
بن عوف وابو عبيدة الجراح فقال له علي ع هذه تسعة فمن العاشر قال انت ولم يخبر ان الستة اتهم ثم عاد
علي ع طلب كاشفة عن ترتيب ثالث العشرة يكاملها وعدهم عليهم فقال علي ع انك سمعت عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم اني من اهل الجنة قال زبير بلى فقال له علي ع هاانا اشهد اني سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم انك من اهل النار واما سادسا فلما روي في صحاح الاخبار من تردد عمر وسؤاله حذيفة
بقوله هل ذكرني رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمأن به
قلب عمر ولما احتاج الى تفضيح نفسه بذلك السؤال واما سابعا فلان ابا بكر يوم جدال النزع على
امر في عمارة السقي ولا وجه لتداعي اهل الجنة عن فعل الحق والكاذ على الباطل فلزم ان لا يكون من اهل الجنة
او لا اهلا للخلافة واما ثامنا فلانه اهم على كشف بيت فاطمة ع كما مر والتزم انهم سائر واما تاسعا
فلما روي من اظهار بعض الصحابة التعاون عن الخلافة وقد لزم منه الالافة فهذه وجوه تسعة ضاحكة مستبشرة
ابطلها المروج تسعة من العشرة المبشرة فليقسموها بينهم على تفاوت درجاتهم ويتمثلوا ان يكون قد دنا كل
في طوبى اسمائهم احنة وليضحك اولياؤهم قليلا وليبكوا كثيرا واما ما ذكره اخرا من ان ولد الزنا لا يدخل
الجنة فلا يقدح في دخول من يريد الناصب دخوله في الجنة لانه قد صح انكحة الجاهلية كلها ونفي وجود الزنا
عن الدنيا فلا بد لما ذكره المم الاسلامي بالاي بالقياس الى انكحة اهل الاسلام انه فاحشة وزنا ولا ضير
فيه على هؤلاء الصحابة في نفس الامر فليجمع الناصب خاطره عما توجه اليه فانه قد صح انساب خلفائه بما
لا مزيد عليه قال المصنف رفع الله درجته وروى البلاذري قال لما قتل الحسين ع كتب عبد الله
بن عمر الى يزيد بن معوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم
كيوم الحسين فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق فانا جئنا الى بيوت مجددة وفرش ممهدة ووسائد منضدة
فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك اول من سن هذا واستأثر
بالحق على اهله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول تعقب هذا الرجل بلغ حدا استدل بكلام يزيد
حين اعترض عليه في قتل الحسين واستحسن كلامه واستطابه لانه تكلم بما يوافق مذهبه ولو انه شتم
ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين واي دليل في كلام ذلك المنحوس المنكوس المردود
وكان في هذا المقام ينبغي ان يشنع على ابن عمر حيث سافر الى سلطان ظالم مخلة للحق انتهى اقول
كلام يزيد عليه من اللعنة ما يعلو ويزيد حجة على عمر وشهادة منه عليه بشوم عمر لان من اتباعه واوليائه وممن
حمل على اكتاف ال محمد صلوات الله وسلامه عليه ولو خففت الاخبار والآثار المروية في هذا الباب
لرايتها لا تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد فما الدليل من ذلك وهل من مزيد واما قوله ولو انه شتم ابا بكر وعمر
لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين فخبره ان الناصب قد غفل ان يزيد قد شتم بذلك القول ابا بكر وعمر

وعثمان جميعا بل جعلهم مثلة وفضيحة بين خلق الله تعالى وامام الحسين فلا يوازي به عند ابن المطهر
قتل فاضل الناس جميعا فضلا عن قتل ثلثة من اجلاف العرب العادين فضلا فاظنك بشتمهم و
ايلامهم في الخروج عن جهدة انتقامهم وانما خرج عمر عبدة بعض هذه الزيادة وانعم مختار وابراهيم
والمنار وعبده الباقي على النار في دار القرار وابا ابن عمر فانما ترك اللهم الثار في ذلك عليه لعلمه
بانه انما اتى بذلك خوفا على نفسه لا حمية ونزجعا على الحسين ع فان يزيد كان مجيدا قتل كل من
الحسين ع وابن عمر فاذا ابن عمر انما تخوف في ذلك عن الناس حتى لا يغتر بعد ذلك على مثله فاجابه يزيد
بما ذكره فقد علم اللهم مقصود ابن عمر باطنه واشتهر من عداوة لامير المؤمنين وتخلفه عن بيعته الى
غير ذلك فعسى ان يكون معذورا عند الناصب واصحابه قال اللهم رفع الله درجته وروى
الواقدي وغيره من نقلة الاخبار عندهم وذكروه في اخبارهم الصحيحة ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما فتح خيبر اصطفى قرى من قرى اليهود فنزل جبرئيل بهذه الاية وات ذا القربى حقه فقال محمد صلى
الله عليه وسلم وما ذو القربى وما حقه قال فاطمة فدفع اليها فدك والعوالي فاستغلتها حتى
توفي ابوها ص فلما بويع ابو بكر منعها وكلمته في ردها عليها وقالت انها لي فان ابي دفعها الي فقال ابو بكر
فلا امنعك ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب كتابا فاستوقفه عمر بن الخطاب وقال انها امرأة
فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابو بكر فجاءت بام ايمن واسماء بنت عميس مع علي ع فشهدوا بذلك
فكتب لها ابو بكر فبلغ ذلك عمر فاخذ الصحيفة فمحاها فحلفت ان لا تكلمهما وماتت وهي ساخطة عليهما وجمع
مامون الف نفس من الفقهاء وتناظروا وادى بحثهم الى رد فدك على العلويين من ولدها فردها عليهم
وذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوائل ان اول من رد فدك على ورثة فاطمة عليها السلام
عمر بن عبد العزيز وكان معوية اقطعها لمروان بن الحكم وعمرو بن عثمان ويزيد ابنه اثلاثا ثم غصبت
فردها عليهم السفاح ثم غصبت فردها عليهم المهدي ثم غصبت فردها عليهم المامون ثم قال
ابو هلال ثم غصبت فردها عليهم الواثق ثم غصبت فردها عليهم المعتمد ثم غصبت فردها من
غير بينة وصدق جابر بن عبد الله عطية ادعاها على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعده ان يحثو له
ثلث حثيات من مال البحرين فاعطاه ذلك ولم يطالبه البينة مع ان العدالة لا تجب الرد والحجر للولد
مع التصرف توجب التمليك فاقل المراتب انه كان يجري فاطمة مجريهما وقد روى مسند الحفاظ ابن مردويه باسناده
الى ابي سعيد قال لما نزلت وات ذا القربى حقه دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة ع فاعطاها فدك
وقد روى صدر الائمة اخطب خطباء خوارزم موفق بن احمد المكي قال وما سمعت في المعاريف باسناده
عن ابن عباس قال قال رسول الله عليه السلام يا علي ان الله زوجك فاطمة وجعل صداقها الارض
فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد قدمنا ان حقيقة حجية

فدك ما هو الصحيح وان ابا بكر عمل فيه ما عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم يطعم اهله منها ثم ينفق ما يفضل
في السلاح والكراع فاستن ابو بكر بسنة رسول الله عليه الصلوة والسلام في فدك ثم عمر عمل بعد ما عمل
به ابو بكر الا انه رد سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من بني النضير الى عباس وعلي واختصما فيه كما ذكرنا
من صحيح البخاري ولو كان عمر يا نعامن اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يرده على الصدقات بالمدينة في زمان
خلافته واما دعوى فاطمة فلم يصح في الصحاح وبدونها نقله الاخباريون ارباب التواريخ ومجرد نقلهم لا يصير
سببا للقدح في الخلفاء وان صح فقد ذكرنا وجهه انتهى اقول قد بينا فيما تقدم ان تصحيحه سقيم وحصر
الصحيح فيما ظنه غير مستقيم وان ابا بكر وعمر انما فعلا بفدك ما زعم انه فعل بها رسول الله صلى الله عليه
وسلم بل نقلنا عن تاريخ الخلفاء جلال الدين السيوطي انهما جعلاه جمرة وخالصة لانفسهما واما ما في
ولو كان عمر يا نعامن اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يردها عليهم في زمان خلافته فالجواب عنه ما قد مرت الاشارة
اليه من انه لما راى اعتقاد الجمهور لحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما
يدل على فساد امامتهما لما في ذلك الشهادة بالظلم والجور منهما وانهما كانا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن
من نقض احكامهم وتغيير سننهم واظهار خلافهم على الجماعة التي يظنون انهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه
وتركوه وان امامته مبنية على امامتهم فان فسدت فسدت امامته وقد روي انه نهاهم عن صلوة
التراويح التي ابدعها عمر فاستعولوه ورفعوا اصواتهم قائلين واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون و
الحاصل ان امر الخلافة ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وقد كان ع معارضا منازعا منغصا
طول ايام ولايته وكيف يامن في ولايته للخلاف على المتقدمين وكل من بايعه وجمهورهم شيعة اعدائه
ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غاية من بعدهم ان يتبع اثارهم ويقتفي
طرايقهم واطوارهم وههنا اجوبة اخرى لا نطول الكلام بذكرها واما دعوى فاطمة فدكا فاشهر من ان يطلب
صحتها في كتب الصحاح اذ قد عم خبرها العلماء والجهال والسادة والاتباع والروم والاذناب وقد مثل له
قبل ذلك بمجيء ما نحن بعض حكماء الشعر بقوله نظم سلكت محجتنا بنيه درج رمان بيوم تخدمت شجون خلافته
يعلي ببوه وربي زهرا فدك وهو الاول واما ما ذكره من ان مجرد نقل التواريخ لا يصير حجة وسببا للقدح في الخلفاء ففيه
ان ما اشتمل عليه كتب التواريخ من جملة العلوم النقلية فيثبت بما يثبت به غيره من الامور النقلية وقد
تقرر في الاصول ان خبر العدل الواحد حجة في النقليات فيثبت به واذا بلغ الى حد الشهرة والتواتر
المعنوي استغنى عن التعديل والمعلم يتمسك ههنا بمجرد ورها بان الواقدي بل صرح بغيره واشار الى كثرة
الاخبار المحكوم عليها بالصحة عند الخصم وايده بما روي من مناظرة الف نفس من الفقهاء ايام المامون في
في ذلك واكتفي بالمحدثين المرتبين عن سند حفاظ اهل السنة وصدر ائمتهم ولم يبق عليه الا التصحيح النقل
ان انكر الناصب وجوده والا فليترك شغبه وجحوده قال اللهم رفع الله درجته وقال المحدث الخوارزمي

في المغني قد ثبت ان فاطمة صادقة وانها من اهل الجنة فكيف يجوز الشك في دعواها فدك والعوالي
وكيف يجوز ان يقال انها ارادت ظلم جميع الخلق واصرت على ذلك الى الوفاة فاجاب بانا لا نشك ان فاطمة
عم صادقة في دعواها وانها من اهل الجنة لا يوجب العمل بما يدعيه الا ببينة قال واصحابنا يقولون ان
لا يكون حالها اعلى من حال نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم ولو ادعى محمد مالا على ذمي وحكم حاكما لما كان للحاكم ان يحكم
له الا بالبينة ولو كان نبيا ومن اهل الجنة وهذا من اغرب الاشياء بل انه ليس بمستبعد عندهم حيث
جوزوا الكذب على نبيهم نعوذ بالله من هذه الاقوال انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد تقرر
في الشرع ان الحاكم لا بد له من مستند في حكمه وذلك المستند البينة العادلة او اليمين او علم الحاكم ثم ان
ليس له ان يحكم بغير المستند وكل هذه الامور تقرر في الشرع ولا خلاف في هذا فالحاكم في حكمه مشروط به
فاذا افقد الشرط فقد المشروط لان الحاكم اذا اتيقن صدق المدعي فله الحكم الا ترى ان في الحدود لا يجوز
للحاكم ان يعمل بعلمه فاذا راى الحاكم ان فلانا زنى وهو شاهد فعل الزنا بالشرايط المعتبرة في الشهادة
على الزنا فلا يجوز له الحكم مع وجود العلم اليقيني بالزنا فالعلم اليقيني بصدق الحكم اذا افتقد فقد
مستند الحكم فلا يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعة ان وافقوا في هذا فليس لهم الاعتراض على ابي بكر
في عدم حكمه لفاطمة وطلب البينة منها وان خالفوا في هذا الحكم فالبحث بينهم وبين اهل السنة في ذلك
الاصل الذي يتفرع عليه هذا الحكم انتهى اقول لا نسلم حصر المستند فيما ذكره بل العصمة وتعيين الصدق
ايضا من جملة المستندات واقواها كما يدل عليه القضية التي شهد فيها ذو الشهادتين للنبي صلى الله عليه
وسلم مستندا بعصمته فاجاز النبي صلوات الله وسلامه شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة
دليل الصدق ويغني عن الشهادة لما حكم النبي صلى الله عليه وسلم بقول خزيمة بن ثابت وحده ولما صح في
الشهادة على ما لم يره ولم يحضره باستدلاله عليه بدليل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فيما اداه الى بريته
نعم لما كانت عصمته في زمانه منحصرة فيه صلى الله عليه وسلم وفي علي وفاطمة والسبطين عليهم السلام
وقل صدور الدعاوى منهم لم يشتهر هذا المستند اشتهار غيره مما هو سائر الخلايق بهذا الطريق ما ذكره
كذبه اصحاب صاحب المغني من انه لو ادعى محمد صلى الله عليه وسلم وتفرع بمن بعد العلوم عصمتهم
وصدقهم واذا وجب قبول قول فاطمة عم بلا بينة لصدقها واستغنت عن الشهود لها يثبت ان الذين منعوها
حقها واوجبوا عليها الشهود على صحة قولها قد جاروا في حكمه وظلم في فعله واذى الله ورسوله بايذاء فاطمة عم
وقد قال عم فاطمة بضعة مني يؤذيني ما اذاها وقال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاكم من جملة المستندات
فعلى تقدير صدق المدعي يلزم العلم للحاكم بصدق ما يدعيه لزوما وعلما اظهر من غيره وعلى هذا فقد اضمحل
جميع ما نسجه الناصب من المقدمات الواهية كما لا يخفى ولو سلم فقد قدمنا انها عليها السلام اتت بعلي عم

وام ايمن شاهدا على ذلك ومعهما عليهما السلام ظاهر اليد فان المروي ان القريتين كانتا في تصرفها عليها السلام
فاخرج عمالها منها فان قلت البينة غير كاملة ولعل ابا بكر لا يرى تكميل البينة باليمين قلت هذا باطل
مردود اذ هو شيء اختلقه بعض الخصوم لهدم مثل هذه القاعدة فلا يصير حجة لا سيما واكثر الخصوم يقول
بما قلتناه من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور في كتبهم قال ابن حزم واما اليمين مع الشاهد
فروينا عن عمر بن الخطاب انه قضى باليمين والشاهد الواحد ومن طريق ابن وهب عن انس بن عياض
الى جعفر بن محمد اخبرهم قال سمعت ابي يقول الحكم بن عتيبة قضى رسول الله صلى الله
عليه وسلم باليمين مع الشاهد وقضى بها علي بن ابي طالب بالعراق ومن طريق هشيم عن حصين بن عبد الرحمن
ان عبد الله بن عتبة بن مسعود قضى بيمين الانسان اقام شاهدا واحدا واحلفه مع شاهده وصح عن
عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد وعن شريح وروي عن جماعة منهم سليمان بن
يسار وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعة ويحيى بن سعيد الانصاري واياس بن معاوية ويحيى
بن يعمر من الفقهاء السبعة وغيرهم وهو قول مالك والشافعي الا انهما لا يقضيان بذلك الا في الاموال
وجاء عن عمر بن عبد العزيز انه قضى بذلك في جراح العمد والخطا ويقضي به مالك ايضا في القصاص في
النفس ولا يقضي به في العتق والشافعي يقضي به في العتق انتهى قال العلم رفع الله درجته وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان بني صهيب موالي بني جدعان ادعوا بيتين وحجرة ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى ذلك صهيبا فقال مروان من يشهد لكم على ذلك قالوا ابن عمر
فشهد فقضى لهم مروان بشهادته وفي صحيح البخاري ان فاطمة عم ارسلت الى ابي بكر وسالته ميراثها من رسول
الله صلى الله عليه وسلم مما افاء الله عليه بالمدينة من فدك وما بقي من خمس خيبر فقال ابو بكر ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا نورث ما تركناه صدقة وانما ياكل ال محمد من هذا المال واني والله لا اغير شيئا من صدقة رسول
الله صلى الله عليه عن حالها التي كانت عليه وابى ان يدفع الى فاطمة شيئا فوجدت فاطمة على ابي بكر في
ذلك فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وسلم ستة اشهر فلما توفيت دفنها زوجها
علي عم ليلا ولم يؤذن بها ابا بكر وصلى عليها ولد اهاد علي عم وذكره ايضا في مواضع بعينه انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من حكم مروان او راى بني صهيب اهلا للمصالح فاعطاهم من
مالها وليس في فعل مروان دليل فانه غير كثير من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اعماله واحكامه
واما حديث البخاري فهو صحيح وهو يدل على ان فاطمة طلبت فدك على وجه الميراث وهذا يخالف ما ادعيه
انها سالها على وجه النحلة والهبة وبطل ما يذكر من دعوى فاطمة هبتها الا ان الحديث الصحيح دل على انها
سالها ميراثا حيث قال ارسلت فاطمة الى ابي بكر وسالته ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يعارض
هذا الخبر الصحيح اخبار المورخين واما ما ذكر من وجدة فاطمة على ابي بكر فقد ذكرنا وجهه ونرجو من الله

تعالى ان فاطمة اذا قدرت على رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر واخبرها بان ابا بكر عمل بالسنة انتهى
اقول احتمال الخطاء في حكم مروان ليس اظهر من احتماله في حكم ابي بكر لاستوائهما في الجهل باحكام القرآن
والسنة والتزيين للخلافة بابها بل الخلافة في مروان كان ادوم وملكه اوسع وقد اعترف
ابو بكر بان له شيطانا يعتريه ويوقعه في الخطاء ولم يسمع من مروان اعتراف بمثله على ان استدلال المص
في ذلك ليس بحجة حكم مروان بل بشهادة ابن عمر وحده فيه ورضاه به من جهة انه يقول ان شهادته منفردا
ليس بمعتبر شرعا فاحضر اسحق الشاهد الآخر حتى تشهد على الوجه المعتبر اما ما ذكره من ان رأي صاحب
المصالح فيه ان المعنى بالمصالح في عرف الشرع ما يصلح للمجاهدين من السلاح والمراكب ونحوها
ولم يسمع انهم يعدون الدار والعقار والحجرات من جملة المصالح واما ما ذكره من ان حديث البخاري
يدل على ان فاطمة عم فدك على وجه الميراث وانه يخالف رواية المص سابقا عن الواقدي وابن مردويه
وصدر الائمة انها سالت ذلك على وجه النحلة والهبة آه ففيه انه ليس فيما رواه المص هناك ما يدل على انها ما
سالت ذلك على وجه النحلة والهبة وانما تضمن تلك الروايات ان النبي صلى الله عليه وسلم دفع ذلك لفاطمة
اعلاما من الله تعالى بحق كونها من ذوي القربى مع انه لا مخالفة بين دعواها الفدك بالنحلة وبين دعواها
له بالميراث اذ لا منافاة بين الاستحقاقين كما توهم الناصب فطلبها عم بالميراث لنص قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم الآية وطلبها بالنحلة لحصول اليقين بالمعصوم امير المؤمنين عم وام ايمن زوجة زيد بن حارثة رض
وتوضيح ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قد نحل فدكا والعوالي لفاطمة عم كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها
وكانا في تصرفها عم الى وفات النبي صلى الله عليه السلام فلما تقمص ابو بكر الخلافة ارسل الى فدك واختها
واخرج وكيل فاطمة عم عنها وجعلها حبوة وخالصة لنفسه فنازعته فاطمة عم في ذلك وقالت له انهما
نحلها رسول الله صلى الله عليه وسلم واني ابنت فهي ميراث لي فلهذا ترى في بعض الروايات سؤال النحلة
وفي بعضها سؤال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك امام الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل واهل كتابه عند تعداد المخالفات الواقعة بعد النبي صلى الله حيث قال الخلاف
السادس في امر فدك والتوارث عن النبي عليه السلام ودعوى فاطمة وراثة تارة وتمليكا اخرى حتى دفعت
عن ذلك بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة انتهى واما رجاؤه
لرضاء رسول الله عليه السلام باداء ابي بكر لفاطمة عم واسترضاها عنه فمن قبيل رجاء شفاعة صلوات
الله عليه لقتلة ابنه الحسين عم وقد انشد من عالم الغيب قبل زمان الاسلام فيه شعر اترجوا امة قتلت
حسينا شفاعة جده يوم الحساب قال المص رفع الله درجته وهذا الحديث قد اشتمل على اشياء
ردية منها مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم امر الله في قوله وانذر عشيرتك الاقربين فكيف لم يبين فاطمة
ولختنه والعباس عليهم السلام والحسن والحسين هذا الحكم ولا سمعه واحد من بني هاشم ولا من ازواجه

ولا احد من خلق الله تعالى وروى في الجمع بين الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان ميراثهما
من رسول الله صلى الله عليه وهما يطلبان ارضه من فدك وسهمه من خيبر وفيه ان ازواج النبي صلى الله عليه
وسلم حين توفي رسول الله عليه السلام اردن ان يبعثن عثمان الى ابي بكر يسالن ميراثهن انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول من اعجب العجائب هذا الكلام وهذا الاستدلال فان الانذار هو تبليغ
اصول الشرائع فلو لم يبلغ رسول الله كل فرع من فروع الشريعة الى كل واحد من الامة لزم عدم الانذار
وهذا من غرائب الكلام وكان هذا الرجل رجل نشا في شاهق جبل لا يعرف الحرم من البر وهو حديث
العهد بالاسلام واحدة تعصب حتما ورده المورخ لوليحكم ان جميع الاحكام يجب ان يروى عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم جميع الانام والا لم يحصل الانذار بزعم ان جميع احكام الشرع من جزئيات
الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة بزعم ان ابا بكر ليس من اهل الرواية حتى يلقمه العلماء الحجر
ويتقلوه بالحجب والمدر وكل هذه امور باطلة فان هذا الحديث رواه ابو بكر فانه سمع من رسول الله صلى
الله عليه وسلم فروى وتقرر الحكم وعمل به ثم بعده عمل الناس به انتهى اقول بل من اعجب العجائب شدة
جهله المركب الذي حمله على التعجب من ذلك وليس فيه عجب اما اولا فلان تخصيص الانذار بتبليغ اصول
الشرائع من جملة مخترعات جهله وقد صرح بتعميمه المفسرون اخرهم منهم الفاضل النيشابوري تبعا للفخر
الدين الرازي حيث قال في اوائل تفسيره لسورة البقرة ان الانذار التخويف من عقاب الله بالزجر
عن المعاصي انتهى ومثله في تفسير القاضي البيضاوي وغيره واما ثانيا فلان الكلام في الانذار الخاص
في الآية بذوي القربى لا الانذارات المطلقة ومن البين ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا لم يات بما امر
به من انذار القربى مع قربهم منه ومخالطته صباحا ومساء معهم وذكره لرجل اجنبي عنهم كان ذلك اخلالا
منه بموجب ما امر به من الانذار وهذا ظاهر جدا على من نشأ في شاهق الجبال ومع هذا اخفى على الناصب
الجاهل الذي ربط الفضل بنفسه بالعجال ولعمري انه لو سمع الناصب الذي كفره هذا الدفع الذي
ليس له عند منصف نصاب بربح لذاته صفرية بحيث كانه القم الحجر ولطم عنده بالحجر ولو تامل المنصف فيما
تضمنه مقدماته الاخرى من الهذيان والهذر لجعل رمسه واوجب رجمه بكل حجر ومدر قال المص رفع
الله درجته ومنها نسبته هواه الى الجهل وقلة المعرفة بالاحكام مع ملازمتهم لرسول الله صلى الله
عليه وسلم ونزول الوحي في مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ ابن مردويه باسناده
الى عائشة وذكرت كلام فاطمة لابي بكر وقالت في اخره وانتم تزعمون ان لا ارث لنا افحكم الجاهلية
تبغون ابى لا ارث الي يا ابن ابي قحافة افي كتاب الله ان ترث اباك ولا ارث ابي لقد جئت شيئا فريا
دونكها مرحولة مخطومة تلقاك يوم حشرك فنعم الحكم الله والزعيم محمد والموعد القيامة وعند الساعة
يخسر المبطلون انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول لا يلزم من عدم علم فاطمة بحكم الاحكام

الدين جهلهم وقلة معرفتهم فان اكثر الاحكام مما تقرر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ان ابا بكر طارد
هذا الحديث سأل القصة بغير من الصحابة فصدقوه ورعا لم يسمع لك الطائفة هذا الحديث ادعى ان
كل الفروع والاحاديث سمعه خواص رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجماع على ان ابا بكر كان من اكثر الناس
ملازمة ومصاحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يمكن ان يدعى فيه انه سمع من رسول الله عليه السلام
كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان يسأل عن غيره واما ما ذكره من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة
فلم يصح في الصحاح انتهى اقول ما ذكره هنا كان اتى به قبيل ذلك كله تمحلات وتمويهات ظاهرة قد عدل
فيها عن جانب المقصود الواضح الى ناحية اخرى تفاهما عن قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام في
حكم ميراث النبي صلى الله عليه وسلم وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون الى معرفته فاذا جهلوا الاحكام
بطرقه اولا ولم يقع الحكم هنا انه يجب علم ورثته من اهل البيت مع كل احاديث النبي صلى الله عليه وسلم و
الاحكام بترجيحه ما ذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع هو انهم عالمون بجميع الاحكام الشرعية عالمون
اللوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري وقال السيد الشريف الجرجاني في
شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلي قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض
العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى
الرضا الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة
يدلان على انه لا يتم انتهى وروى ثقة الاسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق انه قال علمنا غابر
ومزبور عليهما السلام ففيه ما يكون من حادث وعندنا الجامعة فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذا
الكلام فقال عليه السلام اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب فهو الالهام واما
النقر في الاسماع فحديث الملائكة نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه توراة موسى وانجيل
عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة ففيه ما يكون من حادث واسماء من يملك الى ان تقوم الساعة
واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا املاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وخط علي بن ابي طالب بيده فيه
والله جميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيامة حتى ان فيه ارش الخدش ونصف الجلدة واما ما ذكره من ان
حديث ابن مردويه لم يصح في الصحاح فمردود بما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح في كتب الصحاح المشهورة وقد
ذكر ابن الصلاح في مقدمة الاصول الحديث ان جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري باسقاط المكرر اربعة الاف
حديث مع انه روي عنه انه كان يقول احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتي الف حديث غير صحيح وكذا صحيح
مسلم مع تداخل الكثير فيهما فكفى لهم سندا ابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ اهل السنة وممن اثنوا عليه واشاروا
ببيان التعظيم اليه قال المعترض رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم شفقة النبي صلى الله عليه وسلم على اهله
واقاربه وخواصه فلا يعلمهم انهم لا يستحقون ميراثه ويعرف ابا بكر وحده من الامامة حتى يطلبوا ما لا يستحقون

ويطلبون جميع حقوق المسلمين مع انه عظيم الشفقة على الامة حتى قال الله تعالى في حقه فلعلك
باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى قال الناصب خفضه الله
احكام الشرع يعلم من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلي فهذه الاصول الاربعة يعلم
الاحكام والسنة يعلم من روايات الصحابة ولا يكون الصحابة يروون جميع الاحكام بل كان طائفة من
الاحكام قد رواها بعض الاصحاب والشفقة والرحمة يقتضي تمهيد احكام الشرع كما مهده رسول الله عليه السلام
لامته ولا فرق في الشفقة بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين القريب والبعيد فلا يلزم
من عدم ذكر حكم من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق بحال بعد موته لانه ذكر الخليفة
بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى اقول كلامه هذا
ايضا مشتمل على نظير ما سبقه من التمحل والتمويه والانحراف عن المقصود لان عدم الفرق في الشفقة انما
يسلم في تبليغ الاحكام الشاملة لسائر الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص بطائفة مخصوصة منهم ضرورة
انه لا شفقة في ان يقول النبي عليه السلام حكم الخيرة مثلا للقصيع الذي لا يحتاج اليه ويترك صاحب الخطاب
ولا يقول ذلك لمن يحتاج اليه ويحضر مجلسه الشريف ويريه كل يوم موضع الوضوء والغسل واما ما ذكره من انه
سلم ذكر الخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغ ورثته فيه انه كيف يكون النبي صلى الله عليه وسلم
معتقدا بذلك ولا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر وعمر بما وقع بينهم في ذلك من
الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي يعجز عن بيانه لسان التقرير مما شهد شهادة على جهة جلالته
ومنها ايذاء فاطمة عم وغضبها على ابي بكر وعمر بحيث لم تتكلم معهما الى ان ماتت ساخطة عليهما وقد
المعلوم ان يعقبها البلاء حتى لا يحصى الى ابي بكر وعمر جانبهما الخير فكيف من المفاسدة الشديدة والنطاق الممتد
الزمان فهل كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم ان ابا بكر سيبلغ ذلك الحكم ورثته ولم يعلم انهم لا يصدقون
ابا بكر في ذلك الخبر الواحد المتهم ويتأذون ويضطربون ويقع بينهم السوء والبغضاء حتى يمحو الشفقة
على ان بنا فهم ايضا باعلام ذلك ثم وهل يشك ذلك على تقديره وقوعه صلوات الله عليه وبعيد جنابه
عن ذلك لا والله لو كان ذلك لبينه لهم رسول الله عليه السلام المأمور بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا
وبالله التوفيق قال المعترض رفع الله درجته ومنها ان ابا بكر خالف ان لا يغير ما كان على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان ابو بكر يقسم خمس النبي صلى الله عليه
وسلم غير انه لم يكن يعطي قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم وهذا تغيير مع انه خالف ان لا يغير
ثم لا خير مع فاطمة ومنعها من حقوق نبينا صلعم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كتب
عبد الله بن العباس الى نجدة بن عامر الحنفي في جواب كتابه في سهم ذي القربى لمن هو انا نقول
هو لنا وابى علينا قومنا ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول في صحته وان ذكر في الصحاح

انه خبر الخمس فيعارضه هذا الحديث فلا يعتبر حكمه وهذا الحديث الذي حلف فيه ان ابو بكر انه صحيح لانه
موكد بالحلف وهو من قوله وذلك الحديث روايته فيه وهذا من اسباب الترجيح لان الحلف بالفعل
اذا كان فالامر ابلغ من رواية الفعل كما ذكر في التراجيح اقول الجمع بين الصحيحين بل
جمع بين اثنين من الصحاح وقد سلم الناصب صحته بما فيه من اول الكتاب الى هنا فلا وجه للانكار
بالكلية هنا واما ما ذكره من ترجيح الحديث الذي فيه الحلف فالى احلف بالايمان المغلظة ان
يقول بترجيح ذلك غير موجود في كتب الاصول على ان ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو لان يرجح
بها المجتهد العمل بمدلول احد الحديثين المتعارضين لان الترجيح ينفي صحة مدلول احد الحديثين
كما يشعر به كلام الناصب مع انه لا تعارض هنا اذ يمكن الجمع بان حلف ابي بكر لمصلحة دفع فاطمة عم
عن ميراثها ثم حنث واعطى كفارته وخلص بزعمه عن الاثم غاية الامر انه لم يعلم ان مخالفة فاطمة
موجبة للكفر ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولكن هذا من جهالاته الطويلة الاذيال المشهورة
في روايات هذا الكتاب قال المصنف رفع الله درجته وروى ان ابا بكر اغضب فاطمة عليها السلام
وانها هجرته وصاحبه ستة اشهر حتى ماتت واوصت ان لا يصليا عليها وقد روى مسلم في صحيحه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان فاطمة بضعة مني يؤذيني ما اذاها في موضعين وروى
البخاري في صحيحه ان رسول الله عليه السلام قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني وانه قال ان فاطمة
سيدة نساء العالمين وفيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سال فاطمة فقال الا ترضين ان تكوني سيدة نساء
المؤمنين وسيدة هذه الامة فقالت واين مريم بنت عمران وامية امرأة فرعون فقال مريم سيدة نساء عالمها
وامية سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري عن عائشة ان محمدا صلى الله عليه وسلم قال يا فاطمة الا ترضين ان
تكوني سيدة نساء هذه الامة وروى الثعلبي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم من اذى فاطمة واغضبها
فقد اذى اباها واغضبه وهذه الاخبار الصحاح تدل على ان من اذى فاطمة واغضبها وقد قال الله تعالى
ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ثم يشهدون ويحكمون ان ابا بكر اغضبها واذاها
وهجرته الى ان ماتت فاما ان يكون هذه الاحاديث عندهم باطلة فيلزم كذبهم في شهادتهم بصحتها ويطعنوا في
القرآن وهو كفر وينسبوا ابا بكر الى ما لا يحل ولا يجوز اسمي قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا
فيما سبق ان الغضب قد يكون في حقوق الله تعالى وهذا الغضب يتبعه غضب الله تعالى وقد يكون في الحقوق المتعلقة
بالشخص وهذا لا يوجب غضب الله الا ان يكون المغضب سلطانا ظالما في حق الغاضب وغضب فاطمة على ابي بكر
في بحث ميراثها حيث منعها ابو بكر بمقتضى علمه في الحكم الشرعي فغضب عليها فاطمة وهذا لا يوجب غضب الله الا ان

يكون ابو بكر في حكمه ظالما مستطيلا ولم يثبت هذا فان قيل هذا الكلام في حق الامة فان كل من يغضب الله
فالله يغضب بغضبه فما فائدة تخصيصه بفاطمة واي منقبة تكون لفاطمة على هذا التقدير قلنا فيه
منقبة عظيمة لفاطمة وهو انه لم يغضب لنفسها بل انما يغضب لحقوق الله تعالى فالله انما يغضب بغضبها
ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله تعالى وهو قد يجر الى المعادات وغضب يحصل
من عدم مراقبة المغضوب عليه حق الغاضب وعدم مراعاة خاطره وهذا في الحقيقة ليس بغضب بل هو
تغير في الخاطر وتالم للقلب وهذا شعار المحبة وكثيرا ما كان يغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم على
اصحابه مثل هذا الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب حتى يدخل في وعيد قوله
تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ونحن نحكم بان غضب فاطمة لابي بكر كان تالم
للخاطر وهذا لا يستدعي ان تتاذى من حاشاها ان تغضب على خليفة رسول الله وصاحبه في الغار والله تعالى
يجمع بينهم ويرضى كلهم بفضله ورحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة التي يتالم بها المؤمن ويفرح
منها المنافق انتهى اقول وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم الذي ذكره الناصب سقيم وتقسيم الله على
صاحبه سقيم وحيث يرجع خلاصة كلام السقيم الى ما ذكره في الجواب عن السؤال المورد على نفسه فلنتكلم عليه
ونقول كيف استنبط من كلام رسول الله في شان فاطمة عم مدحه اياها انها لم يغضب لنفسها قط مع ان
الناصب قد اثبت قبل ذلك غضبها عم لنفسها وكيف ما ذكره من ان الله تعالى انما يغضب بغضبها
مع انه قال ايضا ان غضب فاطمة عم في قضية فدك وامثالها مما لا يوجب غضب الله ثم كيف يجمع اختصاص
كونها عم كانت غاضبة لاجل حق نفسها مع استنباط صحيح حديث الدال على انها عم انما تغضب لحقوق
الله تعالى لا لحقوق نفسها وهل هذا الا تناقض وتخليط صريح تجاوزه الى ضيق الخناق ودهائه الغراقي
واضعف من ذلك لعرضه هنا من غضبها عم على ابي بكر وتالم قلبها منه ولو سلم نقل الى انه ربما في الغرق الطاري
من الغضب عن استيلاء من صاحبه وتم كتمه للفاطمة المعصومة المظلومة بعد وفات النبي صلى الله عليه
وسلم استيلاءه على ابي بكر وغيره فقد اتضح بما مر من حديث البخاري ان ايذائها عم ايذاء النبي عليه السلام
ولا ريب في ان التاذي وتالم القلب متكاره فان هنا كما لا يخفى فيتوجه غضب الله وسخطه وعقابه
الى ابي بكر من هذه الجهة ونصير الفرق المذكور لغوا محضا غير واقع لغضب الله تعالى حينئذ واما ما ذكره من
كثيرا ما كان يغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم على اصحابه مثل هذا الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب
لا يستدعي ايذاء الغاضب مردود بان لا استبعاد والاقتضاء في تلك الصور انما كان ثابتا لكن
المانع وهو عروض الرضا بعد ذلك اخال وجوده ضرورة ان وجود المعلول كما يتوقف على العلة المقتضية
يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرائط ولو فرض بقاء غضبه على بعض اصحابه من غير ان يعقبه رضاه لكان
ذلك الصحابي داخلا في الوعيد ايضا وقد علم بهذا فقد المانع بين غضب فاطمة عم على ابي بكر وبين ما

سئل به الناصب من غضب النبي صلى الله عليه وسلم على احد من اصحابه سفرونا بمغادرة عز لما عرف
ان رجلا من اولاد البرامكة عرض عليه وقال له ما تقول في ابي بكر وعمر في ملاحيتهما وسالت خطه
عليه وما تقول في ابي بكر وعمر قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فالح السائل عليه
في كشف الجواب فقال كانت لنا ام صالحة ماتت عليهما ساخطة ولم يأتنا بعد من نبهنا انها رضيت عنهما
قال المص رفع الله درجته ومما رووا عن علي والعباس روى البخاري ومسلم في صحيحيهما قال
عمر للعباس وعلي فلما توفي رسول الله صلوات الله وسلامه عليه قال ابو بكر انا ولي رسول الله فجئتما
انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله صلى الله عليه
لا نورث ما تركناه صدقة فرأيتماه كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم انه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي
ابو بكر فقلت انا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم وولي ابي بكر فرأيتماني كاذبا آثما غادرا خائنا والله
يعلم اني لصادق بار تابع للحق فوليتها ثم جئت انت وهذا وانتما جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها
الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي في كتبهم الصحيحة كيف يجوز لابي بكر ان يقول انا ولي رسول
الله صلى الله عليه وسلم وكذا العجب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مات وقد جعلهم من جملة رعايا
اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله العباس يطلب ميراثك من ابن
اخيك مع ان الله تعالى كان يخاطبه بصفاته مثل يا ايها النبي يا ايها الرسول يا ايها المزمل يا ايها المدثر
ونادى كل غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكره باسمه الا في موضع من اطلق شهد له فيها بالرسالة لفخره وتعظيمه
للامم كقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار ثم ان الله تعالى قال
لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ثم عبر عمر عن ابنته مع عظم شانها وشرف منزلتها بقوله لامير
المؤمنين ع ويطلب هذا ميراث امرأته ثم انه وصف اعتقاد علي والعباس في حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان
آثمان غادران خائنان فان كان اعتقادهما فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وانهما
لا يصلحان للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكونا قد قالا عنهما بهتانا وزورا لان كان اعتقاده مخطئا و
ان كان معيبا لزم تطرق الذنب الى علي والعباس حيث اعتقد في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف يستحق
للامامة مع ان الله تعالى قد طهرهم عن الكذب وقول الزور مع ان البخاري ومسلما ذكرا في صحيحيهما
قول عمر هذا لعلي والعباس كان بمحضر مالك بن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعد و
لم يعتذر امير المؤمنين والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره عمر ولا احد من الحاضرين اعتذر لابي بكر
وعمر انتهى قال الناصب حفظه الله اقول سلما قال عمر فقال ابو بكر وعمر انا ولي رسول الله فكل من تولى
الخلافة فهو ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد بالولي هنا المتصرف في اموره بعده وهذا وصف

الخليفة ولا يلزم ان يجعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وليه كما قدمنا في معنى الخلافة وكذا قول عمر واما
جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لهما من عسكر اسامة لا يقتضي ان يجعلهما رعية فمن امره صلعم ان
يذهب الى العسكر في تحت راية لا يصير رعية لذلك الامير الذي هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم يذهبون تحت الرايات في رهانة وبعده وذلك بامره فكانوا رعية لرسول الله صلى الله
عليه وسلم لا لصاحب الراية فان صاحب الراية ايضا من الرعايا وهذا طعن في غاية السخافة و
اما قول عمر للعباس يطلب ميراثك من ابن اخيك فمثله على طرق محاورات العرب وهو يتضمن ذكر
علة طلب الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه وليس فيه اساءة ادب قطعا الا ترى ان عمر في صدر
الحديث قال فلما توفي رسول الله فذكره بلقبه الشريف ثم ذكره في هذا الكلام بما يفيد علة طلب
الميراث وليس فيه اساءة ادب كما نقله ارباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب
ميراث محمد حتى يرد ما يقول لو يسند له من الايات وكذا قوله علي وجاء هذا يطلب ميراث امرأته في
ذكر علة الارث والاولى ترك ذكر النساء باسمائهن في محضر الرجال فاستعمل الادب في ترك ذكر فاطمة لانه
اساءة الادب ثم ما ذكر من ان اعتقاد علي وعباس فيهما ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وان كان
باطلا لزم تطرق الذم الى علي والعباس فنقول هذا كلام دخله هذا الكاذب في الحديث الصحيح من
رواية البخاري فان الصحيح من الرواية ما ذكره البخاري في صحيحه ان عمر بن الخطاب قال ثم توفي النبي
صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر فانا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم وها جئتك فاقبل على علي
والعباس يذكران ابا بكر فيها كما تقولان والله يعلم انه فيه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفى الله ابا بكر
فقلت انا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر فقبضته سنتين من امارتي واعمل فيه بما عمل
رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر والله يعلم اني فيه صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما
الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري وليس فيه ما قال فرأيتماه كاذبا غادرا خائنا حتى يحتاج
الى الاعتذار ولو سلم انه مروي فهذا كلام معرض الحاكم ويقوله على حسب الغرض والتقدير والزعم وامثال
هذه كثيرة في المحاورات ان الحاكم اذا حكم بما لا يرضى به الخصم يقول له تحسبني ظالما ولست كذلك
والمراد ان حكمي يقتضي ان يكون رضاك وهنا لان الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب بحال كل
ولم يرد حقيقة هذه النسبة وهذا لم يعتقده علي ولا العباس ولا احد من الحاضرين وامثال هذه معروفة
ارباب المحاورات ولا يحمل هذا الكلام المشتمل على اراده اثبات هذه الاعتقاد دون من توغل في
العناد والتعصب يحمل على كل شيء جبلا انتهى اقول قد عثرنا على ما فسر به الناصب في معنى الخليفة
سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى الذي ذكره خلف بالملل وانما يستعمل العرب وقد يعني حمله
عن ربه نائبا له في امره كما يرشد اليه قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة اني جاعلك للناس اماما هرون

انه لعنى في وجوه اشتقاق الخليفة من عمر واحد خلف اخر لا ينافي اعتبار الخصوصية المذكورة في
تمام معناها وهذا كالكتاب بانه ماخوذ من الكتب بمعنى الجمع لكن بحسب اللغة وعرفا ما يجمع نقوش مخصوصة
على وجه مخصوص على ان كلام المعترض صريح في انه من لم يجعله الله خليفة ليس بخليفة فان هذا كلام
سبيله المعترض هنا عن الخصم حاشاه منه وانما كلامه في ان من كان يجعله النبي صلى الله عليه وسلم مع
ورثته من رعيته وتبعا لعبد من عبيده كيف حصل لياقة الخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة
ولا ان عرضهم المكابرة والمعاندة مع اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره من ان جعله رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابي بكر من عسكر اسامة لا يقتضي جعله رعية له اه ففيه ان الرعية من يجري عليه
حكم غيره ممن فوقه وحكم صاحب العسكر انما يجري على من فوقه لا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد
اقطاعا لبعض امرائه يقال لاهاليها انهم رعاياه وان صح ان يقال انهم رعايا السلطان بالواسطة
او بواسطة انه يمكنه التصرف فيهم بلا واسطة والعرف حاكم على ذلك وهو الفيصل هنا فان ان
يرجع اليه ليعرف سماجة المكابرة ويؤيد ذلك الحديث المشهور الذي يستدل به الحنفية على انه لا يقطع
في سرقة احد الزوجين عن الاخر وهو قوله صلعم الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ثم قال الا
فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عنهم
والمراة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسئولة عنهم انتهى واما قوله ان قول عمر لعباس تطلب
ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات العرب سيما واكابر الصحابة الكرام الذين تادبوا في صحبته
باداب الله وحسن الخطاب لم يكونوا حادوا عن هذا التحري وخصوصا في الاقوال التي كان يلاحظهم
داعية فيها الى رعاية مقتضى الحال وتعظيم الله تعالى ونبيه صلعم في المقال كما دل عليه رد النبي صلى
الله عليه وسلم على الذي خطب عنده واهمل تعظيم الانفراد بذكر الله تعالى في فقرة من الكلام
قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال له بئس خطيب القوم
انت قل ومن يعص الله ورسوله فاذا كان دقة الادب بهذه الرتبة كيف يصح من عمر عند ذكر النبي
صلى الله عليه وسلم ترك الادب والاتيان باسلوب محاورة الاجلاف العرب وهل كان في كون
عباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وارثه وكونه صلعم ابن اخيه خفاء وكان في وجه خطابه
على هيئة المباحث في ذلك المقام اشتباه حتى احتاج الى القاء ذلك الكلام المورث للملام وعلى
تقدير تسليم الاحتياج اليه ما كان تعبيره كلامه لو قرنه بالصلوة والسلام ولقد كفانا مؤنة دفع
مكابرة الناصب في اصلاح كلام عمر الذي افسده الدهر ما نقله ياقوت الحموي في باب الصفا
من كتاب معجم البلدان عن عبد الرزاق بن همام الصنعاني شيخ احمد وغيره من اكابر
المحدثين حيث قال ثنا علي بن عبد الله بن المبارك الصنعاني عن زيد بن المبارك انه

قال كنا عند عبد الرزاق فحدثنا بحديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس بن الحدثان الطويل فلما
قرا قول عمر لعلي والعباس جئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امراته قال الا يقول
الانوك رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى ولا يخفى ان معنى الانوك الاحمق فتامل واما ما ذكره من ان عمر
عبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدر الحديث بقوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ففيه
ان المعترض لم يقل ان عمر قط لم يتكلم في عمره بما فيه تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يلزم من ذلك عدم
عند استلامه لشهادة ان محمدا رسول الله ايضا بل مراده انه عند خطابه لعلي والعباس وفاطمة
واستخفافه لهم استخف بذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ايضا انما الاستخفاف بهم والتعظيم السابق
لا يوجب اصلاح الاستخفاف اللاحق كما عرفت في اعتراضه صلى الله عليه وسلم على الخطيب واما الذي
منعه من توجيه السلام اليهم في بقية الكلام لو كان عدم مبالاته بتعظيم النبي صلى الله عليه وسلم مع وجوب
الاكثار منهما وعدم الغفلة عنهما عند القائم ابي بكر وجماعة واستحبابهما عند اخرين واما قوله عن عمر
ما ذكره باسمه حتى يرد ما يقول اه ففيه ان المعترض لم يقل ان عمر ذكر النبي صلى الله عليه وسلم باسمه حتى يجاب
بالحكاية ذلك بل قال ما حاصله ان الله راعى تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم الى الغاية لم يذكره في اكثر الخطابات باسمه
بل ذكره بالمقام تعظيما لشانه وقد ذكره عمر في كلامه هذا من غير ان يعبر عنه باللقب ولا بشيء اخر يدل على تعظيمه
وبالجملة التعظيم انما يحصل بترك الاسم وايراد اللقب كما وقع في القران الكريم بتركهما كما فعله عمر وايضا
قد تقرر ان من محاسن الاداب عدم مخاطبة احد من احاد المؤمنين سيما اكابرهم بتاء الخطاب كما ...
الواحد منهم بصيغة الجمع ونحو قوله يا سيدي ويا قدوتي ولا يقول له انت كذا وقلت كذا بل يقول
انتم وقلتم وفعلتم ولاسيما في تخصيصه باسمه الاشعر بتنافيه لتعظيمه وقد اهمل عمر جميع هذه الاداب بالنسبة
الى النبي والولي وعمه وسيدة النساء كما لا يخفى بل تعبيره عن علي ع لفظ صريح في ارادة الاستخفاف
ولا يستهان كما بينه اهل اللسان واما ما ذكره من ان المعترض ادخل في حديث البخاري قوله آثما خائنا
غادرا ففيه ان المعترض لم يرجع لزيادة الاعتماد بين ما رواه البخاري ومسلم كما صرح به وتلك الزيادة
وان لم تكن في حديث البخاري فهي موجودة فيه مجملا وفي حديث مسلم متصلا فان ما نقله الناصب
من قول البخاري كما تزعمان مجمل لما فصل في حديث مسلم بقوله كاذبا آثما خائنا غادرا الى غاية الامر انه الخ
لما راى ان في ذلك المفصل تفضيح كال الخليفة بعده بقولان كما ان بعضها اخرجهم بالنخ في الاختصار
والاختزال وما ذكر بدل قوله ان ابا بكر فيها كما تزعمان بقوله ان ابا بكر فيها اماما وهذا ايضا بدل
الناصب لفظ تزعمان بقوله تذكران وكل ذلك في مرتبة الوضع كما لا يخفى ثم لولا ان الناصب علم ان تلك
الزيادة موجودة في رواية مسلم وعاند في نسبة ادخالها كذبا الى المعترض لكان الظاهر ان يطلق في
نسبة الادخال اذ يقول بانه ادخلها في رواية البخاري ومسلم لا ان يتنصص في نسبة ادخالها في رواية

البخاري فقط فليراجع وقال الناصب الى صحيح المسلم وجامع الاصول حتى تبين صدق المقال عليه واما ما ذكره
من ان الحاكم كثيرا ما يعرض ويقول في كلامه على سبيل التعريض بمثل ذلك من غير ارادة ثبوت ذلك فافتراء منه
على الحكام اذ المذكور في كتب الفقه من اداب الحكام والقضاة مع من يحضرهم من المدعي والمدعى عليه
والشاهد شاهد على خلاف ذلك فانهم كما منعوا الحاكم عن اللين الذي لا يوجب سعاة من جرأة الخصوم
كذلك منعوه من العبوسة والانقباض الذي يمنعهم عن طلاقة اللسان والادلاء بالحجة فكيف يكون الحال
مع تلك الاتهامات والتعريضات الشنيعة واما قوله ولم يرد حقيقة هذه النسبة فلا يحصل له سوى ان يجمع
بينهما بتلك وبهذه هذه وبه والا فلا معنى لا لغا كلام لا يراد به معناه الحقيقي ولا لازم حسن لكان الكل بينهما
ان يعتذر عن الاخر ثم كيف لا يتوقع من عمر ارادة حقيقة هذه النسبة مع ما نعلم من عداوته لاهل البيت
وسوء ظنه بهم وهو الذي منع ابي بكر عن رد فدك وجاء على علي عليه السلام حتى هدد باحراقهم على وجوه الناس يعرفون فاطمة
وطلب ابا بكر في بيته وجاءه للمصالحة كراهة محضر عمر فقد روى مسلم انه قال عمر لابي بكر حين توجه لا تدخل
عليهم وحدك الحديث قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان
النبي صلى الله عليه وسلم اراد ان يشتري موضع المسجد من بني النجار فوهبوه له وكان فيه نخل وقبور
المشركين فقطع النخل وخرب القبور وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم ومن
المعلوم عن عائشة لم يكن لها ولا لابيها دار بالمدينة ولا اثرها ولا بيت واحد من اقاربها وادعت حجرة سكنها
فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلمها ابوها اليها ولم يفعل كما فعل بفاطمة عليها السلام انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول قد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جعل كل حجرة ملكا لصاحبتها الساكنة فيها من
ازواجه وهذا الامر كان مشتهرا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال حيوته فلا يحتاج الى
طلب البينة بعد الوفاة بخلاف فدك فانها كانت تحت يد رسول الله صلى الله عليه وسلم كسائر اموال
الفيء ولم يكن في تصرف فاطمة فكان الواجب على ابي بكر طلب البينة على ان اثنا قيل ان حديث دعوى فاطمة
النحلة واقامة البينة لم يصح لانه صح في البخاري ان فاطمة طلبها من ابي بكر ميراثا فلم يكن لها ان يطلبها نحلة
وقد صح الاول فسقط الثاني لانه غير مذكور في الصحاح والله اعلم وقد وجدت في كتاب اعلام الحديث
في شرح البخاري لابي سليمان الخطابي انه قال المغيرة عن سفيان ابن عيينة انه كان يقول ازواج النبي صلى الله
عليه وسلم في معنى المعتدات اذ كن لا يجوز لهن ان ينكحن ابدا فجرت لهن النفقة وتركت حجرهن لهن
يسكنها انتهى فعلى هذا فهي في حكم الملك انتهى اقول كون كل حجرة جعل ملكا لواحدة من النساء دعوى
مجردة لم يدل عليه سنة ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام ويدل على خلافه ان الحجرة لم يكن ملكا لهن بل
كان ميلا ما قول ابن عباس رض لعائشة في شعر المشهور حين توجهت الى منعه ان يدفن ابا محمد الحسن عند جده صلعم
وشعرت من ان يجدد به صلعم عهدا وجادت واكبرت بغلة لذلك شعر تجملت تبغلت ولو عشت تفيلت

لك التسع من الثمن وبالكل تطمعت فلو كان البيت ملكا لعائشة لم يقع قول ابن عباس لك التسع من الثمن موقعا
واما ادعاء فاطمة عليها السلام النحلة فدك فقد ثبت بالصحة وانه لا منافاة بين دعوى الميراث بعد دعوى النحلة استظهارا
في الطلب وتبكيتا للخصم المعاند كما ذكر واما ما ذكره من ان دعوى النحلة ليس بمذكور في الصحاح فقد مر ان الصحيح
ليس بمنحصر في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح يزيد على ما في تلك الصحاح بعدد المكسور والصحاح حتى نقل ابن كثير
الشامي واليافعي في تاريخهما ان الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي ثلاثمائة الف حديث في مناقب اهل البيت
غير ما كان يرويه في ابواب الاخر من اضعاف ذلك وكل من البخاري ومسلم كان يروي مائة الف حديث صحيح او
ما يقرب منه مع ان ما في كتابيهما بعد حذف المكررات والمتداخلات لا يبلغ سبعة الاف حديث واما ما نقله
عن شرح البخاري من ان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في معنى المعتدات ففيه ان لكن عائشة ما اعتدت بعده
وخرجت عن بيت النبي صلى الله عليه وسلم بما فعلته من النشوز والعصيان كما عرفت على ان انفاق المعتدات
في بيوت الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فان المعتدة الغير الرجعية لا يستحق عندنا
وعند فقهاء اهل السنة سكنى ولا نفقة وايضا لا نسلم ان ما في حكم الشيء حكمه حكم ذلك الشيء بل الحكم بذلك
تحكم قال المصنف رفع الله درجته وخرجت عائشة الى امير المؤمنين ع وقاتلته وهي تعلم انها عاصية بذلك اما اولا
فلان الله تعالى نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار في منزلها فهتكت حجاب الله ورسوله وتبرجت وسافرت
في محفل عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر الفا واما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى تطالب به ولا لها حكم
الخلافة فباي وجه خرجت للطلب واما ثالثا فلانها طلبته من غير من عليه الحق لان امير المؤمنين
لم يحضر قتله ولا امر به ولا واطأ عليه وقد ذكر ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل
عثمان وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المؤمنين ع بالخلافة
استندت القتل اليه وطالبته بدمه لبغضها له وعداوتها معه ع ثم مع ذلك تبعها خلق عظيم وساعدها
عليه جماعة كثيرة الوف مضاعفة وفاطمة ع لما جاءت تطالب بحق ارثها الذي جعله الله لها في
كتابه العزيز وهي محقة فيه لم يتبعها مخلوق ولم يساعدها احد انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول قد سبق ان من خرج على علي في ايام خلافته فهو باغ والباغي عند الشافعي من يخرج
على الامام بشبهة وهو لا يخرج على علي وهو الامام بشبهة ان في عسكره قتلة عثمان لانهم كانوا يطلبون
عثمان من علي وهذا الرجل فيما مر من الكلام اثبت على افتراق تعميل عثمان وقد ابطلنا فما ذكره ههنا
من تبرئة علي من دم عثمان مناقض لما ذكره هناك وما ذكر ان عائشة كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي
ان البغي ليس باسم الذم ولا هو من العصيان شيء لانه خروج بالشبهة فصاحبه مجتهد المخطئ ليس بعاص
واما ما ذكر ان الله تعالى نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج
والخروج بتبرج كان من داب نساء الجاهلية ان يتبرجن بالحلي فيخرجن لاراءة التبرج والحلي

للناس فيطمع الناس فيهن هذا تبرج الجاهلية ولو كان الله امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم
عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي مخصوص بالخروج للتبرج واما ما ذكر انها
ليست ولي الدم حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فجوابه انها خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام
وهتكوا حرمة الاسلام فخرجت تريد الاحتساب واخطات في هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الخروج
على وجه لم تكن عاصية للاجتهاد واما قوله اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح في الصحاح وان صح فنعثل لم
يكن اسما لعثمان فلعلها ارادت شخصا اخر وما ذكر انها كانت عدوة لامير المؤمنين فهذا كذب وزور بل
بل ذكر ارباب الاخبار ان بعد الفراغ من وقعة الجمل دخل علي على عائشة فقالت عائشة والله ما كان بيني
وبينك الا ما يكون بين المرأة واحمائها فقال امير المؤمنين والله ما كانت الا هذا وهذا يدل على عدم
العداوة بل هذا مقالات واحوال تكون بين المرأة والاحماء ولا تسميه الناس عداوة واما ما ذكر ان ابن النابغة
سامعها الناس الكثير فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه لان قتلة عثمان كانوا في
عسكر علي واما قوله ولم يساعد احد فاطمة فنقول لان دعوى وبينة وجواب من الحاكم مع انا قد
اثبتنا ان دعوى الفاطمة الفدك واقامة البينة غير صحيحة انتهى اقول من المشهور المسطور في
كتب الجمهور ان عائشة وطلحة والزبير خرجوا على عامله عثمان بن حنيف الصحابي الانصاري رضي الله عنه على الحالة
الشنيعة المذكورة في تلك الكتب وكذلك مما كذب قول الناصب انهم كانوا طالبين بقتلة
عثمان لظهور انه لو كان غرضهم ذلك دون اخذ الخلافة لوجب عليهم التوجه الى المدينة وطلب القتلة
من علي عليه السلام هناك وايضا كيف يتصور الاجتهاد مع وجود الامام المنصوب عن النبي صلى الله عليه وسلم
وكيف يتصور الاحتساب في طلب دم واحد يحتاج الى ارتكاب اراقة دماء جمع من المسلمين
من اصحاب علي عليه السلام ونهب بيت المال في البصرة اولا ثم الاضطرار في ذلك حتى يهلك الوف منهم
وايضا قد ناقض الناصب نفسه فيما قاله سابقا عند ذكر الحديث الخارج عن المنقول عن مسند
احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا يؤولون القرآن ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم
امير المؤمنين انتهى ثم كيف يكون محاربوا علي عليه السلام مخطئين غير عاصين مع ورود الحديث المشهور من
الجمهور من قوله صلعم يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغيره مما ورد بمعناه وايضا ما الفرق بين بني حنيفة
الذين منعوا الزكوة مما لا يجب دفعه بعد النبي صلى الله عليه وسلم الى احد بقسمه الى الفقراء وانما
علينا ان نقسمه على الفقراء من قومنا او لشبهة عدم استحقاق ابي بكر الخلافة على اختلاف القولين
وبين اصحاب الجمل الذين خرجوا على علي عليه السلام باحد الشبهتين الاخيرتين حتى سمي الاول مرتدا عاصيا
دون الثاني مع ان مالك بن نويرة رئيس بني حنيفة كان صحابيا ايضا وقد ظهر بان خالدا قد قتله
وقومه بغير حق وبالغ عمر على ابي بكر في الاقتصاص عن خالد ورد على بقية قومه اسراهم في ايام خلافته

وهل فارق بين الطائفتين سوى ان بني حنيفة كانوا من احباء علي عليه السلام على ما روي واصحاب الجمل من
اعدائه واما قوله ان ذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج فمردود بان الله تعالى امرهن اولا بالسكون
في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن ثم اعطف على ذلك النهي عن التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار الزينة
لا الخروج مع اظهار الزينة فاين في كلامه تعالى لفظ الخروج حتى يخصص بما يكون مع اظهار الزينة والتبرج و
اظهار الزينة لا يلزم الخروج لجواز اظهارها على الاجنبي الداخل في البيت ومن سطح البيت على
المارة كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج
للحج والجماعة فمدفوع بان ما وجب عليهن من الحج فقد قضين مع النبي صلى الله عليه وسلم وكانوا معه
في السفر في حكم قرارهن في بيوتهن واما بعده صلعم فلا نسلم جواز خروجهن للحج المستحب ولا حضور
الجماعة في المسجد فلم يرو احد ان نساء النبي صلى الله عليه وسلم خرجن ايام حيوته او بعد وفاته للصلوة
جماعة بل المروي انهن كن يصلين في بيوتهن بصلوة النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد واما ما ذكره
من ان عائشة محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فقد هتكت هي ايضا بتلك
الحرمة بهذا الاحتساب فضلا في خروجها من بيتها الذي امرها الله تعالى بالقرار فيه وهتكها حرمة
النبي صلى الله عليه وسلم بركوبها على قلوص راحلة مرحلة ومن منهل الى منهل كما شنع به عليها ام سلمة رضي
ومن تمم ما شنعت به عليها قولها انت الذي انت ثم قيل لك ادخلي الجنة لاستحييت من رسول الله صلى
الله عليه وسلم وقد اخرج البخاري في صحيحه ما سنذكره الا من قول النبي صلى الله عليه وسلم الفتنة
تخرج من هنا ثلثا من حيث تطلع قرن الشيطان واشار الى مسكن عائشة واخرج ابو نعيم في كتاب الفتن
وابن مسكويه في كتاب تجارب الامم وابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة لما انتهى عسكر عائشة الى ماء الحوأب
في بعض الطرق نبحتها كلاب الحوأب فقالت لمحمد بن طلحة اي ماء هذا قال هذا ماء الحوأب قالت فما اراني
الا راجعة قال ولم قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لنسائه كاني باحداكن قد نبحتها كلاب
الحوأب فاياك ان تكوني انت يا حميراء انتهى ومع ظهور خطائها وعصيانها من هذه القصة فدعاها
من الرجوع شدة معاداتها لعلي عليه السلام والعامة ممن كان معه من رؤساء الجمل سيما ابن اختها عبد الله بن
الزبير اللعين المجبول على عداوة اهل البيت الطاهرين حتى روي عنه انه ترك ايام خلافته الناقصة
الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم في الخطبة فلما انكر عليه ذلك اجاب بان له اهيل سوء اذا ذكرته اسمع
شمخوا بانوفهم وبالجملة فبعد ظهور خطاء اجتهادها عليها من قصة كلاب الحوأب كيف حل لها الاصرار على ذلك
وكيف جاز الاعتذار عن قبلها بانها اخطات في الاجتهاد غير عاصية فيه واما ما ذكره من ان قوله اقتلوا نعثلا
لم يصح في الصحاح ففيه ما مر مرارا من ان الصحيح غير منحصر فيما تضمنه كتب الصحاح المتداولة وهذا مما روي
في جميع ما رايت من التواريخ والسير المعتبرة قال ابن قتيبة وذكروا ان عائشة لما اخبرت بقتله على ..

وكانت خارجة عن المدينة فقيل لها قتل عثمان وبلغ الناس حلبا فقالت ما كنت ابالي ان تقع السماء على
الارض قتل والله مظلوما وانا طالب بدمه فقال لها عبيد انا اول من طعن واطمع الناس فيه لانت
ولقد قلت اقتلوا نعثلا فقد فجر فقالت حاشت ورد الله ذلك وقال الناس فقال عبيد منك البداء
ومنك الغير ومنك الرياح ومنك المطر وانت امرت بقتل الامام وقلت لنا انه قد فجر فقد ما اطعناك
في قتله وقاتله عندنا من امر قال ولما اتى عايشة خبر اهل الشام انهم ردوا بيعة علي وابوا ان يبايعوه
امرت فعمل لها هودج من حديد وجعل فيها موضع عينيها ثم خرجت ومعها طلحة والزبير وعبد الله بن الزبير
ومحمد بن طلحة انتهى واما قوله نعثل لم يكن من اسماء عثمان فلا يتاتى تعبيرها عن عثمان بذلك زاد الملاري
ان نعثلا كان اسم يهودي ورد تشبيه عثمان في الجنة وبعض آخر من شمائله فكان سبه بذلك ازدياد
اهانة له وقد صرح ذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي في كتاب القاموس
حيث قال النعثل الشيخ الاحمق ويهودي كان يسمى به عثمان اذا نيل منه انتهى واما انكار الناصب
عداوة عايشة بالنسبة الى امير المؤمنين فمن قبيل انكاره نفسه لعداوة عليهم السلام مع ظهورها
على صفحات نابغة وفلتات لسان قلبه وكيف ينكر ذلك مع قدح بناه سابقا من قولها اني اكره
دخول المدينة ولعلي فيها سلطان وقولها عند تكلمها مع ابن عباس رض بعد انقضاء حرب الجمل اكره
لكون امير المؤمنين كان حم يتعرضوا على النفر وقد ظهر بذلك ان ما نقله عن عايشة من استعدادها
عن علي ع بعد حرب الجمل انما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عايشة صادقة فيما ذكرنا
من انه لم يكن بينها وبين علي ع من العداوة الا ما يكون من المرؤة واحمائها وهذا لا ينفي العداوة فالمحرر
فانا من الامثال السايرة ان العداوة بين القبيلة كالنار في القصب فكيف بين المرأة واحمائها فانها
ينبغي ان يكون كالحديدة والحجارة واما ما ذكر من ان الناس انما لم يساعدوا فاطمة لان دعوى الارث
والرفع الى الحاكم لا يحتاج الى المحر العساكر ففيه ان اخذ فدك عن فاطمة كان لحيف ارثها وغصبا نحلتها
لما قدموا ان انها كانت في تصرفها من زمان النبي صلى الله عليه وسلم فاخرجوا وكيلها عنها
وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما امر الله تعالى من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وانما
كلفوها اقامة البينة على ذلك في محضر ابي بكر لظنهما انه ربما يستحيى عند ذلك عن الاصرار فيما
قصده من الظلم والغصب والا فقد كانت القضية من قبيل ما قيل شعر فيك الخصام وانت الخصم والحكم
وكانت لا تقدر على العسكر لاجلها لو وجدت عليها السلام على ذلك اعوانا وانصارا كان ان العادة
المعارضة المحضة جرت على حاكم زمانه وهو على عسكر انظنها انه اخل في حكم قتله عثمان مع علم
كونها والية الدم فافهم قال المص رفع الله درجته انها جعلت بيت رسول الله صلى الله عليه
وسلم مقبرة لابيها ولعمرها اجنبيان عن النبي صلى الله عليه وسلم فان كان هذا البيت ميراثا

فكان من الواجب استيذان جميع الورثة وان كان صدقة للمسلمين فكان يجب استيذانهم المعرفة
وان كان ملكا لها كذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض
الجنة وروى الطبري في تاريخه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني
على سريري في بيتي هذا على شفير قبري انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان البيت كان
لعايشة بتمليك رسول الله صلى الله عليه وسلم اياها واما نسبة رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت الى
نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه ومخصصه وعايشة زوجته ومن يفارق بين المرء والزوجة
ولكل منهما ان يقول بيتي واما قولهم ان عايشة لم يكن لها بيت ودار بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي
ملكها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نقول لو لم يكن البيت لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين
عثمان في ايام خلافته سيما بعدما قاتلها وغلب عليها والا لكان متصلا في حق بيت المال ان كان صدقة
او في حق اولاده وان كان ميراثا لكان ينبغي ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة
ثم ان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم قد تصرفوا في بيوتهن في حياته تصرف الملاك ثم بعده تصرف
الورثة فيها تصرف الملاك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز ايام وليد بن عبد الملك وجعلها من
المسجد ولو كان البيت لرسول الله صلى الله عليه وسلم لكان عمر بن عبد العزيز يردها الى اولاد فاطمة رض
منهم كما زعموا ان عليا في فدك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب الهذيانات انتهى اقول
فيه ان دعوى تمليك النبي صلى الله عليه وسلم البيت لعايشة دعوى مجردة تفردها الناصب ولا يجدي فيها
اعتماده لم يرد عن ذلك قدح او جبار مع انها مردودة بما ذكرناه ثم من الخبر المشهور عن ابن عباس رض
واما ما ذكر من ان نسبة رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه
ومخصصه الخ ففيه ان ذلك ارتكاب التجوز وهو خلاف الاصل لما تقرر من ان الاصل في الاطلاق
الحقيقة حتى يقوم القرينة الدالة على ارادة خلافه وقد عرفت ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل
فلا يصير بمجردها ثابتة بلا قرينة ولا دليل فيبقى ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت ع او صدقة كما ادعاه ابو بكر
فعلى الاول كان الواجب استيذان الورثة في دفن ابي بكر وعمر كما ذكره المص وعلى الثاني يلزم ان لا يصح
تملك البيت مدفنا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكان حراما عليه الدفن فيها فلا بد من ان ذهب بالنبي صلى الله
عليه وسلم الى السماء او الى الارض المقدسة الاخرى وح لا يكون قولهم انهما ضجيعا رسول الله صلى الله عليه وسلم
مدحا لهما مع ان مجرد المضاجعة والمعانقة بدون المناسبة المعنوية لا يوجب نفعا ولا فخرا كان ابو محمد صلى
الله عليه وسلم كانا حاملين لنور النبوة ونام في حجرها وحجر مرضعته حليمة السعدية وكانوا ثلاثتهم
كافرين بزعم الخصم وكذا آسية بنت مزاحم كانت ضجيع فرعون مع طهرها وكفر فرعون ولا اقل ان يكون ذلك

من باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب واما ما ذكره من
انه لو لم يكن البيت لعائشة لكان ينبغي ان يتنزه عنها امير المؤمنين في ايام خلافته لكان ينبغي ان ينبش
ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا ان ايراد الناصب بعدم تعرضه
له لذلك في ايام خلافته وكذا الكلام في عدم نبشه ابا بكر وعمر فنذكر ههنا انهم ربما داموا في تركها في
ارض المغصوبة تضعيف عذابهما لما روى البخاري عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة الى سبع ارضين وفي
رواية انه قال صلعم من غصب من الارض شبرا بغير حق طوقه بها الى سبعة ارضين وقال
محمد بن حبيب الضبي ره في قصيدة له يمدح فيها مولانا الرضا عليه السلام ويشير به الى ما في جواره من قبر
هرون العباسي الكلب شعر قبران في طوس الهدى في واحد والغي في لحد تراه مزار قبران
مقترنان هذا ترعه حوبه فيها وذا امام وكذاك ذلك من جهنم حفره فيها يجدد للغوي هيام
قرب الغوي من الذكي مضاعف لعذابه ولأنف الارغام ان يدن منه فانه لمباعد وعليه من خلع العذاب
ركام وكذاك ليس يضرك الرجس الذي يدنيه منك جوار ذي رحام لا بل يريك عليه اعظم حسرة اذا انت
نكرم واللعين يسام سوء العذاب مضاعف تجري به الساعة والايام والاعوام واما ما ذكره من اشتراء
عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت عن ورثة بعض الازواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا لانه
ايضا من الشجرة الملعونة الغاصبة للخلافة مع انه يجوز على تقدير كونها كما يدعيه الخصم ان يكون من تقدم
عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة قد اعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج او لبعض ورثتهن من
باب المصالح كما ذكره الناصب سابقا في باب بني صهيب من انه يجوز ان يكون اعطاهم مروان بيتا من حجرة
من بيوت النبي صلى الله عليه وسلم من باب المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لانه صار ملكا من اخذه
من باب المصالح فلا ينافي كون ذلك ملك النبي صلى الله عليه وسلم في ايام حيوته كما لا يخفى وقد ظهر مما ذكرناه
ودمرنا به على هفوات الناصب ان نسبته للمصنف الى الهذيان من قبيل نسبة خليفة الثاني كلام النبي صلى الله
عليه وسلم الى الهذيان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
عن عائشة قالت ما غرت على احد من نساء النبي صلى الله عليه وسلم ما غرت على خديجة وما رايتها قط ولكن كان
يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها في صدائق خديجة فربما قلت له كانه لم يكن في الدنيا
امرءة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت لي منها ولد قالت عائشة وامره ربه او جبرئيل ان يبشرها ان لخديجة
لها بيت في الجنة من القصب واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة وعائشة قاتلت امير المؤمنين
بعد الاجماع على امامته وقتل بسببها نحو من ستة عشر الف صحابي وغيره من المسلمين وافشت سر رسول الله صلى
الله عليه وسلم كما حكاه الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عمر خليفة انهما تظاهرتا عليه بذلك ونقل

الغزالي سوء صحبتها لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقد كان ابوها ابو بكر دخل يوما على النبي صلى الله عليه وسلم
وقد وقع بين النبي صلى الله عليه وسلم وبينها مكروه فكلفه النبي صلى الله عليه وسلم ان يسمع ما جرى ويدخل بينهما
فقال لها رسول الله تكلمين او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب وهل كان
عنده صلعم الا الحق وتنظر في الفرق بين خديجة وعائشة وقد انكر الحافظ من اهل السنة وكان الانصاف
غاية الانكار على من يساوي عائشة بخديجة او يفضلها عليها انتهى قال الناصب خفضه الله اوليس اما فضائل
خديجة فهو كثيرة لا تحصى ووصفها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان لخديجة بيتا من القصب لا صخب فيها
هو ولا نصب ومساعيها في خدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرة وهكذا الكل واحدة من ازواج النبي
صلى الله عليه وسلم فضيلة وليس لنا ولا لامثالنا ان ندخل في الفرق بين ازواج النبي صلى الله عليه وسلم
ما كان لنا ان نتكلم في شانهن بما يشبه طعنا او قدحا فان كل هذا يرجع الى عرض رسول الله صلى الله عليه وسلم
والعرض الحرام وهتك سترهن بعد السنين المتطاولة وكل هذا في خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكر
من افشاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فان الاجماع
منهم على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل في بيت حفصة مارية القبطية فغارت حفصة فحرمها
على نفسه مراعاة لخاطر حفصة واستكتمه السر فافشت عند عائشة واما ما ذكره من الغزالي ان عائشة
قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم تكلم ولا تقل الا حقا فان عائشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لم يقل الا حقا ولكن هذا كلام يعرض النساء عند محاورة الرجل فتقول من الغيرة ولم
يدرك بغير الحديث انها لما قالت هذا الكلام ضربها ابو بكر وقال القوليين لرسول الله صلى الله عليه وسلم
هذا ويقول هو غير الحق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر دعها فعلم ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان يعلم ان هذا الكلام من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقد
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد يقول غير الحق واما التفضيل بين عائشة وخديجة فليس يتعلق شئ
من امور الدين والله اعلم بحقيقته انتهى اقول الكل يدخل معقول اما ما ذكره من انه ليس لنا ولا لامثالنا
في الفرق بين ازواج الرسول صلى الله عليه وسلم فمصروف بان من ناقض لما علم في اثبات افضلية ابي بكر من
الى النبي صلى الله عليه وسلم وسائر اصحابه مع كونه ملحقا بالمحال ولانبائهم افضلية الانبياء من الملائكة
او العكس مع عدم تعلقه بالدين فليكن هذا ايضا من هذا القبيل واما ما ذكره من ان افشاء سر رسول الله
صلى الله عليه وسلم منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي مشاركة عائشة معها كما هو حالهما
ايضا وانما خص المصنف الكلام ههنا بعائشة لكون المقام منعقدا في ذكر احوالها دون حفصة والا فافشاء السر وقع
منهما كما نطق به الآية والرواية فقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خلا بمارية القبطية في يوم عائشة وعلمت
بذلك حفصة فقال لها اكتمي علي وقد حرمت مارية نفسي واخبرها انه يملك من بعده ابو بكر وعمر فارضاها بذلك و

واستكهما فلم تكتم واعلمت عايشة الخبر وحدثت كل منهما اباها بذلك فاطلع الله تعالى نبيه فطلقها واعتزل نساءه
ومكث تسعا وعشرين ليلة في بيت مارية ولاشتراك حفصة وعايشة في ذلك قال الله تعالى ان تتوبا ان تتوبا
الى الله فقد صغت قلوبكما اى فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن اخلاص رسول الله
صلى الله عليه وسلم من حب ما يحبه وبغض ما يكرهه هذا وربما يتوهم الناظر فيها روينا من اخبار النبي صلى
الله عليه وسلم حفصة ان اباكر وعمر يليان بعده الامر ذلك ناظر الى الخلافة فقد ثبت النص على خلافتهما
وتم الدليل لاهل السنة فنقول لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة فان النظر نظران نظر اراده ونظر تحقيق وسداد
ونظر البادي كثيرا ما يخطي في المبادي والله الهادي فلنبت من الفطن اولا ان الملك مقابل الخلافة والامامة
في لسان الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك وهذا
الحديث ذكره ابن حجر المتاخر في صواعقه وقال انه اخرجه احمد عن سفينة واخرجه ايضا اصحاب السنن
وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد بالخلافة الناشية من الله ورسوله لاظهرها النبي صلى الله
عليه وسلم قبل ذلك لابي بكر وعمر وقررها بعده لهما مع انه لم يتحقق شي من ذلك اتفاقا وايضا لو كان المراد
بها الخلافة لاحتج به ابو بكر يوم السقيفة او احد من متاخري اهل السنة الذين تكلفوا لاثبات خلافتهم بالادلة الواهية
بما هذا الناصب الغريق المتمسك بكل حشيش ثم ذلك اخبار بما افضى الله تعالى من الحكم الكوني دون التكليفي
الشرعي فلا يلزم منه تعلق ارادة الله تعالى بخلافتهما المثبتة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ليكونوا مطيعين تابعين
في ذلك بل يكون ذلك نظير الملك والسلطنة الحاصلة بفرعون ونمرود وشداد وساير المتغلبين الجبارين الذين
على البلاد والعباد ويدل على ذلك ما ذكره في مناقب العشرة من كتاب المذكور رواية عن احمد انه قال
النبي صلى الله عليه وسلم في جملة حديث سالوا منه صلى الله عليه وسلم عمن يجعل اميرا بعده وان
تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم انتهى ووجه الدلالة
انه صلعم اخبر عن ان عليا هو مستحق الخلافة وانه صلعم راض بذلك ومرجح له لكن القوم لا يتعلقون
ذلك ولا يرضون به عنادا ولداداوا اما ما ذكره من ان عايشة كانت اعلم الناس بان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر لان عمر لم يعلم النبي صلى الله
عليه وسلم كذلك ونسب بعض اقواله صلعم الى الهجر والهذيان كما مر وايضا المرادة التي يكون من
اعلم الناس بجلالة قدر الرسول صلى الله عليه السلام لا ينبغي منها ان تحادله كما تحادل عوام النساء
ازواجهن وكان عليها ان يعلم حرمة مجادلتها مع النبي صلى الله عليه وسلم وان اتخذها وعدنا بها صغت
كما نطق به القرآن وان لم نعلم ذلك وظهر منها ما دل على سوء ادبها في الجدل مع النساء العوام السوقية دل
على عدم الناصب ما لا يبيض وجهه ولا وجهها وبهذا ظهر ان ما صدر عن عايشة من الكلام انما صدر
عن فرط الجهل والحماقة ولعل الناصب نعطيها الماعر عن حماقتها بالغيرة ولا لم يكن الغيرة في تلك القصة

التي رواها الغزالي مدخل وانما كان موجب الغيرة ولا لم يكن للغيرة في تلك القصة التي رواها
الغزالي في قصة مارية فظهر ان النبي صلى الله عليه وسلم واما ما ذكره من ان التفضيل بين عايشة
وخديجة لا يتعلق لشي من امور الدين فقد مر جوابه اولا وقد اشار الناصب في كلامه الى تفضيل عايشة
على خديجة بالقديم الذكري ولبس ذلك الا لان خديجة كانت مخلصة للنبي صلى الله عليه وسلم ولعلها
عدو وعايشة كانت عدوة لها ولعلي قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
ان ابن الزبير دخل على عايشة في مرضها فقالت له اني قاتلت فلانا وسمت المقاتل برجل فالمرعلية
وقالت لوددت اني كنت نسيا منسيا وفيه عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمكث عند زينب
بنت جحش فتشرب عندها عسلا قالت انا وحفصة انا ما من دخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلتقل له اني اجد منك مغافير اوكلت مغافير فدخل على احدهما فقالت له ذلك فقال
شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزلت لم تحرم ما احل الله لك ان تتوبا الى الله
لعايشة وحفصة فقد صغت قلوبكما واذ اسر النبي صلى الله عليه وسلم الى بعض ازواجه حديثا لقوله
بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه وقال ابراهيم بن موسى عن هشام ولن اعود له وقد حلفت
فلا تخبري بذلك احدا وهذا يدل على بغضها في الغاية وفيه ان عايشة حدثت عن عبد الله بن الزبير
فلان في بيع او عطاء اعطته عايشة والله لينتهي عايشة اولاحجرن عليها ولم ينكر عليه احد
وهو يدل على ان كلما امرتها بما ليس بسايغ وفيه عن ابن عباس قال لو كنت اقربها يعني عايشة او ادخل
عليها لما اتيتها حتى تناولني وهذا يدل على استحقاقها الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي
صلى الله عليه وسلم خطيبا فاشار الى نحو مسكن عايشة وقال ههنا الفتنة ثلثا من حيث يطلع
قرن الشيطان وفيه قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم من بيت عايشة فقال راس الكفر من ههنا
يطلع قرن الشيطان انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما روى عن عايشة انها قالت اني
قاتلت فلانا فهذا اعتراف منها وندامة على الخروج فان كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه والا فلا
عليها شي من الخروج لانها عملت بالاجتهاد واما ما ذكر من حديث العسل فكان هذا من باب غيرة النساء
بعضهن على بعض اهل وهل يواخذن بها واما حل السر الذي افشاها النساء على شرب العسل فبعيد
ولم يذكره المفسرون نعم ذكروا ذلك الحديث في هذا البحث بل حملوه على وقوع رسول الله صلى الله عليه
وسلم على مارية في بيت حفصة كما ذكرنا واما قوله فهذا يدل على بغضها في الغاية فهذا الغاية لما علم
بالضرورة من الدين وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب عايشة حبا شديدا ولا يحب احد النساء
مثل حبه وهذا معلوم من مرويات الاخبار الدينية فكيف يثبت انه صلعم يبغضها واما قول ابن الزبير
لاحجرن عليها فهذا يدل على غاية كرمها وعطائها لان ابن الزبير فقد حجرها لكثرة عطائها وبسط يدها

في العطية وقد انكرت عايشة على قوله حتى هجرته واما قوله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اشار
حجرة عايشة وقال هنا الفتنة فما اجهله بمعاني الاحاديث وما اورده فيه في تلقي معاني الاخبار
كانت حجرة عايشة في جانب الشرق من المنبر واشار رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الشرق كما يعرفه
باقي الاحاديث وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشار الى الشرق وقد شرح رسول الله صلى الله
عليه وسلم بقوله حيث يطلع قرن الشيطان والمراد منه المشرق لانه جاء في حديث اخر ان الشمس حين تطلع
تطلع بين قرني الشيطان فهذا فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم اشارته وانه يريد جانب المشرق و
لو كان المراد حجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كانت بها عايشة فكيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من
حجرته المقدسة والحال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحجرة وهذه غاية الهجرة الموجبة للفضيحة فكفى
ابن المطهر النجس وانى لابن المطهر اساءة الادب لاهل حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم والمتكلمين بهذا الكلام هل
هذا الاجتراء على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الافك من يعذرني في
رجل اذاني في اهل بيتي وهذا الرجل يؤذي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم في شان عايشة ذلك اليوم على المنبر ما علمت على اهلي الا خيرا ثم ابن المطهر جاء في
اخر الزمان واثبت في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم الشر والفساد وسمى بيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم محل قبره المكرم مطلع قرن الشيطان جزاء هذا ان احدا من ملوك الاسلام
نعهد الى قبر ابن المطهر فيخرجه من حفرته ويحرقه فهناك مطلع قرن الشيطان ومغرب لعنة الرحمن انتهى
اقول طعن المطهر على عايشة هنا انما هو لتعييرها على علي بقتله فلانا دون ان يكون لقتله الزبير او الجمل الشامي
مقرونا بالتعظيم ويظهر من خلالها في هذا التعيير انها لو هلكت الوددت اني كنت نسيا منسيا لم يكن ندامة منها
على الخروج في حرب الجمل كما توهم الناصب بل كان التاسف على عدم ظفرها فرسيا الى تقصير علي عه
وابن الزبير في الحرب يؤيد ذلك ما روي عن بهلول رحمه الله انه مر على جماعة يذكرون الحديث ويروون
عن عايشة انها قالت لو ادركت ليلة القدر لما سالت ربي الا العفو والعافية فقال بهلول والظفر على علي
بن ابي طالب يعني الظفر على علي بن ابي طالب عه كان من اهم مسئولات عايشة فكان ينبغي ان تضم هنا
على ما نقله من الله من العفو والعافية ويدل عليه ايضا ما مر من تعبيرها انه عن علي برجل او بنات
فذكر واما كون خروجها دينا وعصيانا وانما كبيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظنه
من صحة توبة عايشة فسقيم جدا لان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف
على التقصي عما اراقها دماء المهاجرين والانصار واموال بيت مال المسلمين الى غير ذلك من المفاسد
والمظالم ولم يتحقق منها شيء من ذلك وان ما ذكره وايضا فقد ابن حجر المتاخر في فاتحة صواعقه
عن الطبراني والبيهقي ان الله احتجز التوبة عن صاحب كل بدعة وعن البيهقي لا يقبل الله تعالى لصا

حب بدعة صلوة ولا صوما ولا عدلا يخرج من الاسلام كما يخرج الشعرة من العجين انتهى فكيف يكون
حال من ابتدع الخروج على امام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها في كتابنا الموسوم
بمصائب النواصب فليرجع اليه من اراده واما اجتهادها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية
واضرابهم في الخلافة امام اهل البيت عه فانما هو المعنى اللغوي وهو بذل الجهد والطاقة في معاداتهم
وغصب حقوقهم والا فانهم كانوا قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذي هو استنباط الفروع من الاصول
فان اهم العلوم الاجتهادية العلم بمعاني القران الكريم والسنة النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد
عرفت من اول الكتاب الى ههنا انهم كانوا اجهل خلق الله بذلك وانما كان شانهم في حكومتهم وقضاياهم شان
الحكام الذين في زماننا يتاجرون في القضاء عن السلاطين الرومية العثمانية ثم يسئلون المسائل عن الناس
ويحكمون بها كما افتى ابو حنيفه والظاهر ان هذا الفتوى منه ماخوذة من سيرة خلفاء الثلثة وجعله بها
وانما خالفه الشافعي في هذا الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء الى الجهل وقلة العلم
واما قوله ان ما ذكر من حديث القتل كان من باب غيرة النساء وهل يؤاخذن بها فحواه انهم لا يؤاخذن
بما يعد معاصي بصريح قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الآية ولا انقيادهن
عن مثل ذلك فاوجب امتيازهن عن النساء المحصنات الاخر فان امرءة لوط عم ايضا كانت صاحبة له
ولم ينفعها ذلك بدون الانقياد عن مخالفته في اوامر الله تعالى واما ما ذكره من ان المفسرين لم يحملوا السرة
الذي افشاها النساء على شرب العسل بل ان القسطلاني شارح البخاري فسره باحد الامرين من قصة
العسل وقصة مارية مع انه لو تم ابراز المذكور فانما يرد على الحميدي الراوي الذي هو من اكابر اهل السنة
الناصب لا على المطهر لانا لا نعتقد ثقة الحميدي ولا صحة احاديثه وانما نستدل باحاديثه الزاما
للخصم المعتقد لثقته وصحتها واما قوله من نعت النبي صلى الله عليه وسلم لعايشة في ذلك سيفوح بكون
حبه اياها مانعا عن ظهور مثله الذنب فمردود بان اعاظمهم من فحول رواة دين النواصب الذين وضعوا الاحاديث
في مناقبها وحب النبي صلى الله عليه وسلم لها والاخرى مناقبها كانت حاصلة في عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب
تلك الاحاديث في شانها وبالغوا في اظهار فضلها تعظيما لحربها مع امير المؤمنين عه ولهذا ترى محمد
بن ابي بكر مع كونه اخاها لما قاتلها لم يبارده حبها ولا مع معوية الباغي في التعبير بخالة
المؤمنين انه كان من خلص شيعة امير المؤمنين عه وايات النفاق وهي ما نقله المطهر من الحميدي هنا من ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يمكث عند زينب بنت جحش حتى غارت عايشة وحفصة من ذلك وما نقل
قيل في ذلك من انه صلعم خلا بمارية القبطية في يوم عايشة واسكتها وما روي عنه انه صلعم كان يكثر ذكر خديجة
رض حتى غارت عائشة من ذلك ايضا الى غير ذلك مما انطق الله به لسان محدثي القوم واما ما ذكره من ان ارادة
ابن الزبير الحجر على عايشة يدل على كثرة عطائها وبسط يدها في العطية فمن العجب الاعم لانه من اسراف القدم

الصادر عن عائشة بحيث ذمها ابن اختها عبد الله بن الزبير ووافقه فيه الناس بسبط المجموع المنتخب
وحكم على غسل الرجل الذي اد لبعض القرآن حتى وجوبه في الوضوء بكونه اسرافا مذموما مع كون الرجل اكثر
تعلقا بالوسخ من الاعضاء الاخر واشد احتياجا الى التنظيف بالماء كما لا يخفى واما قوله ان النبي صلى الله
عليه وسلم اشار في حديث طلوع الفتنة بقوله هنا الى ناحية الشرق وقد اتفق ان حجرة عائشة
كانت على سمت تلك الناحية فالتعصب فيه ظاهر لنا اولا فلان الراوي روى انه صلعم اشار الى نحو
مسكن عائشة ومن البين انه لو كان مراده صلعم نحو المشرق لقال الراوي واشار الى نحو المشرق وثانيا
فلانه لم يكن حجرة عائشة سوى جهة شرقي بيوت النبي صلى الله عليه وسلم كلها وبهذا يتضح انه صلعم اشار
الى تلك الحجرة اشارة مخصوصة بها كما فهم الراوي والا لما حسن الاشارة بذلك وثالثا فلان لفظ
هنا للاشارة الى المكان القريب كما قال الفراهي في نصاب الصبيان ثم بجا وهنا بجا
فلو كان مراده صلعم ناحية المشرق الذي وقع فيها وقعة صفين وظهور [illegible] في ارض نجد والعراق
سائرا هنا من المشرق كما ذكره القسطلاني ابهم لكان استعمال لفظ هنا فيه خلاف مقتضى استعمال
اهل اللسان ويشعر اشعارا لطيفا بان المراد حجرة عائشة الواقعة في ناحية المشرق قول القسطلاني في
بعد ذلك وكان اصل ذلك كله وسببه قتل عثمان بن عفان ووجه الاشعار ما عرفت عن قريب من ان
عائشة كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا
فتذكر انهم انك كنت من اهل الفطانة ولم يصح نقيض ما روي في اظهار النبي صلى الله عليه وسلم الخبر عائشة
فلعل من قبيل ما روى البخاري عن عائشة انه استاذن رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في
الدخول عليه فقال ائذنوا له بئس اخو العشيرة او بئس ابن العشيرة فلما دخل الآن له الكلام قالت
عائشة قلت يا رسول الله قلت الذي قلت في الرجل ثم النت له الكلام قال صلعم ان شر الناس
من تركه الناس اتقاء فحشه الحديث واما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرة عائشة مع
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج منها فهو كلام مموه على طريقة جواب من سأل الشافعيا
تقليل التحصيل بمحضر جمع ممن اعتقدوا فضله عن المثلث الحماري من اشكال الهندسة فلما عجز عن حله
بجهله واشتغل عن الحضار اجاب متماعليه بانك تسألني عن المثلث الذي احله الحنفي وهو في مذهب
الشافعي حرام لا ينبغي الكلام وقطع البحث معه بل اظهر الفقه عليه على الحاضرين وبالجملة لو منع سائل ذلك
عن القول بان الشيطان يخرج من بيت عائشة لا امتنع ايضا القول بان الشيطان يخرج من جانب الشرق
لان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما خرج في عرفاته من الشرق الى الغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى
واما ما نسبه الى الملهم من جرأته على حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو بريء منه لان ذلك الحديث المشتمل
على سوء اخلاق عائشة وايرادها الفتنة بين المخلوق مما رواه صحاح الخاص من ثقاة اهل السنة وتلقوه بالقبول

وذكروه في كتب الاصول فهم الذين اساؤوا الادب بالنسبة الى حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما نقل
ذلك وامثاله تشنيعا لهم يرودون في حق حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك فانكانوا صادقين
يلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم ويحرم الركون اليهم والى احاديثهم والى ما انفردوا عليهم
به من المذاهب وقد تقرر عن نقل الكفر ليس بكفر ولو كان فلا يليق تكفير من الناصب بل هو بذلك
اولى كما عرفت واما ما نقله من قوله صلعم يوم الافك فاما كان حرضهم منه ما صان الله تعالى ازواج
الانبياء عليهم السلام عن من الفاحشة دون البغي والخروج لاثارة الفتن المتعلقة بالبلاد
والعباد والحرث والنسل والاولاد والحمد لله الذي جزاه ابن المطهر حسب الجزاء بان جعل مكانه بعد
وفاته في جوار امير المؤمنين بحيث يحشر معه يوم الدين واخزى الناصب بعد الطرد والقرار ببلاد الشرق
الموسوم بما وراء النهر وامثاله فيه بعد قليل من الدهر ووقعه في جوار خوارج الشر المنفقين لعنهم الله
بالجهة في ذلك الشرق يطلق قرن الشيطان الناصب في اليوم الخاص ويعذب في الدرك الاسفل
من العذاب الواصب قال المص رفع الله درجته اولا ينظر العاقل بعين الانصاف ويجتنب التقليد
واتباع الهوى والاستناد الى اتباع الدنيا ويطلب الخلاص من الله تعالى ويعلم انه يحاسب غدا
على القليل والكثير والفتيل والنقير فكيف يترك اعتقاده ويتوهم انه يترك سدى او يعتقد بان
الله تعالى قد قدر عليه هذه المعصية وقضاها فلا يتمكن من دفعها عن نفسه فيكون لا فعلا فاذا لا تنكر
صدور الفعل عن الانسان الا مكابر جاحد للحق او مريض العقل بحيث لا يقدر على تحصيل شيء البتة
ولو كان الامر كما تزعمون لكان الله تعالى قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب على نفسه وكل وعد
او وعيد جاء به يكون متوجها الى نفسه لانه اذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى فالى من ارسل الانبياء
وعلى من انزل الكتب ولمن تهدد وتوعد ولمن امر ونهى ومن اعجب الاشياء واغربها انهم
يعجزون عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون هنا
على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل رسول مع استناد الفساد والضلال والتلبيس وتصديق
الكذابين واظهار المعجزات على يد المبطلين الى الله تعالى ومع ذلك لا يبقى علم ولا ظن في شيء من الاعتقادات
البتة ويرتفع الجزم بالشرايع والثواب والعقاب وهذا كفر محض قال الخوارزمي حكى
قاضي القضاة عن ابي علي الجبائي المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر
وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدم وانه يجوز ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل
وعباده الصالحين في اسفل درك الجحيم ليعذبهم دائما ويخلد الكفار والمنافقين
وابليس وجنوده في الجنة النعيم ابدا لعقدين وقد كان لهم في ذم الله سبحانه فمن علاه بحمع
وهلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الآخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان بل اعترفوا

بعد فقد الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا
ظالمون حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت ان تقول نفس يا حسرتا
على ما فرطت في جنب الله ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا آتهم ضعفين من
العذاب والعنهم لعنا كبيرا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا وما اضلنا
الا المجرمون ثم ان الشيطان اعترف بانه استغواهم وشهد الله بذلك تحكي عن الشيطان ان الله وعدكم
وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني
ولوموا انفسكم وقال الشيطان سول لهم واملى لهم فردوا شهادة الله واعتراف الشيطان وزعموا
ان فعل الله في اللوم والذم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى قد ذكر في هذا الفصل
اجمالا ما ذكره تفصيلا فيما سبق من الكلام اجمالا وتفصيلا وقد اجبنا عن كل ما ذكره فيما سبق من الكلام
ولما كرر الكلام الجاءنا الى التكرار في الجواب فنقول ما ذكره لا ينكره صدور الفعل عن الانسان
مكابرة وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع ان الخلق والتاثير عين المباشرة والكسب اهما شيء واحد
وليس هذا من الضروريات واما قوله ولو كان كما توهموه لكان الله تعالى ارسل الرسل الى نفسه
عنه جواب ان خلق الافعال الى الله تعالى لا يوجب ان يكون مرسلا الى نفسه لان ارسال الرسل الى
مباشر الاعمال السيئة والحسنة لا الى خالق الاعمال فان خلق الشر ليس بقبيح بالنسبة الى الخالق وانما
ان كان قبيحا بالنسبة الى المباشر والمخلوق فلا يلزم ما ذكره واما قوله ومن اعجب الاشياء انهم
يعجزون عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون
على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل الى آخر كلامه فحاصله ان قول الاشاعرة وان الاعمال
مخلوقة لله تعالى يوجب اسناد الضلال الى الله تعالى والجواب عنه ما ذكرنا مرارا ان هذا
الايجاب ممنوع لان الفساد والضلال مستندان الى مباشر الفعل وكاسبه لانه محل الفساد
لا الى خالق الفعل والفرق بينهما ظاهر قوله وح لا يبقى عندهم وثوق بشيء من الاعتقادات فانا اذا اسندنا الفساد
والضلال الى الله تعالى بمعنى انه خالقه تعالى عن ذلك فاسد وضال لا يقع الجزم بالشرائع والثواب
ولا كل من خلق ما يعد فسادا وضلالا بالنسبة الى المخلوق لا بالنسبة اليه فهو فاسد وهذا الفرق ظاهر
فكيف يصح ان يقال من قال هذا كافر وهذا كفر محض وقد قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه
يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واضل احبارهم واضلهم الله على علم ليضل الله من يشاء ويهدي
صرائح الآيات تدل على نسبة الاضلال الى ذاته فكيف من قال بصرائح القرآن يكون قوله كفرا ولولا
ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري عدم تكفير احد من اهل القبلة لكان يجب تكفير
المطهر بهذا التكفير ولكن ذهب الفقهاء الى ان من جعل جنة الاسلام كفرا فهو كافر

وهذا الرجل جعل جنة الاسلام وهو نسبة خلق الافعال الى الله تعالى الذي هو صريح النصوص عليه كفرا
فهو مكفر بهذا التكفير ثم ما نقل عن الجبائي ان المجبر كافر ان اراد بالمجبر اهل السنة والجماعة من الاشاعرة
فنص بكفر الجبائي لانه ذهب كثير من اصحابنا الى ان من يكفرنا فنحن نكفره واما قوله ومن شك في
كفرهم فهو كافر فيدل على غاية تعصب هذا القائل وانه لم يكفر لاجل الخطاء في الاعتقاد بل يكفر لاجل التعصب المفرط لان الشاك
في كفر من لم يصرح الله تعالى بكفره بالخصوص ليس بكافر سيما من كان من اهل القبلة ومن المصلين فكيف يكون
في كفره كافرا وهذا غاية الجهل والتعصب ولا يبعد من المعتزلة المنسوبة الى المجوس من كل طائفة [illegible]
في كفر اهل القبلة ولنعم ما قلت فيهم قبل هذا شعر لعصابة تركوا الجماعة وارتموا في الاعتزال [illegible]
في خلق اعمال الورى فلا شركوا [illegible] المجوس [illegible] واما قوله [illegible] الانبياء والرسل
في الجحيم ويجمع الكفار والشياطين [illegible] بل يلزم من القول بعدم وجوب شيء على الله تعالى ان يفعل هذا
فانه جرت عادة الله تعالى على اثابة المطيع وعقوبة العاصي [illegible] لم يجب عليه شيء وهذا لا يوجب
ان يكون العاصي منعما والمطيع معذبا كما يجوز ان لا يخلق الله تعالى الشبع عقيب الاكل وان جرت عادة الله [illegible]
المذهب منها [illegible] الاشياء [illegible] على الله تعالى [illegible] الانسان يوم
القيامة نفسه خصما لله تعالى ويقول اني عملت كذا ويجب عليك ان تعطيني كذا وكذا ولا كنت [illegible]
ادبت حق ولا تفضل لك علي بل كل ما انا له فهو من عملي وسعيي ولو ان جميع اعمال الانسان [illegible]
نعمة [illegible] فكيف يجوز رفع التفضل والقول بوجوب الجزاء واما قوله هلا حكى
الله تعالى اعتذار الكفار في الآخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان فنقول في جوابه هذا دليل
على ان خلق الاعمال لا يوجب العذر لا اعتذروا به فلم يذكر عنهم هذا مع انه ليس يصح ان يكون عذرا
فان الآخرة منزل الكشف للاشياء ولو كان يصح بوجه لاعتذروا به بل الملامة والعذاب في الآخرة
لمباشرة الفعل ولهذا اعترفوا بذنبهم كما ذكره في الآيات انتهى اقول ما ذكره الناصب في هذا الفصل
فذلكة ونتيجة لبعض المقدمات والمباحث السابقة كما يدل عليه تصدير الفصل بقوله افلا ينظر العاقل
او ومن البين وجوب اشتمال النتيجة على مقدمات القياس اجمالا فلا يوجب ذلك مللا ولا تكرار الكلام
اجمالا ومن جملة تلك المقدمات ابطال الكسب الاشعري كما شيدنا اركانه ودمرنا على ما اجاب به الناصب
هناك وهدمنا بنيانه واقول ايضا لك من سبق من ان الكسب باي معنى اخذ من المحلية والمباشرة وغيرهما
اما ان يكون فعلا ويبطل انكار كون العبد فاعلا وتم الذنب للامامية والمعتزلة وان لم يكن فعلا لزم اثابة
العبد ومواخذته على ما لم يفعله وهو بديهي البطلان وقد بلغ ظهور بطلان الكسب عند المحصلين
الغاية فلا يضرب به المثل فيما لا يحصل له وصار من الامثال السائرة قول بعض الحكماء المتاخرين لا معنى
الكسب الاشعري وحال البهشمي [illegible] فما ندفع من اجوبة الناصب الثلاثة الاول المبني على

الباطل كما لا يخفى واما قوله وكل من يعتقد اسنادا بالنسبة الى المخلوق آه ففيه ان هذا كما بيناه سابقا انما يعقل
في خلق الشرور من الجواهر التي يظهر للعقل مدخليتها في نظام الكل كخلق الشياطين والسباع والحيات
والعقارب للمجاهدة مع الاول ومواخذة بعض في الدنيا احيانا بالآخرة واما ان كان مخلا بالنسبة
الى بعض الاجزاء او جزئيات العالم واما بالنسبة الى افعال العباد من السرقة والزنا واللواطة و
الكفر والارتداد ونحوها مما يحكم بتمييز العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم باخلال بعضها بنظام
الكل فلا واما قوله قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله من يشاء آه ففيه
ان الاضلال يستعمل في معان قد فصلناها سابقا ومنها الاهلاك والعذاب والتدمير وقد
قلنا سابقا ايضا ان قوله ثم يضل من يشاء مستعمل في هذا المعنى اي الله تعالى يعذب بالكفر
من يشاء من الذين ضلوا عن الثواب وطريق الجنة بسببه فيهلكوا وكل ما في القران من الاضلال
المنسوب الى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرناه من الوجوه ولا يجوز ان يضاف الى الله تعالى الاضلال
الذي اضافه الى الشيطان والى فرعون والسامري بقوله ولقد اضل فرعون قومه وقوله اضلهم
السامري وهو ان يكون بمعنى التغليط والتلبيس والتشكيك والايقاع في الفساد والضلال
وغير ذلك مما يؤدي الى الظلم والجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبهذا ظهر انه لا دلالة لصرايح
ما ذكره الناصب من آيات القران ولا لظواهرها على نسبة الاضلال الى الله فيتوجه تكفير الناصب
ويرغم به انف الناصب واما ما ذكره من ان قول الجبائي ومن شك في كفره فهو كافر يدل لغاية تعصبه وانه لم يكف
لاهل الخطاء في الاعتقاد آه ففيه مسلم ولم لا يجوز ان يكون معتقد البداهة ذلك على وجه لا يعذر القائل بذلك
ولا السامع له الشاك فيه وهل هذا الاجتهاد الا كمرتبة في الصحة من اجتهاد طلحة والزبير وعائشة ومعوية
في تغليظهم وخروجهم على امام الزمان فتبرئة الاحتساب عن قتله عثمان كما يحمله الناصب سابقا وحكمهم
بالخطاء الموجب للثواب دون الاثم والعقاب فكيف يكفر الجبائي بذلك مع علم تنفيرهم لهولاء
بكفرهم الصريح لقوله صلعم يا علي حربك حربي وسلمك سلمي الى غير ذلك من ادلة النقل والعقل واما
ما انشده من البيت من ضماقد وقعا في محاذاة بيتين ذكرهما الزمخشري في الكشاف وقد احرقهما
جماعة الاشاعرة وجماعتهم الفاجرة المسلمين باهل السنة والجماعة حيث قال شعر بجماعة سموا
هواهم سنة وجماعة حمر لعمري موكفة قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة
وقد اجاب عنه جماعة من اهل السنة والجماعة على ما نقل في تفسير البيضاوي وحاشية الكشاف للفاضل
التفتازاني وقد تصدينا للرد عليها قبل ذلك بابيات للمفيد فلنذكرها مع ما سنح لي من الرد عليها
ثم نذكر ما انشده الناصب ونعارضه بما سنح لنا عند تحرير هذا المقام بديهة فالذي ذكره القاضي
من اجوبة اصحابه هو ما قيل شعر عجبا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعمري معرفة قد جاءهم

من حيث لا يدرونه تعطيل ذات الله مع نفي الصفة فقلت في معارضته ورده عجبا لجمع خربهم من الذي
قد لقبوا انفسهم للمعرفة قد جاءهم من حيث لا يدرونه كفر المجوس بقولهم قدم الصفة قد الزم التعطيل
اذ لم يقولوا نفي الصفات فما لهم من معرفة واجاب كمال الدين مطهر من اهل السنة بقوله
شعر بجماعة كفروا برؤية ربهم ولقد ادعى حمر لعمري موكفة هم عطلوه عن الصفات وعطلوا عنه
الفعال فما لها من معرفة هم نازعوه الخلق حتى اشركوا بالله ذرة حالكة واساكفة هم غلقوا
ابواب رحمته التي هي لا يزال العاصي موكفة لهم قواعد في العقايد فرعها ومذاهب محرفة
مستنكفة يبكي كتاب الله من تاويلهم بدموعهم المهملة المستوكفة وكذا احاديث النبي صلى الله عليه
وسلم دموعها منهم على الحدثين غير منكفة فالله امطرهم سحاب عذابه وعقابه ابدا عليهم اوكفه وقلت
ايضا في معارضته ونقضه ورده بجماعة قالوا برؤية ربهم حمر لعمري موكفة قد خلوا عن الصفات معطلا
عنه الفعال فما لهم من معرفة ومحوا في الدين حد واصل اذ اثبتوا قدماء تسع في الصفة هم
وصفوه بافعال قبيحة قد بالاخبرة حالكة واساكفة بالجبر قد فتحوا باب المعاصي اذ لولا كان الخلق فيها
موكفه لهم مسايل في القول سخيفة ومذاهب مردودة مستقذره يحثو كتاب الله من تاويلهم يعلو وجوههم
ترابا موجفه وكذا بكل الاحاديث التي استوضعوه تصدق للمعنفة فالله امطر من سحاب عذابه وعقابه
ابدا عليهم اوكفه واجاب شمس الدين الكروري بقوله او ليس يعلم بالحكم لا بد من تسليمها في
المعرفة اولا فتكذيب النصوص وحجرها لكن ابواب الهداية موجفة وقلت ايضا في رده شعر
او ليت تعلم ان علم الهنا قد تابع المعلوم عند المعرفة فالعجز والتكذيب ليس بلازم الا لنا فضحك
بالاصل السفه واجاب القاضي البيضاوي بقوله شعر الجبر والتركيب اعتزالا فلا يغررك
دعواهم عدلا وتوحيدا فلا شركوا الخلق بالخلاق حيث قضوا للعبد بجعل المعدوم موجودا وقلت
في رده ايضا الجبر والتركيب شان المجبرين فلا يغررك دعواهم الاسلام والدينا فقد نفوا الشح
اربابا لهم فلذا جاز تعذيب ذا الرب البنا وقلت ايضا في رده بوجه آخر شعر اياك خال
من شعوره وفطنته والكان يدعي شرع الجبرة لقد قلن توحيدا وعدلا وسوءا با فركب ربهم من قضيه
القطع ولو كان اشراك الخلايق مطلقا مع الرب شركا دون اعلام البلية والا فلا اشراك لمن قال
بايجادهم بعض الامور بقدرة وقد انشدت في رد الناصب مخاطبا له شعر يا من هويت جماعة قد
صدقوا في الغضب ايضا لهنا بالهم اثبت تسعا من قديم شافعيا للنصارى من ثلث الهم
هذا وما اشار اليه في شرح المذكور من ان الاشاعرة والمعتزلة اشركوا العباد مع الله تعالى في زعم
ان افعال العباد مخلوقة لهم كلام ساقط قد صرح به الفاضل التفتازاني في شرحه على العقايد حيث
امره على نفسه في بحث الكسب بقوله فان قيل فقد اثبتم باثبات كسب العبد لفعله ما نسبتم الى المعتزلة

من اثبات الشركة ثم اجاب عنه بقوله قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما
هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض
والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض يكون ملكا لله تعالى بجهة
التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة
الكسب انتهى ويتوجه عليه ان الشركة بالمعنى الذي ذكره حاصل فيما نحن فيه ايضا على طريقتكم لانه يجتمع
الخالق والكاسب في الافعال وانفراد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا بد ان الكسب امر اعتباري
لان مسئلة خلق الاعمال تناسل للامر الاعتباري ولهذا جعلوا الكفر من افراد هذه المسئلة وايضا
نقول لا يخ اما ان يراد من الشركاء المتفردين المتفردون بكل الوجوه حيث لا يحتاج احدهم الى الآخر
بوجه من الوجوه حتى بالدرهم الذي قد اتفق كونه سببا لتملك حصة مثلا او الاعم من ان يحتاج بهذا
الوجه او لا يحتاج فان كان الاول فالشركة غير متحقق قط لان زيد او بكر […] من عمرو درهما واشترى
به قرية مشاركة فهو شريك له بلا شبهة وان كان الثاني فلازم عدم شركة العبد مع الله تعالى
امكان التصرف والكسب من العبد ولا ينافي الشركة لما عرفت وان لم يكن فالجبر المحض واقع لا محالة
واما ما ذكره من انه لا يلزم من عدم وجوب شيء على الله تعالى ان يفعل ههنا فانه جرى عادة الله
تعالى على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الاعمال آه ففيه ما مر من وجوه الكلام على قاعدة
جريان العادة ونقول ههنا انه لا يخ اما ان يكون اجراء الاحكام على طريق العادة واجبا
على الله تعالى او لا فان كان الاول فقد ثبت خلاف ما ذهب اليه الخصم وان لا يكون واجبا
فجاز خرق الله تعالى للعادة باثابة العاصي وعقاب المطيع فلا ينبغي مع هذا التجويز علم
ولا ظن بشيء من الشرايع والثواب والعقاب كما ذكره المص ايضا الثواب والعقاب ونحوها
من الشرايع امر لا يعلم جريانه وعدمه الا في الآخرة فكيف يمكن ان يعلم المكلف في ابتداء جريانها
في الآخرة حتى يجزم في الدنيا بوقوعها ولعل الناصب قاس ذلك بما قيل من جريان العادة بعدم ظهور المعجز
في يد الكاذب وغفل عن ان هذا حيث يكون في الدنيا يمكن للمتتبع احوال المدعين للنبوة بمجرد انهم
العلم به بخلاف الثواب والعقاب ونحوهما من الشرايع فتأمل فانه من سوانح الوقت واما قوله وليس
المذهب مذهبا يجعل فيه الاشياء واجبة لازمة على الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد آه ففيه
ما مر ايضا من انا لا نقول بوجوب الاشياء على الله تعالى كوجوبه على العبيد فان الوجوب على العباد
من الله تعالى والوجوب على الله من نفسه بمقتضى حكمة وموجب وعده لا بايجاب غيره عليه كما فهم
الناصب بئس الفهم ومنعه نقص المذهب بئس المذهب عن التامل في قوله تعالى كتب الله
على نفسه الرحمة وقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين الى غير ذلك واما ما ذكره من لزوم نقص الانسان

يوم القيمة فتخاصمه ان الله تعالى فهو من الهذيانات التي تضحك العوام والصبيان فان الحكيم الكريم
الغني الجواد الذي له ملك السموات والارض وخزائنهما لا يحتاج من عامل معه الى الطلب والرجاء
الدعوى والتعب فلا ينتقض الا ان يخاطبه ثم يمثل ذلك الخطاب او يقول لم اعدل كما عدل
الخطاب على ما هو داب ذوي الالباب في هذا الباب واما اشعار الحديث الى ان الاشاعرة والمعتزلة
يقولون التفضل عن الله تعالى فهو غريب بلا مرية لما مر من انهم يقولون ان اصول النعم تفضيله
وفي ادعية اهل البيت عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام في
ان العطايا الالهية التي تصل الى العبد على ثلثة اقسام ثواب وعوض وتفضل والاول هو
النفع المستحق الواجب على الله ايصاله الى العبد على الدوام مقارنا للاجلال والاكرام والثاني
هو النفع المستحق الواجب عليه ايصاله الى العبد على قدر المحل من غير نقصان والثالث هو النفع الذي
يوصله الباري الى العبد تبرعا والاولان واجبان على الله تعالى بمعنى انه لا يجوز تركه في حكمه كما مر والثالث غير
واجب عليه وهو تفضل اي تبرع على ان تعمل الانفصال والانعام اذا كان مع الدلائل بناء في اللزوم كما لا يخفى
واما ما ذكره من قول المص ههنا لا حكى الله اعتذار الكفار في الآخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان
دليل على ان خلق الاعمال لا يوجب العذر والاعتذار ولهم آه ففيه دليل على انه لاحظ عن العقل والحياء
وعدم مبالاته بما لا يطلق به لسانه وكيف يعقل ان الانسان الذي هو اكثر شيء جدلا يعتذر في مقام
مواخذته بالعذر الضعيف الذي هو اضلال السادات والكبراء وشياطين الانس والجن كما دل
عليه الآيات التي ذكرها المص ويترك العذر القوي الذي هو خلق الاعمال فيهم واي عذر اقوى عند العقل
من ان يخلق في العبد المعاصي قهرا ولا يمكن من العدول عن ذلك ثم يعاقبه عليها وكيف يجمع الناصب بين نسبة
تجويز هذا العذر العظيم من الله تعالى الى العبد وبين قوله تعالى ربنا الله يكم العذر وانما قوله ولهذا اعترفوا بظلمهم
نفسه لهم اعتذارا بما تضمنه الآيات المذكورة لما تفطنوا بوهن تلك الاعذار اعترفوا بظلمهم فلا يصح
اعتذارهم بظلمهم لكونه تعليلا لعدم اعتذارهم بخلق الاعمال فيهم وانما كان يصح تعليلا لو لم يقع منهم
العذر اصلا وليس فليس قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم سبي فاذا امراة من السبي صلى الله عليه وسلم تبتغي وجدت
صبيا في السبي اخذته فالزقته ببطنها فارضعته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اترون هذه
المراة طارحة ولدها في النار قلنا لا والله ارحم بعباده من هذه المراة بولدها وفيه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال ان الله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن والبهائم والهوام فبها يتعاطفون
وبها يتراحمون وبها يعطف الوحش على ولدها واخر الله تعالى تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وفيه
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم القيمة يا ابن ادم مرضت فلم تعدني قال رب كيف اعودك

وانت رب العالمين قال اما علمت ان عبدي فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده
يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني قال يا رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم
تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف اسقيك وانت رب
العالمين قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه اما علمت انك لو سقيته لوجدت ذلك عندي وفيه
عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لله افرح بتوبة عبده المؤمن من رجل
نزل في ارض دوية مهلكة مع راحلة فضلها حتى اذا اشتد عليه الحر والعطش ما شاء الله تعالى قال ارجع
الى مكاني الذي كنت فيه فانام حتى اموت فوضع راسه على ساعده ليموت فاستيقظ واذا راحلته عنده عليها
زاده وشرابه فالله اشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده وقد صرح الله في كتابه في عدة مواضع
برحمته واحسانه وتفضله وكيف يتحقق ذلك مع خلق الكفر في العبد وتعذيبه عليه وخلق الطاعة في
العبد ويعاقبه ايضا عليها ثم ذكر الاصول الدينية التي يدين الله بها فيجب على العاقل ان ينظر في نفسه
هل يجوز العصر الحاضر منها وهل يحمل القول ببعضها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول حاصل
ما ذكره في هذا الفصل ان الاحاديث دلت على فضل الله ورحمته وترحمه على عباده وهذا لا يجتمع مع خلق الكفر
فيهم والعقوبة عليه والجواب ان الله تعالى كما هو رحيم على العباد المؤمنين قهار منتقم من عباده الكافرين
ورحمته واللطف لمن خلقه مؤمنا في الازل والقهر والانتقام لمن خلقه كافرا في الازل والذي خلق فيه الكفر
جعله من اهل القهر والذي خلق فيه الايمان جعله من اهل اللطف وهذه اشياء جرت في ازل الآزال
لا تبديل لكلمات الله الم تسمع ما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق الجنة وخلق النار فخلق لهذه اهلا
ولهذه اهلا خلقهم لها وهم في اصلاب ابائهم فما ورد من اخبار الرحمة والشفقة في المؤمنين وليس
للكافر الذي خلق للنار من هذا نصيب واما خلق الكفر والعقوبة عليه فقد مر جواب هذا وهو انه
تعالى ليس بظالم في هذا التصرف لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء ويفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون هذا مذهب اهل الحق وما ذهب اليه هذا الرجل وامثاله
بدعة باطلة ناشئة من اصول فاسدة كما علمت بناؤها بحمد الله تعالى في هذا الكتاب مفصلا
انتهى اقول كونه قهارا منتقما انما يستدعي غضبه على الذين فعلوا الكفر والمعاصي لسوء اختيارهم
لا ان يخلق جماعة في الازل كفارا فان تعذيبه لهم على هذا الوجه لا يليق بحكمته مع ان يقهرهم وينتقم منهم
وايضا هذا قول بالجبر المحض لانه لو كان خلق بعضهم في الازل مؤمنا وبعضهم فيه كافرا لا يمكنهم التخلف
عن مقتضى ما خلقوا عليه فيكونون مجبورين في مباشرة الايمان والطاعة والعصيان فبطل قوله
ان الكسب والمباشرة باختيار العبد مخرجا عن الجبر المحض واما قوله ان خلق الله تعالى الكفر والعقوبة
عليه ليس بظلم لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء ففيه انه مكابرة صريحة لان العقل السليم حاكم

بان

بان السيد والحاكم على الاطلاق ان يتصرف في ملكه وعبيده ابدا كيف ما شاء واما بعد امرهم بارتكاب مشقة
التكليفات واجتناب لذات المعاصي وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه وتحمل
الشدائد طلبا لمرضاته وتعظيم الرسل وتكريم من عصاه والشفقة مخالفة الامر واهانة الرسل قبيح بالضرورة
ويورث كذب ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوز ذلك لارتفع الوثوق والاعتماد عن التوعيد بالكلية
وبالجملة تصرف المالك في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفها
وظلما ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه ونحوهما لانه محال على الله تعالى وهذا واضح بين لا يرتاب
فيه من استحق الخطاب ولكن جعل الله على قلوبهم اكنة من فهم الصواب وفي آذانهم وقرا من استماع الخطاب
فتلهم في قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت
ولكن انت تنفخ في رماد فاما ما استدل به على ان له التصرف كيف ما شاء من قوله يفعل الله ما يشاء فالمراد
به ما يشاء من الافعال الحسنة واما قوله لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون فمعناه لا اعلينا ذلك لانه لا يفعل
فعلا يوجب ان يقال له لم فعلت بل كل افعاله معنونة بالعدل والحكمة بخلاف احدنا ويؤيد ذلك قوله
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا وقوله وكان الانسان اكثر شيء جدلا وامثال ذلك مما يدل على انه يجوز ان يسأل فيما لا يظهر
حكمته فيه والا يلزم الناصب ان يقول في القرآن المجيد بالتناقض وهو منزه عن التناقض فقد بان
لك ان المعاصي ليست من فعله تعالى فلا يليق ان ينسب اليه جل وعلا فمذهب اهل الحق كما فعله الناصب الباطل
مع ظهور انكار نظائره المشهورة في جرحه هذا من هفواته وهفوات اصحابه الباطل ناشئة من عدم
اخذهم لاحكام الدين من مشكوة النبوة والولاية بل من مخالفات اصول جماعة قد دلوا على خطاء
اصلهم ودفعهم الآية والرواية كما عرفت وستعرف ان شاء الله تعالى فلا اعتبار لها وعقائد لو سبق
وانما الاعتبار في النظر العائب الذي يعطي كل ذي حق حقه والله يحق الحق ويبطل الباطل بلطفه وكرمه
قال المصنف رفع الله درجته المسألة السادسة في المعاد وهذا الاصل عظيم واثباته من اركان الدين وجاحده
كافر بالاجماع ومن لم يثبت المعاد البدني ولا الثواب والعقاب واحوال الآخرة فانه كافر اجماعا ولا خلاف
بين اهل الملل في امكانه لانه تعالى قادر على كل مقدور ولا شك في ان ايجاد الجسم بعد عدمه ممكن وقد نص الله
تعالى عليه في قوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر ان يخلق مثلهم بلى وقال الله تعالى من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم والقرآن مملو من ذكر المعاد وان
اختلفوا في كيفية الاعادة والاعدام وتفاصيل ذلك ذكرناها في كتبنا الكلامية لكن البحث هنا عن شيء واحد وهو القول
باثبات المعاد البدني الذي هو اصل الدين وركنه انما يتم على مذهب الامامية واما على مذهب اهل السنة فلا لان الطريق
الى اثباته ليس الا السمع فان العقل انما يدل على احكام كلية وقد بينا ان العلم بحجية السمع وصدقه انما يتم على قواعد

لامامية القائلين بامتناع وقوع القبيح من الله تعالى لانه اذا جاز ذلك جاز الكذب بخبر عالا بريد
ولا يتصفه وحينئذ تمتنع الاستدلال باخباره تعالى على اثبات المعاد البدني والشك في ذلك كفر فلا يمكنهم حينئذ
الجزم بالاسلام البتة نعوذ بالله من هذه المقالات التي يوجب الشك في الاسلام انتهى قال الناصب
حفظه الله اقول قد سمعت فيما مر لك ان اجماع جميع الامة واقع على امتناع وقوع القبيح منه
تعالى وامتناع الكذب عليه تعالى عن ذلك لكن المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة وغيرهم استدلوا
امتناع القبح والكذب عليه بان الحسن والقبح العقليين والاشاعرة استندوها الى لزوم النقص
في صفاته ولا نزاع في المدعى انما النزاع في طريق اثباتها فالاشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقص
وهو محال والمعتزلة والشيعة يثبتون من طريق الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ايضا فيما
سبق ان كل الدلائل التي اقام هذا الرجل على امتناع فعل القبيح من الله تعالى كلها من باب اقامة
الدليل على غير محل النزاع ثم يكرر في هذا المقام ويأتي بكلام المعتزلي ويرتب عليه المفاسد انما
قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه
ولا واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية
والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على الخلاف في ان الحسن والقبح
عقليان او شرعيان فظهر ان الناصب قد خبط في تقرير محل النزاع والوفاق وان ادلة المصنف قد
سيقت الى المساق وبالجملة فعدم القبح الصادر عنه تعالى حسنا لا يسد باب جواز الكذب عليه على
اصل الاشعري غاية الامر انه لا يكون الكذب منه قبيحا فيخرج جواز الكذب عليه بلزوم امتناع الجزم بثبوت
المعاد البدني الذي اخبر به تعالى كما افاده المصنف قدس سره سواء كان ذلك الكذب حسنا او قبيحا كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ومنعت الاشاعرة من استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية وخالفوا في ذلك نص القرآن وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون هل جزاء
الاحسان الا الاحسان والقرآن مملو من ذلك وخالفوا ايضا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل
على المشقة من غير عوض لانه تعالى غني عن ذلك ولولا العقاب لزم الاغراء بالقبح لان لنا ميلا
اليه فلولا الزجر بالعقاب لزم الاغراء به والاغراء بالقبح قبيح ولانه لطف اذ امتنع العلم بمنع
المكلف من فعل المعصية وقد ثبت وجوب اللطف فلينظر العاقل وينصف من نفسه ويعتبر
هذه المقالات التي هي في اصول الدين وعليها يبتني القواعد الاسلامية هل يجوز للبصير
اليها والاعتماد عليها وهل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه ظالم خالق الشر مكلف
بما لا يطاق قاهر للعبيد مكذب لما ورد في القرآن من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها

الا ما اتيها وما ربك بظلام للعبيد الى غير ذلك من الآيات وما وجه اعتقاده فيما اعتقد برسول الله
صلى الله عليه وسلم وغيره من الانبياء المتقدمين في اعتقادهم انهم غير معصومين وانه يجوز عليهم الخطأ
والغلط والسهو والمعصية وان النبي صلى الله عليه وسلم وقع منه الكفر في صلوته حيث قال تلك الغرانيق
العلى منها الشفاعة ترتجى وانه بال قائما وانه قال ابراهيم عم كذب ثلث مرات فان ارتضى لنفسه ذلك
كفاه خزيا وعارا انتهى قال الناصب حفظه الله اقول قد سمعت فيما سبق تفاصيل اجوبة
ما ذكره هنا وكرر الكلام على دابه ونقول تخفيفا زحمة التكرار ان قوله منعت الاشاعرة من استحقاق
الثواب والعقاب فان قول الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء بل كل ما يعطي من الثواب فبفضله
وما يعمل من العقاب فتصرف في ملكه بعدله في عباده لكن جرت عادته باعطاء الثواب عقيب
الصالح والعقاب عقيب العمل السيء كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز ولا يجب
عليه الاعطاء لكن عادته جرت بهذا ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا فعن هذا كيف
يخالف مذهبهم نصوص القرآن على ما ادعاه هذا الجاهل فان سائر النصوص المذكورة مثل قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجود الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب
اهل السنة ولا تدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول وهو قبح التكليف
المشتمل على المشقة من غير عوض فكلام غير معقول لان العوض اذا كان منفعة الجزم هذا القبح الا ان
ان العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب وايضا لا يلزم الاغراء كما لا يلزم الاغراء على من قال
كل الخبز يشبع من ان وجود الشبع عقيب اكل الخبز ليس بواجب واما وجوب اللطف فهو ممنوع كما
علمت انه لا يجب عليه شيء ثم ما ذكر من الطامات وجرى على دابه في ميدان المزخرفات فنقول بحال
من طرده فلينظر العاقل المنصف هل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه يجب عليه حقوق
العباد وهو مديون لهم وله شركاء في الخلق مغلولة اليد ليس له التكليف الا بما يرضى العبيد كما ورد في
قوله وعصى آدم ربه وكاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء وما
صدر عنه غلط في نسبة الكذب اليه في كلامه وان محمدا صلى الله عليه وسلم جاء بالهداية ولم يهتد الا
سبعة عشر رجلا وشرذمة قليلة في كل احد وما عذره عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا يشتم ازواجه
ويشتم اصحابه ويكفرهم ويقول لبيت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه مطلع قرن الشيطان وغير ذلك من
المزخرفات والعقايد الباطلة التي ذهب اليها الرافضة المتسمة بالامامية والحمد لله الذي عصمنا واجرنا
مما هم فيه وان فتنا في آخر الزمان وابقى ذكرهم وبطلان مذهبهم على صحائف الملوان وصلى الله على سيدنا محمد
وآله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ بحمد الله من رد هذا الشيطان المستبدع
من العقايد الاسلامية الاصولية المسماة بعلم الكلام والآن نشرع في ابطال باطله في علم اصول الفقه ولنعلم

ان ما ذكره في اصول الفقه مما هو محل خلاف الاعتزال وافق كلامه كلام احد من الائمة الاربعة فلا تحكم
عليه بالا اذا اساء الادب ونسبهم الى مخالفة النصوص لان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد لان
كلها مذهب اهل السنة فان وافق واحدا منهم فلا علينا ان نعارضه فيه فان السنة ندحات وليس لنا
عند معارضة خصم السنة ان يترجح بعضها او يل عليها بما على بعض بل علينا قطع رقبة ابن المطهر المتعصب
المنهي وبهذا يحصل اذ وافق احدا من اهل السنة واما الترجيح في اقوالهم ومذاهبهم فيطلب من مظانها
في اصول الفقه وان خالف المذاهب الاربعة فنقطع رقبته ان شاء الله تعالى بالبرهان القاطع والبيان
الساطع ونسأل الله التوفيق في كل حال وهو الموفق والمعين انتهى اقول قد اسمعناك فيما سلف وجه
الرد على اجوبة الناصب وان القول بعدم ايجاب شيء على الله تعالى وان لم يستلزم منع استحقاق الثواب
والعقاب لكنه يستلزم جواز المنع بل قد صرحت الاشاعرة بجواز انعكاس القضية فيلزم المفاسد التي
ذكرها المص لزوما لا شبهة فيه واما قاعدة جريان العادة فقد عرفت في فواتح الكتاب ما فيه من النقض والابرام
وسمعت قبل ذلك انه لا معنى للاحتجاج بجريان العادة في احوال الآخرة وبهذا يعلم ان استدلاله على ذلك
بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا باطل لان كلا من الآيتين ورد في امر جرى
في الدنيا اما الاولى ففي كل قوم اخرجوا رسولهم من بينهم واما الثانية ففي قتل الذين يثقفون الاماكن اينما
ثقفوا اي لا ينسخ هذين الحكمين مثل الحكم الذي يتبدل فان النسخ في الاحكام لا في الافعال والاخبار واما
ما ذكره من ان النصوص التي ذكرها المص مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت
يدل على ان وعد الجزاء يتحقق في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا يدل النصوص على وجوب الجزاء
على الله تعالى ففيه ان المص لم يذكر تلك النصوص للاستدلال على وجوب الجزاء حتى يتوجه عليه ما ذكره وانما
يستدل بها على مسألة اخرى ذهب اليه وهي ان الثواب والعقاب يستحقان على الطاعة والمعصية فان
الاعمال اسباب موصلة الى الثواب والعقاب مقتضيان لهما كاقتضاء سائر الاسباب لمسبباتها فان الاشاعرة مع
كما مر خالفوا في هذه المسألة ولم يجعلوا للاعمال تأثيرا في استحقاق الجزاء اصلا ولا شك ان تلك النصوص دالة
على ذلك كما قصده المص فما ذكره الناصب غلط للبحث فرار عن الالزام والاعتراف بالحق كما لا يخفى وبهذا سقط
ايضا ما ذكره من ان العوض اذا كان مقصود الجزم فيه التكليف لا اذا كان العوض غير واجب رد ذلك المعروف
من ان كلام المص صريح في ان الكلام في الاستحقاق والاديب في ان قول الاشعري بعدم الاستحقاق يستلزم قبح
التكليف ووصول نفع الى المكلف اتفاقا لا يدفع القبح ومن اين يعلم المكلف ذلك في الدنيا حتى يندفع قبح
قبح التكليف عن نظره في الدنيا وكذا الكلام في لزوم الاغراء بالقبيح على القول بعدم استحقاق العقاب
على المعصية وفي ان الكلام ليس في الوجوب كما زعمه الناصب واما ما ذكره من ان وجوب اللطف
ممنوع فقد بينا سابقا معنى وجوبه وشيدنا اركان الدلائل التي ذكرها المص فيه على وجه ظهر ان الناصب

محروم

محروم عن لطف الله تعالى مستحق لقهره وعذابه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره مجيبا عن طرف المص رحمه الله فانا
ان يكون على طرف بل ما ذكره كذب وفرية قصد به اخفاء الفضائح الثابتة في مذهبه الفاسد وتحويلها
في مذهب الامامية ايضا بحيث هم من المفاسد ولقد نزه الله تعالى الامامية بجودة العقل وصحيح الرواية
عن امثال مذاهب غيرهم من الضلالة والغواية هيهات اين من اخذ العلم من سفينة العلم وبابها ممن هو خارج
عنها بالحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ والتخليط كما قال الله تعالى لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون
محيط نقلت عليهم احكام الثقلين فكرهوها واعرضوا عنها فانا لعرفها على اكنافهم ودعونها نقلت منهم
السنن ان يحفظوها فاهملوها وصالت عليهم نصوص الكتاب والسنة فوضعوا لها قوانين ردوها
ودفعوها باسرها واسرار النفاق فاظهرها الله تعالى على صفحات الوجوه منهم وفلتات اللسان ووسمهم
لاجلها بسيماء لا يخفون بها على اهل البصائر والايمان وظنوا انهم اذا كتموا كفرهم باجمعهم على النقاد والنظر
البصير قد كشفوا بهذه الموالاة ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم ولو نشاء لاريناكهم
فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول والله يعلم اعمالكم فلتكشف حال الناصب هنا من الزيوف
وضرب بها نفسه على اسنة الطعن وحد السيوف ونقول ايضا اما ما اشار اليه من ان الامامية اعتقدوا وجوب حقوق
العباد عليه وهو مستحيل لانه ففيه قد عرفت ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية ليس بالمعنى الذي
شنع به الناصب وانما بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه الرحمة على عباده وايجابه وعده في ميعاده
واما ما ذكره من مشاركة الخلق فقد عرفت ما يتعلق به وذلك غير لازم ولو لزم التزم بقول القائل
بالكسب ايضا كما مر بيانه واما مغلولية اليد هو قول الناصب فيه سبحانه ونعوذ بالله من حوض ايران
الميزان ما ورد المص من تعبيره وكلا احلته واما الامامية فحاشاهم عن القول بذلك ومن ادعية ائمتهم
عليهم السلام يا واسع المغفرة يا باسط اليدين بالرحمة ثم نقول ان الناصب يسحبون يوم القيامة
الى النار بمغلول اليد مسلسله الاعناق فان قصد هذا فنعم لا يوجب التشنيع كما لا يخفى واما ما ذكره
من انهم يقولون انه ليس لنعم التكليف الا بما رضي به العبد ففيه ان هذا اصحاب الناصب حيث يجوزون
التكليف بالقبيح الذي يشتهي العبد اكثر ويعصى به دون الله تعالى كالزنا واللواطة وشرب الخمر ونحوها
والامامية فانهم يقولون ان الله تعالى انما يكلف العباد بما يكون حسنا عند العقل واكثرنا في
عليهم كما يدل عليه ايضا لفظ التكليف المشتق من الكلفة بمعنى المشقة واما قوله ان الله تعالى كاذب
عند الامامية في قوله وعصى آدم فكذب صريح بل يقولون ان العصيان فيه بمعنى خلاف الاولى فانه يسمى عصيانا
وسيئة بالنسبة اليهم كما ورد في الحديث حسنات الابرار سيئات المقربين واما قوله يقولون انه
تعالى كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء ففيه ان هذا
كذب وافتراء آخر من الناصب على الامامية يجب عليه عذابه عند الله تعالى لظهوره انه من الاعتقاد

الكذب على الانبياء فالاولى ان لا يجوز على الله تعالى مع ان ذلك غير لازم من ان الآية تحمل كلها الا
على معنى لكن اي لكن من ظلم من غير المرسلين الخ او نقول يجوز ان يكون المراد ممن استثنى من المرسلين
بعض الملائكة المرسلين كهاروت وماروت فلا يلزم عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وهذا من سوانح
الوقت فاحسن التامل فيه ولو اغمضنا عن ذلك فنقول الظلم وضع الشئ في غير موضعه وخلاف الاولى في
حق الانبياء ظلم ووضع للشئ في غير موضعه فلا يلزم منه نفي العصمة وهل يقول من له ادنى ارتفاع
من درجة العوام من ان يتأول كلام الله تعالى لدليل قام على وجوب التأويل نصير المتأول مكذبا
لله تعالى ولا ادري ماذا يفعل الناصب واصحابه في المتشابهات من الوجه واليد والقدم الذي
دفع الاجماع على وجوب تأويلها فذلك تكذيب الله تعالى فالناصب واصحابه شركاؤنا في ذلك
والبلية اذا عمت طابت واما ما ذكره من ان الامامية يقولون بان النبي صلى الله عليه وسلم جاء للهداية
ولم يهد الا سبعة عشر رجلا فهو افتراء بلا مرية بل هم يقولون كما جاء موسى ع للهداية وهدى خلقا كثيرا
من بني اسرائيل وغيرهم فارتدوا في ايام حيوته ولم يبق فيهم احد على ايمانه سوى هرون ع كذا جاء محمد
صلى الله عليه وسلم وهدى خلقا كثيرا لكنهم بعد وفاته ارتدوا على اعقابهم كما دل عليه ما سبق من احاديث
الحوض ولم يبق فيهم مؤمن سوى من نزل من النبي صلى الله عليه وسلم انه منه بمنزلة هرون من موسى
وسبعة عشر رجلا اخرى ولا استبعاد في ذلك بعد تحقق ما هو من تعدد ارتداد قوم موسى من اولاد
الانبياء في ايام حيوته من غير ان يكون لهم توقع نفع وو لا برهان السامري ولا عجلة وبعد العلم
بان الذين ارتدوا من اصحاب نبينا صلعم كانوا من اولاد الكفار وقد ذهب شطر من عمرهم
في الكفر والجاهلية مع هذا فقد ارتدوا بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم وكان لهم من العجل
الذي استخلفوه وبعده توقع الرياسة والحكومة والولاية وبعد ورود ما نقله المص سابقا
عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا
جحر ضب تبعتموهم الحديث واما ما ذكره من ان المص شتم ازواج النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
تكذب افتراء وانما شتم علماء اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على ازواج النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه كما طعنهم في ايرادهم للاحاديث القادحة في عصمة الانبياء وعلو مرتبتهم ع وايضا ما يدل
عليه كلام الناصب من ان المص يشتم ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ويشتم الاصحاب باجمعهم
غير واقع بل لحوقهم الشتم والطعن بما ذكره المص فهو انما شتم طعنا واحدا واثنين من الازواج وثلثة
او خمسة او ستة او تسعة من الاصحاب الاحاديث المروية من طرق اهل السنة ايضا في استحقاقهم
للطعن والعقاب لا كل الاصحاب ولا اكثرهم ولا نصفهم ولا عشرهم بل ولا عددا يبلغ النصاب

ولا استبعاد بعد ورود نص السنة والكتاب وقوع ازواج بعض الانبياء السابقة ومن لهم شرف
الاصحاب في ورطة الارتداد او عن طريق الحق والصواب واستحقاقهم بذلك اليم العذاب
واما حديث مطلع قرن الشيطان فانما ذكره المص سابقا روايته عن اصحاب الناصب وانما يدل
على خروج فتنة اثارها عايشة باغواء الشيطان من ذلك البيت ولا يلزم منه ان كل من خرج
من ذلك البيت يكون شيطانا ولا لازم من حمل ذلك على ناحية المشرق كما حمله الناصب ان يكون
كل نبي وولي وغيرهما خرج من المشرق الى المغرب شيطانا ايضا فاهو جوابه عن هذا فهو
جوابنا عن ذلك على ان الناصب منع سابقا كون البيت الذي سكنته عايشة بيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه مطلع قرن الشيطان ومن بدايع الاتفاقات التي لا نسيتها ما اشتهر بين اهل
اصفهان ان الدجال المشهور الموعود من بيت هذا الناصب فكانه بالغ في تأويل الاحاديث الدالة
على الوجه المزبور انما هو لسد باب سبق الاذهان من كلام اهل اصفهان الى انه الدجال الموعود
اللعين المردود ثم حمده الله تعالى بما توهمه من تفضيحه للامامية واهراق دمائهم بسنان اقلامه
وقطع رقبة المص بقضاب كلامه يشبه حمد خلافة يزيد اللعين واعقبه غيره من الملاعين
بقتل الحسين مع غير معين عن غاية الجهل والعصبية بين موضع حمد العطية ومقام التعوذ لنزول
البلية مع ان ذلك مما لفقه له الشيطان اوسوّله من جانب الرحمن فان تفوق المص على
اقرانه بين وجهده وجهاده في الدين المبين مبين ولا نظن ان كلام فقيه اللسان [illegible] لانه كالحجة التي
لسمها البر والموت من لحقها متعين بطشه شديد ومرماه بعيد قد شيد الله اعضاد فضله لا كوافي
القوس المعني واهدى رواشق سهامه الى القلب كلنا صبت غرى فكيف يصل البرسان قلم الناصب
القاصر المريد وان لهم التناوش من مكان بعيد وكيف يتوقع التفوق والنوب من متول بيوت بيد
بيوت مبنوت يذهب عنه مقاصده ويقول ويبجح عليه امره واهن كبيت العنكبوت وكيف
يترقب اقامة الحجة من صحفي يرسم صمدا او نقوشا بلا مصابيح ربما يعزم القلم على اثارة الفتنة والقتال
واراقة دماء فرسان الجدال لكن في ايدي الابطال لا في كل مدبر يولي الدبر في القتال ويتاسى
بما فعل اسلافه في خيبر وحنين من فرارهم مسيرة راى العين ورجوعهم بخفي حنين فاحمد الله
الذي فضح الناصب واصحابه بسقوط سقد ماتهم وسادهم بسنان اقلامهم وخرب بيوتهم وايديهم
حيث استدرج الناصب الى التعصب لهم والتصدي لاصلاح كلامهم بما زاد به ظهور اختلال
نظامهم واختلال نظامهم وازداد به لحاق طعنهم وملامهم واشكره على ان جعلني مظهر هذا الظهور
واضاء بتنوار قواضب اقلامي غواسق اباطيل الجمهور ووفقني لتسويد سطور اعترف بها الدرج
للقلم وتاليف ترجيه تبارى انوار معانيها النار في راس العلم ناصبا فواد الناصب غرضا للنضال

واشتغاله بهم صوائب السهام والنبال بينا ان ما ذكره الناصب من احراقه دماء الشيعة بسنان اقلامه
او قطعة رقبة المصنف بقضاب كلامه انما هو من اضغاث احلامه لكثرة توقعه ذلك في خارج منامه
ولقد ظهر للناظرين صولتنا الحيدرية الموروثة من صاحب ذي الفقار وجولتنا الحسينية التي
سد ابن فيها ظهر الخصم والفقار وجه بحيث يكاد يخطف سنا برقه بالابصار بحيث بيض ايماني سود وجوه
النواصب الفجار الذين صار قلوبهم من الاحجار فاذا ان سيف الناصب المخيل الجني حبشي وسنان قلمه
شوك غضى يعجز عن خرق زق الماء بل يتصر النفوذ في ارق الهواء فكيف يسفك به الدماء او يضرب به
رقاب الدهماء من يعز لغاية جبنه عن الاماء وقد وقع الفراغ بتوفيق الملك العلام في الكلام على
الكلام عن مجاهدة الدجال الناصب سفيان الذي اخذ العلم من عيال محمد ابن الجمال ودمر على
بطر من الجبال واشتر من المحال بحيث لم يبق لتصلفه فيه مجال والان نشرع في اسنار مجادلاته في اصول
الفقه محا العون للفقهاء الاربعة وانسد الناصب هناك ايضا على ارتكاب التمويه والكذب والمكابرة
او الالتزام اللوازم الباطلة الفاحرة كما هو دأب اصحابه من الاشاعرة عند عجزهم عن المناظرة
وان ما ذكره الناصب من ان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد والكان لا يتعلق غرضنا بنفيه
واثباته لكن امر الحل في نفسه لا يكاد يصح الا على طريقة ما يزعمون ان الكفر ملة واحدة والا فافتراق كلمتهم وتكفير
بعضهم بعضا مما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم فان الغزالي في المنخول وشيخه ابا المعالي في رسالة مغيث الخلق
قد ذكروا في شأن ابي حنيفة واتباعه الحنفية ما لا يقصر عن نسبته الى الكفر والحنفية قد كفروا الاشعري
كما ذكره امامهم الزاهدي في تفسير قوله تعالى ولا تعصبهم حمية الآية وذكر اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما
في تواريخهم ان الحنفية قد الزموا علماء الشافعية في ايام دولة السلطان طغرل السلجوقي الحنفي ان يلعنوا
شيخهم ابا الحسن الاشعري على منابر الري والشام وبهراة بعض الحنفية يستنكرون عن اطلاق اهل السنة
على الشافعية فيقول في نابغة قال اهل السنة كذا فعلى هذا كيف يصح قول الناصب ان الامر بينهم
واحد وكلهم مذهب اهل السنة اللهم الا ان يكونوا قد تصالحوا وتعاضدوا في رد الناصب الفرقة
الشيعة الامامية لكن يتم بلطف الله وكرمه ان يفرق كلمة اهل النفاق ولا يوفقهم للوصول الى ساق
الاتفاق ولو التفت الساق بالساق والى المرجع والمساق قال المصنف رفع الله درجته
فيما يتعلق باصول الفقه وفيه فصول الاول في التكليف وفيه مباحث الاول في الحكم
مذهب الامامية ان الحكم هو الوجوب او الندب والاباحة او الكراهة او التحريم المستند الى صفة
تقع الافعال عليها يوجب احدها وقالت الاشاعرة وحكم الله تعالى خطابه المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلزمهم التناقض والمحال اما التناقض فلان الحكم حادث لتعلقه
بالمكلف الحادث ولانه يصدق حلت المرأة للجارية بعد ان لم تكن وحرمت بعد ان لم يكن ولانه

يتعلق بافعال المكلف كالطلاق والبيع وغيرهما ويتعلق بتجدد الاوقات فيقال اذا زالت
الشمس او غربت وجبت الصلوة وقبلهما لم يكن واجبة والخطاب كلام الله تعالى وكلامه قديم عندهم
فيكون الحكم قديما حادثا وهو تناقض واما المحال فلان الحكم امر يرجع الى الفعل وصفاته فيقال هذا
فعل واجب او حرام او مباح الى غير ذلك وكلام الله صفة قائمة بذاته عندهم وعندنا انه عبارة
عن حروف واصوات قائمة بالاجسام لا مدخل للافعال في حلولها فيها انتهى قال الناصب خفضه الله
تحقيق تعريف الحكم انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير لا الوجوب و
اخواته لان الله تعالى حاكم فلا بد ان يكون الحكم صفة والا لم يكن حاكما والوجوب واخواته ليست صفة
الله تعالى بخلاف الخطاب فانه صفة نفسه نعم الوجوب واخواته مستفادة من الحكم هذا
هو التحقيق واما ما ذكر انه يلزمهم المحال والتناقض فهذا الكلام بنفسه فاسد لانه يفهم منه قسيم
المحال والحال ان التناقض من افراد المحال ثم ما ذكر من صور التناقض سؤال مشهور يورد في
كتب الاصول على تعريف الحكم والجواب عن الكل ان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث فلا يلزم
التناقض فان حلية المرأة والجارية بعد حرمتها وحرمتها كذلك مفهوم من خطاب الله القديم وتعلق
ذلك الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب وكذا تعليل الحكم بافعال المكلف
وتعلقه بتجدد الاوقات فان هذه الامور تقتضي حدوث تعلق الخطاب القديم بها فلا يكون
تناقض واما ما ذكر من لزوم المحال بان الحكم يرجع الى الفعل وصفاته فنقول ان الحكم ليس صفة
للفعل بل المستفاد من الحكم يصير صفة للحادث انتهى اقول اولا لا نسلم ان الله تعالى اذا كان
حاكما وجب ان يكون الحكم صفة له لتخلف هذا في كثير من المشتقات كالشمول واللابن والتامر
ولو سلم فنقول المراد بالوجوب والحرمة مثلا الايجاب والتحريم مسامحة والقرينة عليه قول المصنف او
التحريم دون ان يقول او الحرمة وقال الشارح العضدي لاصول ابن الحاجب المراد بالحكم معنى قوله
افعل وهو اذا نسب الى الحاكم لنا مرة يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه لنا مرة يسمى وجوبا وهما
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة و
الايجاب والتحريم اخرى ثم حاصل كلام المصنف ان الحكم اذا نسب الى الفعل فهو الوجوب الخ ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون الحكم صفة له تعالى باعتبار اخر حتى يلزم ان لا يكون حاكما اصلا ثم ما اختاره
الامامية هو الراجح المتعارف بين اهل الشرع والمتفقهين فهما منهم عند الاطلاق بل هو المسائل
المتبادر من العام ما حكم الشرع في الخمر فيقال الحرمة ولم يقل خطاب الله والمخالفون قد نزلوا على
على هذا العرف من حيث لا يشعرون فانهم اتفقوا على تحديد الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية
ومعلوم انهم ما ارادوا العلم بخطاب الله تعالى والا لزم فمن حفظ القرآن ان يكون فقيها وهم

لا يقولون به والتحقيق الحقيق بالتصديق ان الحكم مع قطع النظر عن كونه الخطاب المفسر هو كلام
وانه حادث عندنا ليس الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس
الوجوب المستفاد من الخطاب فيكون استعماله في الخطاب مجازا او في اثر الخطاب وهو الوجوب
والندب وغيرهما من الاحكام حقيقة وحينئذ نقول ان قول الشارح العضد ان الخطاب اذا نسب الى
الفعل سمي وجوبا غير مسلم والتقسيم الى الايجاب والتحريم مرة والى الوجوب والحرمة اخرى مسلم لكن بحسب
ما ذكرنا المغاير للخطاب وانه لا باعتبار اطلاق الخطاب عليهما حقيقة وبالجملة الوجوب غير الايجاب فانا
وطلقا يقال اوجبه عليه فوجب ومن البين ان الاثر غير المؤثر بالذات فدعوى الاتحاد بينهما لا يخلو عن تحكم فتامل
وانصف وثانيا ان ما فهم من كلام المص ان التناقض بحاله مردود اذ لم يكن اللازم المحذور تغير الحال
ولا محال فيه وثالثا ان ما اجاب به بعض الاصوليين بان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث مردود
بان لا خطاب قبل التعلق ولو احضناه هذا نقول الظاهر ان مراد المص بالاشاعرة هنا الفقهاء منهم فان تعلق
الخطاب ايضا قديم عندهم كما صرح به الشارح العضد في بحث النسخ حيث قال انهم اي الفقهاء فرقوا
في تعريف النسخ من ان الرفع الى الانتهاء لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما انتهى
ويدل عليه انهم ما قالوا ان الامر يتعلق بالمعدوم بل صرحوا بان المعدوم مكلف واما تكلف الشارح العضد في توجيه
هذا دفعا للشناعة الظاهرة المتوجهة عليه بانه لم يرد تنجز التكليف في حال العدم بان يطلب منه الفعل حال
العدم بان يكون الفهم او الفعل في حال العدم بل اريد به التعلق العقلي وهو ان المعدوم الذي
علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال فغير مجد لان وجود الحكم في
الحال وكونه متعلقا بالشخص الذي سيوجد فيما لا يزال حين العدم لا شك يتحقق التعلق بدون المتعلق ضرورة
ان الاضافة لا تتحقق بدون المضاف فغير مسلم ولو قالوا بالوجود العقلي واعترفوا بالوجود الذهني لتم هذا الكلام
وليس فليس على ان ما اشتهر من شبهتهم الباعثة لهم على القول بقدم تعلق الحكم وهي انه لو لم يدخل المعدوم
تحت الخطاب لما كان النبي مرسلا اليه وخلافه معلوم بالضرورة ومبناها من النجاة الكلف المذكور هذا الجواب
عن تلك الشبهة انه يكفي في كون النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا اليهم ان يتوجه شرعه اليهم يوم يوجدون وما ينقل من قبلهم
اليهم فاسل قال المص رفع الله درجته البحث الثاني في الواجب الموسع العقل والنقل
متطابقان على وقوعه اما النقل فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل واما العقل فلانه يمكن
نعلم استحالة ان يوجب الله تعالى فعلا في وقت يفضل عنه ويخير العبد في اي جزء شاء من ذلك الوقت
ثم اذا لم يفعله الا في الوقت الاخير تضيق عليه حينئذ والامتناع في ذلك بل يجب لتعذر ضبط وقت الصلوة
فانه يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او الى الجزء فالقول باتساع الوقت
امر ضروري في نظر الشرع وقال بعض الحنفية انه يجب الفعل في اول الوقت فان اخره الى اخر الوقت

صار قضاء وقال بعض الحنفية انه يجب في اخره فان قدمه كان نفلا والقران يكذب هؤلاء لانه تعالى
اوجب الصلوة في زمان المحصور بين الدلوك والغسق فتخصيص الوجوب باول الوقت او باخره ترجيح من غير
مرجح وهو محال انتهى قال الناصب خفضه الله اقول القول بالواجب الموسع موافق للمذهب الشافعي
والدلائل المذكورة في كتب اصولنا واما ما استدل به هنا نقلا وعقلا فباطل اما النص فلا دلالة له على مدعاه
لان اجماع المفسرين على ان الاية جمعت فيها صلوة الاوقات الاربعة سوى صلوة الفجر فهذا التحديد ليس للتوسيع
لبيان الاوقات الاربعة واما الدليل العقلي فصلوة الفجر فهذا التحديد ليس للتوسيع بل لبيان الاوقات الاربعة
واما الدليل العقلي فان كان اتساع الوقت مسلم ووجوبه على ما ذكر ممنوع قوله يمتنع ان يفعل العبد الصلوة
في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او الى جزء قلنا الامتناع ممنوع لانه يمكن ان يتساوى الفعل والوقت
نعم فضل الفعل على الوقت المضيق ممنوع لا التساوي وما ذكر ان من قال بوجوب الفعل في اول
الوقت وصيرورته قضاء في اخر الوقت ومن قال بالعكس فقد خالف القران فقد علمت عدم دلالة
النص على ما ذكر انتهى اقول اولا في توضيح المقام ان المحققين من الاصوليين اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون
الواجب انقص منه بحيث لا يسعه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وهو قبيح ممتنع على الله تعالى فاما ان يكون
مساويا له ويقال له الواجب المضيق كصوم شهر رمضان ولا خلاف فيه واما ان يكون اوسع منه ويقال له
الواجب الموسع كالصلوة اليومية والنذور المطلقة وغيرهما ففيه خلاف قال اهل الحق بجوازه عقلا
ووقوعه شرعا واحتجوا عليه بالاية المذكورة وغيرها بناء على ان الاوقات المذكورة اوسع من الصلوات
المامور بها فيها قطعا ومعنى وجوب الفعل في الوقت الاوسع وجوبه في جزء منه على ان يكون المكلف مخيرا
في ايقاعه في اي جزء منه ولا يجوز له الترك في جميعها وحاصله ان تاركه فيه لا الى بدل يستحق العقاب في
الواجب المخير وبهذا يمتاز عن المندوب وان اشتركا في جواز الترك في محله وقال اكثر المخالفين بضيق
حدوده بالمنع عن الواجب الموسع لزعمهم ان الوجوب ينافي وسعة الوقت فاختار بعضهم ان الصلوة
اليومية واجبة في اول اوقاتها وايقاعها بعده انما هو بطريق القضاء واختار بعضهم انها واجبة في اخر
اوقاتها وانما يجوز ايقاعها قبله على وجه التقديم على الوقت تعجيلا كما في تقديم الزكوة على وقت وجوبها
ومنهم من قال بان وجوبها في اول الاوقات معلق على حال المكلف في اخرها فان بقي على صفة المكلفين
كان الواقع في اول الوقت واجبا والا كان نافلة وفساد هذه الاقوال مما لا يخفى بادنى تامل اذا تمهد
هذا فلنرجع الى ما اورده الناصب على المص فنقول اما ما ذكره من ان الاية جمعت فيها صلوة الاوقات
الاربعة الخ فمردود بان نعلم لان الاية اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر مذكور فيها سعة
لصلوة الاوقات الخمسة فصلاة دلوك الشمس الظهر وصلاة غسق الليل اي انتصافه المغرب والعشاء
والمراد بقران الفجر من باب اضافة الشيء الى وقته كصلوة الجمعة وصلوة العيد وصلوة الكسوف وما اشبه

والعصر

ذلك ويريد الاستدلال انه لما كان زمان الفجر قليلا لم يقرب لرغابة في الآية فافهم وانما ترك المص بعض
الآية اختصارا واعتمادا على شهرة الاستدلال بهذه الآية على المطلوب المذكور ومن العجب الذي
لبس من الناصب بعجب ان الاستدلال بهذه الآية هو الدليل المرضي للشافعية على ما اشار اليه الشارح
العضد وصرح به صاحب الفقود والردود في حواشيه وهذا المعاند منكر لاستدلالهم بها ويعبر بينا
الرد المردود بمجرد معاندة الشيعة واما ما ذكره في سند منع الاستلزام بقوله لانه يمكن ان يتساوى الفعل
والوقت الخ فباطل لا يصلح للسندية لانه ان اراد امكان ذلك في نفس الامر وان لم يكن للمصلي اطلاع على
الصلوة مشاوقة في ذلك الزمان المساوي فسلم لكنه لا يفيد وهو ظاهر وان اراد امكانه مع امكان اطلاع
المصلي وصلوته دائما في ذلك الزمان المساوي فبطلانه ظاهر لما ذكره المص من تعذر ضبط اوقات الصلوة فانه
اذا تعذر ذلك كما يشاهد من تردد المصلي في دخول الوقت وعلامته امكن ان يترك الصلوة كلا او بعضا
في الوقت المعين في الواقع المساوي لفعلها فلا يأتي بالمأمور به الا نادرا او اتفاقا وقد علم بهذا ايضا سقوط ما
اورده الناصب من الايراد لشدة العناد والتغافل عما ذكره المص من تعذر ضبط وقت الصلوة قال المص
رفع الله درجته البحث الثالث في الواجب على الكفاية ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى ان الواجب
على الكفاية واجب على الجميع بمعنى انه اذا فعله البعض سقط عن الباقين لان المقصود للشارع تحصيله
كالجهاد الذي قصد به الشارع حراسة المسلمين فاذا حصل البعض سقط الواجب عن الآخرين وان لم
يفعله احد اثم الجميع وقال بعض السنة انه واجب على واحد غير معين وهذا باطل بالضرورة فان
قضية الواجب وحكمه انه اذا فعل استحق فاعله الثواب فاذا تركه استحق تاركه العقاب واثابة واحد
غير معين غير ممكن فلا يتحقق الوجوب حينئذ وقد فرض ثبوته انتهى قال الناصب حفظه الله اقول
مذهب الشافعي ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع واذا فعل البعض سقط عن الباقين بالادلة
المنقولة في كتب اصولنا وهو اتفق الشافعي في هذا واستدل عليه بما هو صريح البطلان لان الذي
يقول انه واجب على واحد غير معين من الامة فحاصله يرجع الى احد من الامة فاذا فعله ذلك الواحد
حصل له الثواب ولا اثابة لا يكون الا بعد الفعل فكيف يكون هنا اثابة لواحد غير معين لان الفعل يعين من
استحق الثواب نعم ان استدلاله على مدعى الحق باطل انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان قوله الذي يقول
انه واجب على واحد غير معين من الامة يرجع حاصل قوله الى احد من الامة مما لا محصل له لانه ان اراد بقوله
احد من الامة واحدا غير معين ايضا كما كان فلا حاصل لبيان الحاصل وتكلف الارجاع وان اراد به اعم من
ان يكون معينا ام لا كما يقتضيه سياق كلامه فهو مخالف لمقصد القائل بقوله غير معين فكيف يكون
حاصله ومرجعه الى الارادة الاعم واما ثانيا فلان قول المص اثابة واحد غير معين رد على القائل بعدم
التعيين وكون الفعل معينا لذلك الواحد كما ذكره انما يرد على القائل لا على المص على انه يمكن ان يكون قوله

اثابة واحد غير معين مذكورا استطرادا وتبعا لعديله المذكور بالاصالة وهو عقاب واحد غير معين
ويكون مناط الحكم باستناع المجموع وتعرض لبيان امكان الجزء الاول الذي لم يذكره الا بالتبع وحاصل
انه اذا كان المامور به في الواجب على الكفاية واحدا غير معين وترك ذلك جميع المكلفين يلزم بمقتضى
هذا المذهب عقاب بعض غير معين وهذا غير معقول ولا يتوجه عليه ما ذكره الناصب الجارح
كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث الرابع في الواجب المخير ذهب الامامية الى انه
والعقل دال عليه والسمع دال على ثبوته فانه غير مستبعد في الحكمة ايجاب شيء من ثلثة على معنى انه
اذا فعل واحدا منها خرج عن العهدة ولا يجزيه الاخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل الجميع والسمع
دل عليه بقوله تعم ففدية من صيام او صدقة او نسك اوجب احدها بعينه وحرم ترك الجميع ولم
يوجب الجميع وقال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة ولم يوجب الجميع
بل وجب واحدا منها لا بعينه ووافقهم على ذلك بعض الجمهور وقال بعضهم الجميع واجب وقال آخرون
منهم الواجب ما يفعله المكلف وقال الآخرون منهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر والكل
باطل اما الاول فالاجماع على خلافه فان المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي
التخيير حينئذ واما الثاني فلاستلزامه اختلاف المكلفين فيه مع ان الاجماع واقع على
تساوي جميع المكلفين فيه ولانه ينافي التكليف ولان الوجوب سابق على الفعل فلا يتحقق بعده
والا دار واما الثالث فلان الثلثة متساوية في اصالة الوجوب وليس البعض بالنسبة
والآخر بالاصالة اولى بالاجماع ولان المسقط للوجوب مساو للواجب فيكون واجبا انتهى قال
الناصب حفظه الله اقول وافق الشافعي في اثبات الواجب المخير فانه مذهب الشافعي
وما ذكر ان العقل دل عليه فمبني على القول بالحسن العقلي وهو باطل فان هذا لا يوخذ الا من الشرع
كما بينا في علم اصول الدين من هذا الكتاب واما ما ذكر في رد مذهب من قال ان الجميع واجب
ان المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير ففيه ان صاحب هذا المذهب
يمنع التخيير ولم يقل به فكيف يحتج الزامه بانه ينافي التخيير انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلانا قد بينا
سابقا ان كان القول بالحسن والقبح العقليين وحررنا على ما ذكره الناصب هناك فليتذكر
ولو سلم فقد سبق من هذا الناصب في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى التمسك بالحسن
والقبح العقلي بالمعاني التي لا نزاع فيها بين القوم حيث اعترض على نفسه هناك بقوله لا يقال هذا
الوجه الثاني هو بعينه القول بالحسن والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة ومن تابعهم
ثم اجاب بقوله لانا نسلم ليس هذا من الحسن والقبح الذي وقع فيهما النزاع اصلا الخ فلا يجوز
ان يكون مراد المص ههنا ايضا بقوله العقل دل عليه استحسان العقل بالمعنى الذي لا نزاع فيه فاطلاق

البطلان باطل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القائل بوجوب الجميع يمنع التخيير ولا يقول به مدفوع
بان هذه المسئلة في جميع كتب الاصول معنونة بعنوان الواجب المخير قال ابن الحاجب في اصول
الامر لواحد منهم من امور معينة كخصال الكفارة ويعرف بالواجب المخير مستقيم وقال بعض المعتزلة الكل
هو الجميع ويسقط بفعل واحد فالحاصل انه لا ان القائل بذلك قائلا بالتخيير في الجملة كان ذكر خلافه في
هذه المسئلة لغواضايعا وكان حكمه باسقاطه بفعل واحد باطلا محضا ولعله راى في الشرح العضدي
عنده كرادلة المعتزلة في هذا المقام والمعتزلة في نفي التخيير وجوه ولم يعلم ان المراد من هذا النفي
ما انعقد قال السيد في حاشيته ان معناه نفي التخيير على الوجه المذكور المختار عند الاشاعرة
لا نفيه مطلقا كيف والادلة التي ذكرت من جانب الاشاعرة ردا على المعتزلة والادلة المذكورة من جانب المعتزلة
مشتملة على اثباتهم التخيير مع انه لم يرد شيء على الاول اذ لا يقوم حجة على المعتزلة لتفهيم التخيير ولا على الثاني
ان المحافظة على التخيير في دليلكم بنافي ما وهمتم الجهة من نفي التخيير قال المصنف رفع الله درجته البحث
الخامس في وجوب ما لا يتم الواجب الا به ذهب الامامية وبعض الجمهور اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق
وخروج الواجب المطلق عن كونه واجبا لان المقدمة لو لم يكن واجبة جاز تركها وعلى تقدير الترك
الكان التكليف بالفعل حينئذ لزم تكليف ما لا يطاق لامتناع وقوع الفعل حال عدم شرطه وان لم يجب سقط
الوجوب فخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة من الجمهور الى انه غير واجب فلزمهم
ما قدمناه وان لا يجب التوصل الى الواجب مع الاجماع على وجوب التوصل الى الواجب انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول وافق الشافعي في هذه المسئلة فذهب الشافعي ان مقدمة الواجب
التي لا يتم ولا يتحصل الا بها فهي واجبة واستدل المخالف بالمال في الزكوة والاستطاعة في الحج فان الواجب
وهو الحج والزكوة لا يتمان الا بها وتحصيل المال والاستطاعة ليس بواجب والجواب ان الزكوة قبل
المال والحج قبل الاستطاعة ليسا واجبين ويتحقق الوجوب بعد حصولها انتهى اقول مرحبا بالوفاق
وترك النفاق لكن ذكره للدليل المخالف والجواب عنه تطويل بلا طائل كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
البحث السادس في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى
امتناع ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة والا لزم التكليف بالنقيضين وهو محال
وخالف في ذلك ابو هاشم حيث حرم القعود على من دخل دار غيره غصبا والخروج ايضا فلزمه الجمع
بين الضدين وهو محال بالضرورة وخالف الكعبي من الجمهور ايضا فجوز ان يكون الشيء واجبا وحراما
معا كالزنا واللواطة وغيرهما وهو ضروري البطلان ايضا وكذلك منع ان يكون الشيء الواحد واجبا
من جهة وحراما من جهة اخرى مع تلازم الجهتين فلم يذهب الامامية الى صحة الصلوة في الدار
المغصوبة وخالف في الجمهور الاشعرية وجعلوها واجبة حراما ولزمهم ما قدمناه من التكليف باجتماع

النقيضين

النقيضين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز اجتماع الوجوب
والحرمة في شيء اذا كان من جهتين مختلفتين كالصلوة في الدار المغصوبة فانه يجب فعل الصلوة
من حيث انها مكتوبة مفروضة ويحرم المكث على وجه الاستيلاء والفعل في الدار من جهة انها
مغصوبة فالوجوب من جهة والحرمة من جهة اخرى كما بيناه فيما تقدم وليس فيه تناقض لان التناقض يشترط
فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق والعجب انه ذكر انه امتنع كون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة
وهو مذهب الشافعي لعدم لزوم التناقض وهذا ظاهر ثم يذكر ان مع اختلاف الجهة ايضا يلزم التناقض ولا يتأمل ان شرط التناقض
وان من جملتها اتحاد الجهة واما ما ذكر من مذهب الكعبي انه يجوز ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما ثم التمثيل بالزنا
واللواطة فهكذا كان في النسخة والظاهر انه غلط لانه لا وجه لوجوب الزنا واللواطة ولا يبعد ان يكون الصحيح
التمثيل بالزنا واللواطة اذا اكره عليهما بالقتل ولا يظهر فيه الوجوب ايضا ثم التمثيل بشرب الخمر لمن غص باللقمة
صحيح فانه واجب وحرام ولكن الجهة فيه ايضا مختلفة فلا يكون غير مذهب الشافعي انتهى اقول ان المصنف قدس سره
لم يدع تمام لزوم التناقض فيما له جهتان مطلقا كما توهمه الناصب المجبول على التعصب ورتب عليه غاية التعجب
وسوء الادب باظهار التعجب والعجب بل فيما له جهتان متلازمتان لا ينفكان كالحال في الصلوة في الدار المغصوبة
كذلك بيان ذلك ان ايجاب الفعل من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز ما يلازمه وهو الذات
من الجهة التي بها كانت حراما لان تجويز الملزوم مستلزم لتجويز لازمه اذا علم اللزوم كما هو شأن الامر الذي
هو الله سبحانه والتحريم يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة ومحصل
الكلام في المرام ما ذكره المصنف في كتاب النهاية حيث قال متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق ويخصم
يسلم انه ليس من هذا الباب وان تغايرا فان تلازما كان كل منهما من ضرورات الاخر والامر بالشيء او بما لا يتم ذلك
الشيء الا به يعود للمحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يتلازما صح تعلقهما بهما معا اجماعا وهو غير
صورة النزاع لا يقال يجوز انفكاك احدهما عن الاخر في الحكم لا انهما في الصورة المعينة متلازمان لانا نقول
الماموريه في الصورة الخاصة منهي عنه وهو محال واما الصلوة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق
والثاني بط اجماعا الا عند من جوز التكليف بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها
الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله وهذا الشغل منهي عنه فاحد اجزاء
هذه الصلوة مامور به لاستلزام الامر المركب باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا عنه والصلوة والغصب
وان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء منهيته
هذه الصلوة لا يكون مامورا بها نعم الصلوة مطلقا مامور بها ولا نزاع فيه بل في هذه الجزئية انتهى
والحاصل انا انما ذهبنا الى بطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها
التي من جملتها الكون المخصوص الذي هو الحركة والسكون المعينان وهذا الكون منهي عنه فاحد اجزاء الصلوة

منهي عنه مع الامر اجزائها اجمع والصلوة مطلقا وان انفكت عن الكون المعين الا ان الصلوة المعينة غير
منفكة عنه والكلام انما هو في الامر الواحد بالشخص وبهذا الاعتبار ظهر الفرق في الدار المغصوبة والخياطة
في المكان المنهي عنه فان الخياطة مما لم يعتبر في العرف واللغة شيء من الكون المخصوص جزء له بل الخياطة غير
الدخول في الدار ولا تلازم بينهما وكذا ظهر الفرق بينها وبين الصلوة في الامكنة المكروهة اذ النهي عن الامكنة
المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كالتعريض لنفار الابل في المعاطن والتعريض لخطر السيل في الوادي
ومنع المارة في الجادة وشبهها وهي امور خارجة عن الصلوة لازمة لها فلا يكون الامر بها منافيا لكراهتها او
استصحابها بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة عبارة عن الكون المخصوص كما عرفت وهو منهي عنه في الدار
المغصوبة فلذا لا يجتمع هنا دون ذلك ولنعم ما قال ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال ان النهي
عن الصلوة في المكان المغصوب تقتضي تحريم الفعل واجتنابه والتأثيم بفعله فكيف يكون مطيعا بما هو
عاص به ممتثلا بما هو محرم عليه متقربا بما يبعد به انتهى واما ما ذكره الناصب من غلط النسخة في تقرير مذهب
الكعبي فهو تبلد على قوله في الاصول او محال التمثيل لمذهب الاشعري في تجويز التكليف بالمحال فقد ذكر في كتب الاصول
ومنها المختصر لابن الحاجب ان مجوز التكليف بالمحال يجوز كون الشيء الواحد واجبا وحراما معا ويجوز ان يكون
الكعبي من المجوزين لذلك وحينئذ المثال الذي ذكره المص صحيح مطابق لغاية الامر ان الحكم بالجمع بين وجوب
الزنا والمنع منه مثلا لم يقع من الشارع فالحكم بغلط النسخة غلط كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته
المبحث السابع في ان الكفار مخاطبون بالشرائع ذهبت الامامية وجماعة من الجمهور الى ان الكفار مخاطبون بالشرائع
اصولها كما انهم مخاطبون بالايمان وذهب ابو حنيفة الى انهم مخاطبون بالايمان لا غير وانهم غير مكلفين بشيء من الشرائع
اصولها وفروعها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل
القبائح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر كما هو ثابت في حق المسلم فيجب اشتراكهما
في المعلول واما النقل فقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ذمهم على ترك الزكوة وقوله تعالى فلا صدق ولا صلى
ولكن كذب وتولى وقال الله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا
نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين وقال الله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار الى ما تقدم
من الشرك وقتل النفس والزنا ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث
ولا قبل النية ولا الكتب قبل الدواة ولا اللام قبل الهمزة وذلك معلوم البطلان بالاجماع ولزم ايضا ان لا يعصي احد
ولا يفسق لان التكليف مشروط بالارادة والفاسق والعاصي لا يريدان الطاعة فلا يكونان مكلفين بها فتنتفي
الفسوق والعصيان والكفر وهو باطل بالاجماع قال الناصب خفضه الله اقول هذه مسئلة اختلف
فيه المجتهدون ولا بد من تحرير محل النزاع اولا فنقول المراد من تكليف الكافر بالشرائع ماذا فان اراد به ان
الشارع يأمرهم ويدعوهم الى الشرائع فلا شك ان هذا مخصوص باصول الشرائع لا بالفروع فان الشارع لم يحكم على

الكافر ان يصلي او يصوم قبل قبول الايمان والاعتقادات التي هي اصول الشرائع لان تحقق الصلوة والصوم قبل
الايمان منهم محال فهم مكلفون باصول الشرائع بهذا المعنى كما ذهب اليه ابو حنيفة وان اريد بهم انهم يعذبون
في الاخرة بترك فروع الاعمال كما يعذبون بترك اصولها فهذا مذهب الشافعي وعلى هذا يحمل الايات كما سيأتي
ولو كان مذهب الامامية ان الكافر يقال له صل وهو قبل قبول الايمان فهذا مذهب باطل لانه من باب التكليف
بتحصيل المشروط بدون وجود الشرط لان شرط صحة الصلوة هو الايمان واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف في
ذلك العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبائح والبعث على فعل الطاعات واشتماله
على اللطف ثابت في حق الكافر قلنا هذا مبني على الحسن والقبح العقلي وهما باطلان عندنا وايضا
مبني على وجوب اللطف وهو ايضا باطل كما بينا في علم الكلام قوله واما النقل فللايات قلنا فقد ذكرنا ان
الايات تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع وهو مسلم ولا يدل على تكليفهم في الدنيا بالفروع
قبل قبول الايمان انتهى اقول ضعف ما موه به من النقض والابرام ظاهر جدا اما قوله فان الشارع لم يحكم على
الكافر ان يصلي ويصوم قبل قبول الايمان الخ فلانه مكذب صريح مذهب الشافعي اما الاول فلان قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت ليس معناه الا حجوا وقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليس معناه الا صلوا وزكوا
فهما عامان تناولا الكفار والتخصيص بالمؤمنين خلاف الاصل والظاهر ومن ايات العموم قوله تعالى
وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اوعدهم على ترك الزكوة وهي من الفروع الشرعية وذلك دليل وجوبها
عليهم لانه لو لم يجب لم يترتب الوعيد على تركها وكذا الكلام في باقي ما ذكره المص من الايات واما الثاني فلتصريح القاضي
البيضاوي في المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف بالفروع خلافا للحنفية لنا ان الايات الآمرة بالعبادة
يتناولهم الخ وهل معنى كون الايات آمرة الا انه يأمرهم ويقول صلوا وصوموا ونحوهما واصرح من ذلك عبارة
الشرح العضدي حيث قال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك بل يجوز التكليف بالفعل وان
لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الرأي ولابي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع
وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان انتهى وبهذا ظهر
بطلان ما ذكره من ان معنى تكليف الكفار بالفروع انهم يعذبون في الاخرة بترك فروع الاعمال الخ فان كلام الشرح
العضدي صريح في ان التعذيب ثمرة وفائدة للمترتبة عليه ظاهرا فالناصب جاهل بمذهب امامه ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره
من ان التكليف بتحصيل المشروط بدون وجود الشرط باطل فهو كلام على مقدمة قد استدل على بطلانها المص بقوله ولانه
لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث الخ والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة
لا للتكليف بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن اولا ثم يأتي بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة
فلا يمنع عدمها التكليف بها وقد صرح بالدليل المذكور الشرح العضدي حيث قال ودليل انه لو كان حصول الشرط
الشرعي شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث وجنب لانتفاء شرطها وهو الطهارة الى آخره وقال في

الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الامتثال في زمان الكفر بان يسلم ويفعل كالمحدث غاية الامر
انه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول وهو لا ينافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه
فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان ما استدل به المصنف من الدليل العقلي
مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين من وجوب اللطف وانها باطلة بما بيناه في علم الكلام فمردود بانا
اثبتناها هنالك وشيدنا اركانها واتممنا الدليل عليها بوجه يدل على ان الناصب معزول عن العقل محروم
عن ان الدليل العقلي المذكور راجع الى ما حكم به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من المعاني الخارجة
عن محل النزاع كما مر واما ما ذكره اخيرا من ان الآيات تفيد تعذيب الكفار في الآخرة بترك الفروع ولا يدل
على تكليفهم بالفروع في الدنيا قبل الايمان فمردود جدا لظهور انه اذا لم يكونوا مكلفين في الدنيا بذلك لا يعذبون
بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون بترك صلوة ساقطة عنهم مثلا لم يكلفهم الله تعالى في الدنيا بها مثل قال
المصنف رفع الله درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف حال الحدوث وتقدمه عليه ذهبت الامامية وجماعة
من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل ينقطع حال حدوثه لانه حينئذ يكون واجبا ولانه حالة الحصول فلو كان
مكلفا به حينئذ لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما تقدمه على الفعل فشيء ذهب اليه الامامية
والمعتزلة ايضا لانه انما يكون مكلفا حال القدرة وهي متقدمة على الفعل والا لزم القدرة على الواجب
وتحصيل الحاصل والكل محال ولانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان
لا طاعة فلا تكليف بها عندهم فلا عصيان وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في
المسألتين فقالوا في الاول ان التكليف لا ينقطع حالة الفعل وقالوا في الثاني ان التكليف
لا ينقطع حالة الفعل وقالوا في الثالث ان التكليف لا يتقدم على الفعل ولزمهم ما تقدم من المحال انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة والتكليف قبل الفعل
وقد بينا هذا في قسم علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكمة في هذه المسألة ثم تكرار الكلام اوجب علينا
التكرار فنقول ما ذكر ان التكليف بالفعل ينقطع حال حدوثه لانه يكون واجبا لانه حالة الحصول فلو كان
مكلفا به حينئذ لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا ليس من باب تحصيل الحاصل
لهذه التحصيل فهذا ليس ممتنعا لان الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل
واما ما ذكره من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو من المتنازع فيه فكيف يستدل به واما قوله
لانه لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه ان كون الشيء
مقدورا الذي هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده
متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فانه وان لم يكن مقدورا قبل حدوثه لكن تركه المتلبس
بضده وهو العصيان مقدور والحاصل ان العصيان او ضده مقدور المكلف وهو متلبس باحدهما

فالمؤاخذة بالعصيان بواسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى اقول قد بينا سابقا ان بيانه
الثاني عليل وان ما ذكره من المحاكمة تحكم باطل واما ما ذكره من الجواب بان هذا ليس من باب تحصيل الحاصل
بهذا التحصيل الخ فهو شيء اخذه من كلام الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الشرح العضدي
حيث قال الشارح وان اراد الاشعري ان تنجيز التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف لغير الممكن لانه حينئذ
تكليف بايجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا غلط فان المحال ايجاد الموجود
حاصل بهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا يتوجه شيء مما اورده الناصب على عبارة المصنف ولا ما اورده الفاضل
على عبارة الشارح العضد وانما يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو في قولهما وهو محال راجعا الى التحصيل
والايجاد اما لو جعل راجعا الى التكليف كما بينه علية الاشعري فلا اذ ايضاح حاصل الكلام ان التكليف
طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود
محال وان كان وجوده وحصوله بهذا الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشيء
مقدورا الخ فهو كلام واه لا محصل له اصلا ومن حصل له معنى محصل في صحة الاستفادة ثم قد اجاب
عن ذلك حيث ما في شرح المواقف وشرح التجريد بما حاصله انا سلمنا انه لا يتعلق الا بمقدور لكن لا يلزم ان يكون
المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ورده شارح التجريد بان عدم العصيان لازم
لانه ما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فلقبل الامتثال انتهى وقد يقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة
شرط التكليف لكن بمعنى انه يجب تحققها زمان ايقاع المكلف به لا زمان وجود التكليف مثلا يجوز تكليف زيد في
الليل بايقاع الصوم نهارا فالتكليف في الليل ولا قدرة بل القدرة انما هي في النهار ويرد على التقرير انه
يلزم انه لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان في جميع اوقات كفره كما بين زمان وجود التكليف وايقاع الايمان
بل ان له ان يؤخر الاتيان بالايمان الى ما شاء وهذا مخالف للاجماع فتامل قال المصنف رفع الله درجته البحث
التاسع في امتناع التكليف بالمحال ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه ويدل عليه العقل
والنقل فلانه قبيح عقلا ولانه يؤدي الى عدم التكليف لانه اذا جاز التكليف بالمحال جاز ان يكلف العبد بالفعل
وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغيره ذلك من الادلة وقد سبقت واما المنقول فقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك وخالفت الاشاعرة المعقول والمنقول
في ذلك وقالوا ان التكليف باجمعه تكليف بالمحال وهذا ابطال ولانه كل ثابت في الواقع سواء كان طاعة او معصية
او شركا او اضلالا الى غير ذلك فانه من فعله تعالى ولا يمكن اجتماع القادرين على الواحد مع انه تعالى كلف العبد
فيكون مكلفا بفعل غيره وهو محال فيكون قد كلف بالمحال وهل يتوقف عاقل لنفسه اختيار ذلك والعياذ بالله فانه
يلزم منه تكذيب الله تعالى وهو كفر وبقايا مباحث التكليف سبقت انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد سبق هذا البحث في قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلاثة اقسام قسم

القول به وهو ما اخبر الله بعدم وقوعه مع التكليف به كايمان ابي لهب والثاني المحالات العقلية والتكليف بها
جائز لكن غير واقع في الشرع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكرنا انهم يقولون بان التكاليف باجمعها تكليف
بالمحال لان الكل فعل الله عندهم والتكليف بفعل الغير محال فقد عرفت جوابه وان الخلق غير الفعل والعباد فاعلون
بما يباشرونه من الافعال والخلق من الله انتهى اقول فيه ان كلام الاشعري في جواز تكليف المحال خال عن
ما ذكره الناصب من التقسيم التثليثي وتخصيص محل النزاع ببعض الاقسام مما اخترعه بعض المتأخرين دفعا
للشناعة والملام وناهيك في ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرحه لاصول ابن الحاجب
وما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر مذهب الاشعري حيث قال والتكليف بما لا يطاق
جائز عنده للعلة التي ذكرنا ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين ففي حال التكليف لا يكون المكلف
قط قادرا انتهى على ان القسم الاول الذي اوجب القول به محال عقلي ايضا غاية الامر ان لا يكون ممتنعا لذاته بل لغيره
وتوضيحه ان ما كلف به ابو لهب في المثال المذكور هو ايجاد فعل الايمان بالقدرة والاختيار فاذا لم يمكن الفعل
منه لعدم الاختيار لاخبار الله تعالى بعدمه وفرض ذلك كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه تكليف بايجاده وايجاده مستلزم
محال لجهل علمه تعالى وجواز جهله تعالى محال واما غير ذلك فلانه وقوع اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب حتى يكون تكليفه
بالايمان تكليفا بالمحال والوعيد بانه سيصلى نارا لا يدل على ان ذلك لعدم ايمانه وتصديقه للنبي صلى الله عليه وسلم
لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك قلنا ان قوله انه سيصلى نارا يعني بتعذيبه على عدم ايمانه سلمنا لكن يمنع
انا ابا لهب وامثاله قد كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما اخبر به من عدم تصديقهم بخصوصه لجواز بعد ذلك
حال عقلهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر [illegible] من الايمان ما يكفي التصديق
به مجملا واما ما ذكره في اصلاح القول بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال من ان الخلق غير الفعل الخ ففيه ان هذا
الفرق على تقدير تسليم صحته انما ينفع في دليلهم المذكور على ما وجه به من ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال لا في
اصل مذهبهم بذلك فيكون هذا ايضا اخراجهم حيث عدلوا في اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد لا احتراز منا على
الله نعم قد تمحل الشارح العضد في نفي قولهم بتعميم ذلك بان التعميم مخالف للاجماع ولعمري ان دعوى الاجماع
في ذلك اسخف من دعواهم الاجماع على خلافة ابي بكر ولعل هذه الاجماعات حجة لما زال الشارح المذكور مخالفا
للاجماع الذي نقله من تقدم عليه من شارحي اصول ابن الحاجب في ان مدرك الاحكام اما العقل والشرع
حيث اجاب عنه تبعا لسبق الحنان عليه هناك بانه يجوز ان يكون المدرك العرف والعادة او غيرهما وايضا
على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذي ملأ الافاق من الاقوال الشنيعة المخالفة للكتاب والسنة
جهله بالاجماع وانكاره ومخالفته لمتبعه وهذا كفرة الحنفية كما هو مشهور قال المصنف رفع الله درجته الفصل
الثاني في الادلة وفيه مباحث الاول الكتاب العزيز انما يصح التمسك بالكتاب عند الامامية ومن
تبعهم من المعتزلة ولا يتاتى على مذهب الاشاعرة لان الكلام عندهم قائم بذات الله تعالى وهذا الكتاب

حكاية عنه وحينئذ يلزم وقوع المفاسد ثم يمكنهم الحكم بصدق هذا القرآن اما على مذهب الامامية والمعتزلة فان
المفسدة منتفية لا فلا يتأتى منه ذلك وعندنا الكلام هو الحروف والاصوات القائمة بالاجسام ويمتنع ان يريد الله
تعالى بها ما يخالف ظاهرها الا مع قرينة تدل عليه واتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان بسملة آية
من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة فنفاها انها من القرآن وكابر النقل المتواتر في ذلك من النبي وقال ابو حنيفة
انها ليست من القرآن ولا يقرأها في صلوته واحتج بالشاذ المنقول احادا وتمسك به مع انه خطأ لان الناقل لم ينقله
حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فخبره ليس منه انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك بالكتاب لان الكلام قائم بذات الله وهذا
الكتاب حكاية عنه فلا جهله بمعرفة المذاهب فانهم يقولون ما بين الدفتين كلام الله وهو الدال على الصفة القديمة و
المدلول هو الصفة القديمة ومجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الاصل في الكلام المدلول فهذا المذهب
ثم لا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم هذا الكلام بعينه فنقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب
لان كلام الله تعالى عندهم الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام فيكون الكلام عرضا
لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا ينتقل بالاتفاق فالاصوات والحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله
في اللوح المحفوظ او في جبرئيل وجبريل وهو كلام الله تعالى فحين اتى الينا بالقرآن وقرأناه فاما ان يكون اصواتنا
وحروفنا الخارجة من حنجرتنا المخلوقة لله تعالى اولا فان قالوا هي مخلوقة لنا فلا يكون كلام الله تعالى البتة لان
تعريف كلام الله تعالى انه الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام وان كان حروفنا واصواتنا
عند قراءة القرآن مخلوقة لله تعالى فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله تعالى فهدم القواعد ولزمهم القول
بان العبد خالق بعض افعاله الاختيارية فاضطروا الى ان يقولوا ان هذه حكاية من تلك الحروف والاصوات التي خلقها
الله تعالى في جبرئيل واللوح المحفوظ وهذا انعكاس المحذور اليهم واما ما ذكر في البسملة فمذهب الشافعي انه
اخير من القرآن في صدر كل سورة فهو يوافق الشافعي الى انها جزء من كل سورة في صدرها والاحاديث على هذا واما
ما ذكر ان ابا حنيفة كابر النقل المتواتر فهو كذب وباطل فان النقل في هذا لم يتواتر وقد علمت قبل هذا ان الحديث
المتواتر قليل من القليل واما التعجب من انكار ابي حنيفة ولا احتجاج بان كونه من القرآن من خبر الاحاد لان الناقل
لم ينقله حديثا وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فهذا تعجب ينبغي ان يتعجب منه فان ابا حنيفة يقول كونها اية
من القرآن في صدر كل سورة وانما اثبت مكتوبة للتبرك والتيمن ثابت بالاحاد ولا كلام انها يكون مكتوبا في المصحف
يكون متواترا انه من القرآن الا ترى ان لفظة امين مكتوب فيما بين الدفتين وليس من القرآن والاحاديث
الدالة على كونها من القرآن خبر الاحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر
تأمل فانه سنيا مضحكا انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان مذهب الاشاعرة ان مجموع الدال والمدلول يكون كلاما
غير صحيح وانما القول بالتركيب من مخترعات بعض المتأخرين الذين راموا اصلاح المفاسد اللازمة من اصل

اصل المذهب كيف وقد نقل الفاضل الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل مذهب الاشعري بما يوافق
كلام المصنف قدس سره حيث قال والكلام عند الاشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة بل العبارة دلالة عليه من الانسان
فالمتكلم عنده من قام به الكلام انتهى ويدل عليه ايضا استنادهم في ذلك بما اشتهر من قول الشاعر ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وثانيا ان ما توهمه من حكم قبيل المصنف وقلبه عليه
قلب مموه لا يروج على احد لظهور ذلك لان المصنف لم يستدل على عدم تاتي التمسك بالكتاب على مذهب الاشاعرة
بمجرد ما قالوا ان الكلام قائم بذات الله تعالى وان هذا الكتاب حكاية عنه بل ضم معه ما يجري بينهم ضمن القاعدة الفاسدة
عنه فيهم وذلك عدد كثير وحاصل استدلاله ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقي قائم بذات الله تعالى وهو صادر
والصادر عنه هو الكلام اللفظي الذي هو حكاية عنه وذهبوا ايضا الى جواز صدور القبائح عنه تعالى فيلزم من
المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظي مع كونه صادرا من الله تعالى فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال الفسدة
نعم لو كان مبنى لزوم امتناع التمسك على مجرد ان هذا القرآن ليس قائما به بل حكاية عنه لامكن ترويج القلب
وليس فليس كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد وثالثا ان ما ذكره في دفع اعتراض المصنف عن ابي حنيفة
بانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن الخ مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها الا لصاحب البضاعة المزجاة
من العلم والفهم فان المصنف قدس سره قال اولا اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة آية من
كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة اي في كون البسملة آية من كل سورة فاذا قال بعد ذلك ان ابا حنيفة نفى كون
البسملة آية من القرآن في كل سورة فلا يتوجه حينئذ انه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن وانها يدل على
ارادة المصنف لما ذكرناه ايضا تصريحه في قوله بعد ذلك ومن العجب ان ابا حنيفة ان ما ليس من القرآن ولا يقرؤها في صلوة الجهر
ان المراد انه لا يقرأ البسملة في اول السورة التي يقرأ في الصلوة لا انه لا يقرؤها في سورة النمل ايضا والمناقشة في
العبارة مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا ان ما ذكره من ان النقل لم يتواتر في هذا واما ذكر قبل هذا ان
هذا الحديث المتواتر اقول من القليل ففيه ما سبق منا من ان الحديث المتواتر لفظا ومعنى قليل واما المتواتر
معنى فكثير على ان كلام المصنف في تواتر القرآن لا في تواتر الحديث فافهم وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث
الدالة على كون البسملة من القرآن خبر آحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا الخ ناش من سوء فهمه
كلام المصنف اذ من البين ان المصنف لم يرد بقوله انا نقل لم ينقله حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان
آية البسملة قرآن انما تحدث به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في خصوص ذلك لا يتوجه ما يمكن ان يقال انه ذلك الحديث
من اخبار الآحاد بل نقله قرآنا كما نقل سائر القرآن والقرآن هو المتواتر نحوه اي خبر المتواتر ليس منه ولعمري انه
لو علمت ام الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه ونقص ادراكه لبكت عليه مع براعة وتمنت ان تكلته قبل
رضاعه قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني اجماع اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا مدخل
لها في الصدق والكذب وانما المعتبر العدالة وعلم مالك فيهما وقال مالك انه حجة وهو خطاء للعلم الضروري

بان البقاع لا مدخل لها في تصديق الرجال وقد قال الله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعالى
فما للذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال عزين ومنهم من يلمزك في الصدقات الى غير ذلك من الآيات
الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول وافق الشافعي ان اجماع اهل المدينة
اذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة اجماع اهل الحل والعقد سواء كانوا في المدينة وغيرها وذهب مالك الى
ان اجماع اهل المدينة حجة لا لخصوصية ارض المدينة لان الاجماع الحجة عنده هو اجماع اهل العصر الاول
وهم كانوا يومئذ في المدينة فالنزاع لفظي لان الشافعي لم ينكر كون اهل الحل والعقد كانوا في العصر الاول
في المدينة ومالك لم يقل ان خصوصية الارض مدخل لها في الاجماع واذا علمت هذا عرفت ان كلما استدل به من
الآيات على ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة لا يدل على المطلوب لان كون بعض المنافقين في المدينة لا يمنع وجود
اهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع في المدينة انتهى اقول فساد ما ستروه من المقدمات
ظاهر جدا اما قوله اهل العصر الاول كانوا يومئذ في المدينة الخ فمدخول بان المراد باهل العصر الاول
المعتبر اجماعهم اهل العصر المتاخر عن زمان النبي صلى الله عليه وسلم اذ الاجماع في زمانه صلعم ولا ريب في
ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا في الامصار بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
وقبل وجود مالك بسنين كثيرة فكيف يقال باجتماعهم في ذلك العصر في المدينة اما سمعت ما قاله
امام مذهبك فخر الدين الرازي في المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في
زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان مالكا
لم يقل بحجية الاجماع لخصوصية ارض المدينة وان لها مدخلا في الاجماع فيكذبه ما اشتهر من استدلال
مالك على ذلك بقوله صلعم من المدينة لتنفي خبثها قال القاضي البيضاوي في المنهاج قال مالك
اجماع اهل المدينة حجة لقوله صلعم ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا الاستدلال مذكور
في اصول ابن الحاجب وغيره من الكتب الاصولية وهذا صريح في مدخلية خصوص ارض المدينة عنده
ولهذا منعه المصنف وعارضه بقوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك من الآيات فعلم
ان ما ذكره الناصب العاجر القاصر من ان النزاع لفظي وان مالكا لم ينكر عدم مدخلية الارض
كذب وافتراء ارتكبه للهرب عن ورود الايراد والله الموفق للسداد قال المصنف رفع الله درجته وفي
كتاب الفرائد مروي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا فاطمة
قد اقبلت تبكي فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم ما يبكيك يا فاطمة قالت يا ابت ان الحسن والحسين
قد خرجا وذهبا منذ اليوم وقد طلبتهما ولا ادري اين ذهبا وان عليا يمشي على الدالية منذ خمسة
ايام يسقي البستان واني طلبتهما في منازلك فما احسست لهما اثرا واذا ابو بكر فقال يا ابا بكر قم فاطلب
قرتي عيني ثم قال يا عمر قم فاطلبهما يا سلمان يا اباذر يا فلان يا فلان قال فاحصينا على رسول الله

صلى الله عليه وسلم غما شديدا ووقف على باب المسجد وهو يقول بحق ابراهيم خليلك وبحق آدم صفيك ان كان
قرتا عيني وثمرتا فؤادي اخذا برا او بحرا فاحفظهما وسلمهما قال فاذا جبرئيل عم قد هبط فقال يا رسول الله ان الله
تعالى يقرئك السلام ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الآخرة
وهما في الجنة وقد وكلت بهما ملكا يحفظهما اذا ناما واذا قاما فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فرحا شديدا
ومضى جبرئيل عن يمينه والمسلمون حوله ودخل حظيرة بني النجار فسلم على ذلك الملك الموكل بهما ثم جثا النبي
صلى الله عليه وسلم على ركبتيه واذا الحسن معانق الحسين وهما نائمان وذلك الملك قد جعل جناحه
تحتهما والآخر فوقهما وعلى كل واحد منهما دراعة من شعر او صوف والمداد على شفتيهما فما زال النبي صلى الله عليه
عليه وسلم عندهما حتى استيقظا فحمل النبي صلى الله عليه وسلم الحسن وحمل جبرئيل الحسين وخرج النبي صلى الله
عليه وسلم من الحظيرة قال ابن العباس وجدنا الحسين على يمين النبي صلى الله عليه وسلم والحسن على يساره
وهو يقبلهما ويقول من احبكما فقد احب رسول الله ومن ابغضكما فقد ابغض رسول الله فقال ابو بكر يا رسول الله
اعطني احدهما احمله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم الحمولة ونعم المطية تحتهما فلما ان صار الى باب
الحظيرة لقيه عمر بن الخطاب فقال له مثل مقالة ابي بكر فرد عليه رسول الله صلعم كما رد على ابي بكر فرأينا الحسن
متشبثا بثوب رسول الله ووجدنا يد النبي على راسه فدخل النبي صلى الله عليه وسلم المسجد فقال لاشرفن اليوم
ابني كما شرفهما الله تعالى وقال يا بلال علي بالناس فنادى فيهم فاجتمعوا فقال النبي معشر اصحابي بلغوا عن نبيكم محمد
صلوات الله عليه وسلامه يقول الا ادلكم على خير الناس جدا وجدة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين
فان جدهما رسول الله وجدتهما خديجة بنت خويلد سيدة نساء اهل الجنة معشر الناس هل ادلكم على خير
الناس ابا واما قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين ان اباهما علي بن ابي طالب وهو خير منهما
شاب يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ذو المنقبة والمنقبة في الاسلام وامهما فاطمة بنت رسول الله سيدة
نساء اهل الجنة معشر الناس الا ادلكم على خير الناس عما وعمة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين
فان عمهما جعفر ذو الجناحين يطير بهما في الجنة مع الملائكة وعمتهما ام هاني بنت ابي طالب معاشر الناس
الا ادلكم على خير الناس خالا وخالة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان خالهما القاسم بن محمد رسول
الله وخالتهما زينب بنت رسول الله الا يا معشر الناس اعلمكم ان جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة واباهما
في الجنة وامهما في الجنة وخالهما في الجنة وخالتهما في الجنة وهما في الجنة ومن احب ابني علي فهو معنا غدا في
الجنة ومن ابغضهما فهو في النار وان من كرامتهما على الله ان سماهما في التوراة شبر وشبير وقد روى
الخوارزمي وجماعة من الجمهور واشتهر بينهم حديث المناشدة عن عامر بن واثلة قال كنت مع علي في البيت يوم
الشورى وسمعته يقول لهم لاحتجن عليكم بما لا يستطيع عربيكم ولا عجميكم تغيير ذلك ثم قال انشدكم بالله ايها النفر
جميعا افيكم احد وحد الله قبلي قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل منكم احد له اخ مثل جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة

قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له عم مثل عمي حمزة اسد الله واسد رسوله سيد الشهداء غيري
قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت محمد سيدة نساء اهل الجنة غيري
قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين سيدي شباب اهل الجنة غيري
قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد ناجى رسول الله عشر مرات قدم بين يدي نجواه صدقة قبلي
قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
ليبلغ الشاهد الغائب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله اللهم ائتني
باحب الناس اليك والي واشدهم لك حبا ولي حبا ياكل معي من هذا الطير فاتاه فاكل معه غيري قالوا اللهم
لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله على يديه اذ رجع غيري منهزما غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم
بالله هل فيكم احد قال رسول الله لبني وليعة لتنتهن او لابعثن اليكم رجلا نفسه كنفسي وطاعته كطاعتي ومعصيته
كمعصيتي يقتلكم بالسيف غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله كذب من زعم انه
يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد سلم عليه في ساعة واحدة ثلاثة آلاف من
الملائكة منهم جبرئيل وميكائيل واسرافيل حيث جئت بالماء الى رسول الله من القليب غيري قالوا اللهم لا قال
فانشدكم بالله هل فيكم احد نودي من السماء لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي غيري قالوا اللهم لا قال
فانشدكم بالله هل فيكم احد قال جبرئيل هذه المواساة فقال رسول الله انه مني وانا منه وقال جبرئيل وانا منكما
غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله انك تقاتل على تاويل القرآن كما قاتلت
على تنزيل القرآن غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ردت الشمس عليه حتى صلى العصر في وقتها غيري
قالوا اللهم لا قال فانشدكم هل فيكم احد امره رسول الله ان ياخذ براءة من ابي بكر فقال له ابو بكر يا رسول الله انزل
في شيء فقال انه لا يؤدي عني الا علي غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله لا يحبك
الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله اتعلمون انه امر بسد ابوابكم وفتح بابي
فقلتم في ذلك فقال رسول الله انا ما سددت ابوابكم ولا انا فتحت بابه بل الله سد ابوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم
نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون انه ناجاني يوم الطائف دون الناس فاطال ذلك فقلتم ناجاه دوننا فقال
ما انا انتجيته بل الله انتجاه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله قال الحق مع علي
وعلي مع الحق يدور الحق مع علي كيف دار قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله
قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا
على الحوض قالوا نعم قال فانشدكم الله هل فيكم احد وقى رسول الله بنفسه واضطجع في مضجعه غيري
قالوا اللهم لا قال فانشدكم الله هل فيكم احد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم الى البراز غيري

قالوا اللهم لا قال فانشدكم الله هل فيكم احد انزل الله تعالى في آية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله
انت سيد العرب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم الله هل فيكم احد قال له رسول الله ما سألت الله شيئا الا
سألت لك مثله غيري قالوا اللهم لا ونقل الثعلبي في تفسير قوله انما انت منذر ولكل قوم هاد عن
ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية وضع رسول الله يده على صدره وقال انا المنذر واومأ بيده الى
علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو المعتمد عند الجمهور باسناده
الى حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وروى احمد بن
حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن
مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها
ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى
الزمخشري باسناده الى رسول الله عليه السلام قال فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها
نور بصري والائمة من ولدها امنائي وحبل ممدود بيني وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك
وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك باقوالهم والمصير الى فتاويهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال رسول
رسول الله صلى الله عليه وسلم النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل
الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى وبعد ولقد
بلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هؤلاء الصادقين حجة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ما ذكره من الاحاديث والاخبار والحكايات ان صح في الصحاح وتحقق صحته ونقله المشاهير المحدثين
فيجب الاستدلال والاحتجاج به فهو يدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى وانهم المصطفون من عباده وولاة
العلم والمحاسن السنية وكل هذه الامور مسلمة لا نزاع فيه واما دلالة تلك الاخبار والاحاديث على كون اجماعهم
حجة فغير لازمة وعدم ظاهرة على احد لما بينا ان الحجة ما يكون من قبل الشارع بنصه او بالتنصيص لمن قال ان قوله
حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت افضليتهم وصدقهم وان فرضنا دلالتها على عصمتهم فلا كل معصوم
يكون قوله حجة في الشرع واما الاستدلال بمن قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و
يطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب ذاهب عنهم فنقول اولا ان هذا لا يدل على العصمة من
الكذب لان بينا انه نزل في شأن اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وكلهن غير
معصومات عن الكذب وما يجب كون قولهن حجة ثم مثل هذا ورد في القرآن لسائر المسلمين في قوله تعالى

يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم الرجس الشيطان وغيره ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالاجماع
ايضا ثم كل ذلك وان سلمنا انه اراد في الآية اذهاب الكذب عنهم واثبات عصمتهم فهذا لا يوجب القول بكون
اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة ولا الصدق بل مناطه قول صاحب الشرع واما ما ذكر
ان هذه المناقب يوجب المصير الى فتاويهم فمن لا يصل الى فتاويهم لا يقبل اجتهادهم ولا يعمل بقول غيرهم
فكل هذه الامور محتمل لا شك فيه للمؤمن وكيف لا وهم اعلام الهدى ورجال العلم والتقوى وينابيع الحكم ومعادن
ينابيع الكلم انتهى اقول قد صحت الاخبار المذكورة على رغم انف الناصب السقيم سيما ما نقل عن الجمع بين
الصحاح والمنكر بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا من رجال الاحاديث المعتبرة عند اهل السنة وما يقتضي الانصاف
المسئلة في الاخبار والاحتجاج وقطع المكابرة والتلجلج وكان الناصب بصحة الحديث واعتباره انه لا يكون في
مناقب اهل البيت عم ولعلمه نقله ذكرنا مناقب اهل البيت في كتابي البخاري ومسلم حكم بان اخراج كتب الحديث
الا فلا مزية لهما على غيرهما سوى ان مؤلفيهما سمياهما بالصحيح وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى واما
دلالة الاخبار المذكورة على حجية اقوال اهل البيت واجماعهم فقد اوضحنا قبل ذلك بما لا ينكره الا معاند غوي
واما ما ذكره من ان آية التطهير لا يدل على العصمة من الكذب لانا بينا انه نزل في شأن اهل البيت ويشترك
فيه ازواج النبي صلى الله عليه وسلم الخ ففيه ما بينا في بحث الامامة فقد ذكر هناك ان المراد من اهل
البيت المذكور فيها وان الازواج خارجون بتصريح اكثر المفسرين بل الاجماع وبما اتفق عليه الفريقان من
رواية ام سلمة الدالة على عدم دخولها فيهم وبان الخطاب مصدقة بتطهيركم حقيقة في المذكر ولا يندرج فيه
المؤنث الا بدليل ولم يوجد في حق الزوجات ولان دخولهن في الخطاب ممتنع لاقتضاء نفي الآية بحصر المخاطبين
واستلزام العصمة في حقهن فتذكر واما ما ذكره من الآية الجزئية عاق سورة الانفال وحكمه على كونها مما لا
لما استدل به من آية التطهير ففيه دليل واضح على كفره والحاده وتشبهه باليهود في تحريف الكلم
حق الله وبعضه للنبي واهل بيته عم فانه قال الله يدل على تعلق الخائن في الآية الانفال وهو قوله تعالى وينزل
عليكم من السماء ماء الآية وهذا ايضا حذف لفظه وقوله تعالى ليطهركم به في آية الانفال وانما يدل على تعلق
الخائن قوله ليطهركم من سورة الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء الآية لو ذكره لتفطن الناظر
فاصل بالاختلاف بين الآيتين وعلم ان الطهارة المذكورة في آية الانفال طهارة ما مسماة جسمانية والمذكورة في الآية
الاخرى طهارة روحانية اسمائية وحذف صدر الآية ايضا لئلا يفهم الناظر ان نزول ذلك في واقعة مخصوصة
النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم
ويثبت به الاقدام الآية وقد ذكر الفاضل النيشابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين ان قوله تعالى اذ
يغشيكم بدل ثان من اذ يعدكم او منصوب بالنصر او بما في عند الله من معنى الفعل او بما جعله الله او باضمار
اذكر وامنة مفعول لاجله ومنه صفة لها اي امنة حاصلة لكم من عند الله والمعنى اذ تنعسون لامنكم او يغشيكم

النعاس فتغشون امنا وهو من نعم الله تعالى انزل المطر عليهم في تلك الواقعة وكان فيه فوايد احدها تحصيل
الطهارة والثانية اذهاب رجز الشيطان وقيل هو الجنابة التي اصابتهم لانها من تخييل الشيطان وقيل
المني لانه شيء مستخبث متعلق به وعلى هذا يكون في الآية دلالة على نجاسة المني لقوله والرجز فاهجر وقيل
المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وذلك ان المشركين منعوهم الماء ونزلوا الرمل
في كثيب اعفر يسوخ فيه الاقدام على غير ماء وعلى الجنابة قد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا اصحاب
محمد على الحق لما غلبكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصليتم على جنابة وما ينتظرون بكم الا ان يجهدكم
العطش فاذا قطع العطش اعناقكم مشوا اليكم فقتلوا من احبوا وساقوا بقيتكم الى مكة فحزنوا حزنا شديدا واشفقوا
فانزل الله تعالى المطر فمطروا ليلا حتى جرى الوادي واتخذوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الحياض على عدوة
الوادي وسقوا الركاب وملاوا الاسقية واغتسلوا وتوضؤوا وتلبد الرمل الذي كان بينهم وبين العدو حتى ثبتت
عليه الاقدام وكانت هذه تلك الفوايد واشار اليه بقوله ويثبت به اي بالماء الاقدام وقيل الضمير عايد الى الربط
الذي يدل عليه قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبيت الاقدام الصبر في مواطن القتال وذلك لان من كان
قلبه ضعيفا فر ولم يقف على ربط الله على قلوبهم في قوامها فثبتت اقدامهم وروي ان المطر نزل على الكافرين ايضا
ولكن الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب فعظم الوحل وصار مانعا لهم من المشي والاستقرار
وتثبيت الاقدام ودل مفهومه على ان حال الاعداء كان بخلاف ذلك انتهى قال المص رفع الله درجته ذهب
الخبر وهو اما متواتر او آحاد اما المتواتر فانه يفيد العلم بالضرورة فانا نجد العلم الضروري بمن اخبرنا ضرورة الاخبار
فيه الى الاستدلال بوجود محمد صلى الله عليه وسلم ووجود بقراط وغيره وذهب قوم من الجمهور الى ان العلم
به نظري وهو خطاء ولانه لم يتوقف الجزم على ذلك الدليل ومن للعلم بالضرورة عدد ولا حصر المتواتر في
عدد لعدم انضباط معه وقال بعض الجمهور يحصل التواتر بقول خمسة وقال بعضهم بقول اثني عشر وقال
بعضهم اربعين وقال آخرون سبعين والصحيح خلاف ذلك فقد لا يحصل العلم بالاربع الا بزيد وقد يحصل بالاقل
واما الآحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور يفيد العلم الا باعتبار انضمام قراين اليه وهو مذهب احمد بن حنبل
والضرورة قاضية ببطلانه لادائه الى تناقض المعلومين عند اخبار اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعم
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجب التثبت عند اخبار الفاسق واذا كان شرط القبول انتفاء الفسق
وثبوت العدالة لم يقبل رواية مجهول الحال لان الجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط وقال ابو حنيفة يقبل
روايته وهو خطاء لما تقدم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى قيل مذهب الشافعي ان الخبر المتواتر
يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال ووافق الشافعي الشيعة في هذا المقام كما ذكره وايضا مذهب
الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير مخصص ولكن لا بد من حصوله عند تحريم العقل بعدم تواطئهم
على الكذب هذا وقد يحصل بالعدد القليل وقد لا يحصل بالعدد الكثير فلا حصر لعدد التواتر واما ان خبر الآحاد

يفيد الظن فهذا مذهب الشافعي واما قوله ان الضرورة قاضية ببطلان قول احمد بن حنبل لادائه الى تناقض
المعلومين فهذا باطل لان احمد شرط انضمام القراين اليه حتى يفيد العلم ومهما لم يكن لاحد الخبرين المعلومين
قراين منضمة يبلغه الى حد اليقين فلا تناقض واما ما اعترض على ابي حنيفة انه قبل رواية مجهول الحال
فبطلانه بهم الخطاء وذلك لان الجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط فغير وارد عليه لان المشروط في القبول انتفاء
الفاسق بالنص لا ثبوت العدالة وظاهر العدالة اذا كان مجهولا يعني عدم كونه ثابت العدالة لم يصدق عليه انه
فاسق فيقبل روايته انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما نسب المص الى احمد بن حنبل هو افادة الخبر الواحد العلم
بلا اعتبار انضمام القراين اليه فابطال الناصب لما ابطل به المص قول احمد باطل ولعله كان في نسخة الناصب
اثبات اعتبار القراين لا نفيه واخلا كلمة لا كما هو الصحيح ولكنه مع ذلك غير ضار لان مذهب احمد على
الوجه الذي ذكرنا مشهور في الكتب الاصول مذكور وكان عليه ان يذكر شيئا او الرجوع الى الكتب من غير
ان يقتصر على التعصب في الكلام ويحتمل احتمالا راجحا بالنظر الى ما علم مرارا من خيانة الناصب بارتكاب الزيادة
والنقصان انه حذف كلمة لا من عبارة المص لتسهيل الاعتراض على المص والا فالفضل الذي يتصدى للتاليف في
الاصول ومعارضة الفحول لا اقل من ان يطالع من المختصر وبعض ما قيل من النقول فقد ذكر فيه وفي شرح العضد
لا يخفى انه قال احمد في قوله يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد اي كلما حصل خبر الواحد حصل العلم ثم استدل
من خالف بوجوه منها قوله لو لم يحصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين
فان ذلك جايز بالضرورة بل واقع واللازم بطلان المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك
جايز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم
اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المص من الرد على احمد كما لا يخفى واما ثانيا فلان
ما اجاب به عن قبل ابي حنيفة مردود بان المراد بالفاسق في الآية ليس المحكوم عليه بالفسق فقط كما زعمه الناصب
واوليائه حتى لا يصدق ذلك على مجهول الفسق لان الآية قد نزلت باتفاق المفسرين في شان الوليد بن عقبة
حين بعثه النبي صلى الله عليه وسلم لاخذ صدقات بني المصطلق وكان بينه وبينهم احنة فلما سمعوا به استقبلوه
تعظيما لرسول الله صلى الله عليه وسلم فحسبهم مقاتليه فرجع قبل اللقاء معهم وقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم
انهم ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم الرسول صلى الله عليه وسلم بقتالهم فنزلت الآية ومن البين انه عند بعث النبي صلى الله
عليه وسلم اياه لم يكن محكوما عليه بالفسق اذ يمتنع على النبي صلى الله عليه وسلم تفويض الامور الشرعية وتولية الاعمال
الدينية الى من كان محكوما عليه بالفسق فتعين ان يكون المراد بالفاسق في الآية اعم من المحكوم عليه بالفسق
وممن جهل فسقه وايضا الظاهر المتبادر من التبين المذكور في الآية استنباط حال من لم يعلم فسقه واما من
علم فسقه فلا يحتاج الى التبيين فيه بل يحصل الحاصل كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث الرابع في
الامر والنهي ذهبت الامامية وجماعة ومن وافقهم الى ان الامر يقتضي الاجزاء فاذا فعل المكلف عند الزوال الظهر

فصلا انها خرج عن عهدة التكليف وقال جماعة من هذه السنة انه لا يخرج بل يبقى مكلفا وهو خطأ لانه اما ان
يكون مكلفا بما كان فقد فعله بعينه فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال او لا دليل على ايجاب اعادة مثل ما فعله اذ الامر
انما يقتضي ايقاع الفعل وقد حصل واما ان يكون مكلفا بغيره فلا يكون الامر الاول متناولا له فلا يكون مكلفا به بل
لا بد وهو خلاف التقدير والامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده فاذا اوجب عليه ركعتين وحقيقة الوجوب
هو الاذن في الفعل والمنع من الترك فهو حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئيها ولا يتحقق الوجوب
الا مع النهي عن الضد وقال بعض اهل السنة انه لا يستلزم وهو خطأ لما تقدم وقال السلطان منهم انه
نفس الامر وهو غلط للفرق الضروري بين قولنا افعل وقولنا لا تترك والنهي عن الشئ لا يدل على فساده شرعا
لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى الحائض عن الصلاة والصوم انتهى قال الناصب حفظه الله اقول واتفق
الشافعي في هذه المسئلة وهي ان الامر يقتضي الاجزاء لان الامتثال لم يخرج المكلف عن عهدة التكليف فاذا
لم يكن للمامور به مجزيا لكان ورود الامر فلا يحصل المقصود من الامر وهو الخروج عن عهدة التكليف ثم ما ذكر ان الامر
بالشئ يستلزم النهي عن ضده فهو مسلم الا ان ما ذكره في معرض الاستدلال باطل لانا لا نسلم حقيقة الوجوب
هو الاذن في الفعل والمنع من الترك بل حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل والجزم بالمنع من الترك فلا يكون حقيقة
مركبة يستلزم وجودها وجود جزئها الذي هو النهي عن الضد انتهى اقول فيه ان تركب الوجوب من الجزئين
دليل على جملة عند مذهب امامه وجمهور اصحابه فانهم استدلوا على المسئلة المشهورة القائلة ان الوجوب اذا نسخ
بقي الجواز على ما في المنهاج البيضاوي وشرحه بان الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركبه من جواز الفعل والمنع من
الترك فالدال على الوجوب يتضمن الجواز فيقتضيه والناسخ للوجوب لا ينافيه اي الاذن في الجواز فان رفع
الوجوب الذي هو مركب بارتفاع جزئه الذي هو المنع من الترك فيبقى الجزء الآخر وهو جواز الفعل سالما
عن المعارض اذ يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع احد الاجزاء وقد صرح بذلك ايضا افضل محققي الناصبة وهو العضد
الايجي في بحث مسائل المباح من شرحه على مختصر ابن الحاجب حيث قالوا المأذون في الفعل حاصل في
الواجب والمباح وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو انه غير ماذون
في تركه ثم سلم الخصم ذلك واجاب عنه بان قالوا بان المباح اسم فصل هو المأذون في تركه انتهى واما ما ذكره الناصب
من ان معنى الوجوب هو العزم على الفعل فهو من اختراعاته اذ ليس ذلك معناه اللغوي والاصطلاحي فان
معناه لغة على ما في شرح المختصر وغيره هو الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح خطاب الطلب فعلا مع كف ينتهض
تركه سببا للعقاب وقيل الواجب ما يعاقب على تركه وقيل ما يخاف العقاب على تركه وقال القاضي
ابو بكر ما يذم شرعا تاركه بوجه ما وحاصل الكل يرجع الى المركب المذكور كما لا يخفى على من تأمل ولو كان حقيقة
الوجوب هو العزم على الفعل كما توهمه لكان تحققه وصدقه في جميع ما يقصد اليه من الافعال الواجبة والمستحبة
والمباحة والمكروهة والمحظورة على حد واحد لان العزم يتحقق في الكل وبطلانه اظهر من ان يخفى قال

لم يرفع الله درجته الخامس في التخصيص ذهب الامامية ووافقهم جماعة من الاستثناء انه لا يجب فيه ان يكون الباقي
اكثر من الخارج وخالف فيه جماعة من السنة وهو خطأ لانه مخالف لنص القرآن قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين ثم قال الله تعالى في موضع آخر قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين فلو وجب بقاء الاكثر لزم ان يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه وهو محال
وذهب الامامية ومن تبعهم الى ان الاستثناء من النفي اثبات وقال ابو حنيفة لم يكن اثباتا وقد خالف
في ذلك الاجماع وقول النبي صلى الله عليه وسلم اما الاجماع فلانه دل على ان قولنا لا اله الا الله على توحيد وكان في
واما قول النبي صلى الله عليه وسلم فلانه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا
مني دماءهم واموالهم وذراريهم ولو لم يكف هذا القول في التوحيد لم يكن موجبا للعصمة انتهى قال الناصب
حفظه الله اقول واتفق الشافعي في ان الاستثناء لا يجب ان يكون الباقي اكثر من الخارج والاستثناء اخراج
البعض عن حكم المستثنى منه وذلك البعض قد يكون الاكثر وقد يكون مساويا وقد يكون اقل فلا — اعتبار في القوم
الا العشرة منهم فيجوز ان يكون القوم ثلاثين فاستثنى منهم عشرة وبقي عشرون فالباقي اقل ويجوز ان يكون العشرين
فالباقي مساو وان يكون خمسين فالباقي اكثر واما ما ذكر ان المخالف خالف نص القرآن فهو غير وارد عليه
ولا يلزم ما ذكر من لزوم كون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه لان الآية الاولى مقول من الله
تعالى والثاني حكاية عن قول الشيطان فكان المخالف ان يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين
وفيما نقل عن الشيطان اكثر لان الشيطان ادعى غواية الاكثر والله تعالى يحكم بغواية الاقل وكذا في المخلصين فلا يلزم
ما ذكر ثم ما ذكر ان الاستثناء من النفي اثبات فهو موافق لمذهب الشافعي لان مدلول الاستثناء ليس الا هذا
وذهب ابو حنيفة الى عدم لزوم هذا وما اورد عليه من مخالفة الاجماع والحديث فغير وارد عليه لان افادة
الاستثناء اثباتا بعد النفي في بعض الصور لا يفيد لزومه انتهى اقول فيه وجوه من القبح والملام اما اولا
فلان استدلاله على ما نحن فيه من المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض الخ مقدوح بانه اول المسئلة و
عين النزاع ومصادرة على المطلوب كما لا يخفى على المتأمل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المخالف له ان يقول ان
الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين الخ مردود بان الغاوين في كلام الله تعالى ايضا اكثر من غيرهم بدليل
قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ينتج ان
الاكثر غاو واما ثالثا فلانه اذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بطريق الاولى وكذا في النهاية للعلامة وشرح
المختصر للعضد الايجي فسقط ما ذكره الناصب من جانب المخالف تحرجا على المخالفة ولعل الناصب انما قال بكثرة
المخلصين وقلة الغاوين مع ان القرآن يدل على انعكاس القضية لانه قد سبق منه الافتخار مرارا بكثرة الصحابة من اهل
السنة وكونهم السواد الاعظم وقلة الشيعة وندورهم فلو لم يكذب على الله تعالى ههنا بكثرة المخلصين لتطرق القدح
على ما افتخر به من الكثرة والقلة من الشيعة بقولهم لا غير في كتبه واما رابعا فلان ما ذكره آخرا في تعرض الى

حنيفة نوع من العجز والحماقة لان الاجماع اهل اللسان على ان قولنا لا اله الا الله يفيد التوحيد ليس لمراغم حكم
الشرع ولا لاجل انهم وجدوا ذلك التركيب في بعض الصور مفيدا للاثبات من النفي فقاسوا عليه غيره حتى يجرى ان
يقال ان افادة ذلك في بعض الصور لا يفيد لورود توضيح ذلك ان كفار قريش ساكا فولعاديش باوضاع الشرع
سيما في اول البعثة وكانوا يفهمون من كلمة التوحيد نفي الالهة عن غير الله تعالى واثباتها له ولهذا كانوا
يقولون اجعل الالهة الها واحدا فظهر ان هذا التركيب الاستثنائي يفيد ذلك في جميع الصور كما ادعاه المص
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان الكتاب قد يخصص بمثله كقوله والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مع قوله ولا تنكحوا المشركات وقال بعض الجمهور والقرآن يكذبهم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز تخصيص حكم الكتاب بالكتاب لوروده في القرآن كما ذكر فوافق
الشافعي في هذا والمخالف يقول في جواب ما ذكر من تكذيب القرآن اياه ان تخصيص المحصنات من اهل الكتاب
مفهوم من السنة وليس هو تخصيصا من المشركات لعدم دخولهن في المشركات لان اهل الكتاب ليسوا بمشركين انتهى
اقول يتوجه عليه ان الشارح العضدي من محققي الشافعية قد استدل بالآيتين كما استدل بها المص ثم قال فان
الذمية مشركة للمثلث وغيره انتهى فلم يبق الا العناد وتحقيق الكلام وتوضيح المرام ان ما ذكره الناصب
تقليدا لغيره ان اهل الكتاب ليسوا بمشركين مبني على شبهة انه تعالى فصل بين اهل الكتاب والمشركين بعطف
الثاني على الاول في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ وههنا ظاهرا الا انا نقول ان العطف تقتضي المغايرة
مطلقا بل لاء المرجع الى العطف فائدة واما مغايرا فلا كقوله تعالى وجبرئيل وميكائيل ونخل ورمان مع انا نقول
ان العطف ههنا للعام على الخاص وهو موافق لقاعدة وجوب مغايرة المعطوف والحال ههنا كذلك
فان الشرك اعم من ان الكتاب او الدليل على دخوله في الشرك ما اشار اليه الشارح العضدي من قوله تعالى في حق اهل
الكتاب وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون ويقول
النصارى بالتثليث الذي هو عين الشرك فيتم صدق هذا الاسم اليهود ايضا اذ لا قائل بالفصل تامل قال المص
رفع الله درجته ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان مذهب الصحابي ليس مخصصا لان الحجة انما هي
في كلام الله وكلام الرسول والصحابي احدهما وقوله ليس بحجة ولو كان حيا وذهب الحنفي الى البناء بالحجة
ولم يجز لنا تقليده فاذا كان قوله حيا خاليا عن المعارض ليس بحجة كيف يكون قوله بعد موته مع معارضه
كلام الله تعالى بحجة وقالت الحنفية والحنابلة انه يخصص وهو خطأ لما تقدم انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الصحابي وقوله من الدلائل الغير المتفق عليه وما ذكر من عدم حجية قول
الصحابي لان الحجة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس بحجة فهو وارد
على ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم فان ادعى انهم الرسل بعد محمد صلى الله عليه وسلم حتى يكون قولهم واجماعهم
حجة فهذا شيء اخر انتهى اقول ما توهمه واورده على ما ادعاه المص ليس بوارد لان المص اراد سوق الدليل ههنا على حجية

لا يبقى للخصم مجال المناقشة والمكابرة في حصر الحجية بكونها في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام لان الخصم لا ينكر
ذلك ولا انهم معتبرون بقول ائمة اهل البيت ع واجماعهم كما يعتبرون بما المدر من ثبوت عليهم وعصمتهم عندهم
بل عند غيرهم ايضا ولقوله صلعم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان
متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانه صريح في حصر التمسك فيهما بعده صلعم والقول بانه يقتضي وجوب
التمسك بالكتاب والعترة ولا يلزم من ذلك ان يكون قول العترة وحدها حجة مدفوع بان ذكرهما معا
لا يقتضي توقف حجية قول العترة على انضمام الكتاب لا يقتضي العكس انتهى وهو ظاهر البطلان هذا وقد
صح عند اصحابنا الامامية ايدهم الله عن الامام الهمام الصادق ع انه قال حديثي حديث ابي وحديث جدي
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا حرج عليكم اذا سمعتم من حدثنا ان تقولوا قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم وعلى هذا حصر الحجية والحجة في كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم على ما فعله المص لا ينافي
ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم ولا يحتاج الى دعوى انهم الرسل بعد محمد عليه السلام وانما
هم الحجج بعده صلعم الى يوم القيمة كما اعترف به المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشافعي الشيرازي
في بعض مكاتيبه المشهورة حيث قال جون باب نبوت مسدود شد ووحى انا ارض منقطع گشت من
بعد اى البدحق حر رهيل وحى بر زمين نكرد كه ساكن باش كه من اكبرم ابو عز نارم جا نعتى مى بر ما لم كر قلوب ابنتان قلوبكم
ايشا باشد لاجرم درخبر است كه زمين ميكويد من شلى وحلى مبشى على طرف حجة خداى انا ارض منقطع نشود
وهيچ وقت درزمين نوري اسمانى باشد كه چنانچه دابة الارض استحقاق مومن وكافر است او استحقاق مدبر ومقبل
باشد على رحم كمرا نيجا فرموده كه انا دابة الارض انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم
الى ان العادة غير مخصصة للعموم كما لو قال حرمت الربا في جميع الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا تخصص عموم تحريم
الربا في كل الطعام لان الحجة انما هي لفظ الرسول او لفظ الكتاب العزيز وهو الحاكم على العادة فلا يجوز
ان يكون العادة حاكمة عليه وخالفت الحنفية فيه وقالوا ان العادة ههنا حاكمة على الشرع انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها لحكم الشرع اذا كان النص
غير مصرح بالتعميم واذا كان الحكم مهملا يمكن حمله على العادة وتخصيصها بها واما ما ذكر ان ابا حنيفة يجوز
ان يجعل العادة حاكمة على الشرع فهذا غير لازم عليه لانه يدعي ان العادة مراد الشارع فكانه حكم في المعتاد
اقول مراد المص انه يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب او بلفظ الرسول وارتكاب التخصيص فيهما
بمجرد عادة الناس جعل مجرد عادتهم حاكمة على الكتاب والسنة واللازم باطل ضرورة ان افعال العباد ليست
حجة على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم اجمعوا على عادة صح التخصيص
لكن المخصص حينئذ ليس مجرد العادة بل الاجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة للشارع مطلقا
او في المسئلة فلا بد لاثباته من دليل وهو مفقود ودونه خرط القتاد قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن

ومن تابعهم الى ان حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن مخصصا كما اذا قال في الغنم زكوة ثم قال في الغنم
زكوة لان ثبوت الحكم في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فاذا انص على ثبوته فيه لم يكن منافيا
ذا الفردية وخالف ابو ثور هيهنا وقال انه يكون مخصصا وهو خطاء لما بينا انتهى قال الناصب حفظه الله
اقول وافق الشافعي في عدم التخصيص هيهنا لانه بيان الفرد لمن حمل عليه الحكم في المطلق او غيرها
وهذا لا يفيد التخصيص ومن ذهب الى التخصيص يقول يلزم فائدة التكرير وليس الا التخصيص وقد
بينا عدم حصر الفائدة في التخصيص انتهى اقول كنا نظن ان هذا الناصب الشقي حمار وننظر من استعله او
هيهنا لابي ثور انه ثور نعار ويحمل حسبه لحمارة كانه هو الذي قيل في شانه شعر هو الثور قرن الثور في
حرامه و مغلوب اسم الثور في جوف الجبة قال المص رفع الله درجته المطلب السادس في البيان ذهب الامامية
الى انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما اذا قال اعتدي بالقرء بعد الطلاق ولا يعرفها ما اراد بالقرء ثم
تطلقها ولا يعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة فيه بناء منهم على جواز التكليف بالمحال
بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف وذهبت الامامية ايضا ومن تبعهم الى انه لا يجوز تاخيره الى وقت
الحاجة اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد منه وهو لازم الاغراء بالجهل والاغراء بالجهل قبيح وخالفت الاشاعرة
فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث فيه انتهى قال الناصب حفظه الله اقول
عدم جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تعالى فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تعالى
على المكلفين يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل الشرايع بفضل الله ورحمته مبينة عند حاجة المكلفين
اليه وكذا الجواب في الثاني واما ما ذكر من لزوم الاغراء بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله
على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح العقليين ثم انهما مذهب المعتزلة فقد حققناه
فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى اقول هذه المسئلة قد وقع في المختصر والمنهاج واكثر كتب اصول اهل السنة
مدلولا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المص هيهنا فلا وجه للترديد الذي ذكره
على ان الاشعري لا يقول بمضمون الشق الثاني ايضا بل يقول بجواز ان حصر جوازه بما لا وقع كما فهم من شيء
قولهم في هذه المسئلة ومن صريح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان
مع امتناعه عنهم بالغير كما مر وكيف تجزم الاشاعرة بلطفه تعالى على المكلفين مع ما ذكره المص سابقا من تجويزهم
تعيين الامام من تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم
المفاسد فيه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء السائغ مع شدة العطش وعدم التضرر واما ما ذكره من ان
لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تعالى فمدلول على انه وذلك ان اللزوم ظاهر
لا مرية فيه غاية الامر ان يكون الاغراء وغيرهم من القبائح فيصدر من الله تعالى عند القائل بعدم وجوب شيء
على الله تعالى ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله تعالى سابقا وكونه منزها من القبائح وكون الحسن والقبح عقليين

فيما سبق بما رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا قال المص رفع الله درجته المطلب السابع في النسخ ذهبت الامامية
ومن تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لان الفعل في ذلك الوقت اما ان كان مطلوبا استحال
نسخه فيه وان كان مفسدة استحال الامر به اولا لانه يلزم البداء وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم
ينسبون البداء الى طائفة من اهل الحديث وهم قائلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء الا الامر بالشيء الواحد
في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن تابعهم
من المعتزلة الى انه يمتنع ان ينسخ الاخبار عن الشيء بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون
كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة في ذلك كله بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول
بالحسن والقبح العقليين وذهبت الامامية الى امتناع نسخ وجوب معرفته تعالى وامتناع نسخ تحريم
الكفر والظلم وغيره من الواجبات والقبائح العقليين وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم
الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين انتهى قال الناصب حفظه الله اقول النسخ عندنا انتهاء
الحكم الشرعي فعلى هذا لا شيء الحكم يكون وقته من مصالح العباد لاشتمال الافعال في الاوقات على الحسن
والقبح العقليين كما عرفته فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل واما الفرق بين النسخ والبداء ان
النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء يتضمن الندامة وهي لا يجوز على الله تعالى لانها من التغيرات
الحادثة العارضة للانسان وان اراد بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ واما ما ذكر من امتناع نسخ الخبر
بنقيضه ونسبة جوازه الى الاشاعرة فهو من مفترياته وان النسخ في الخبر لا يكون عندنا اصلا لانا ذكرنا ان النسخ
هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من الطامات فهو مجاب بالاجوبة
السابقة وقد يذكرها بالمختصر في هذا الشعر شعر يا من يقول الذي تقرر مذهبه بالحسن والقبح
موجودين بالعقل فالعقل يحكم ان الحسن مفقود والقبح فيك موجود من الجهل انتهى اقول
ان قوله اولا ان الشارع سمى بعض الاحكام ويبدل البعض الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد صريح
في القول بتعليل افعال الله تعالى بالمصالح الراجعة الى العباد مع انه قد بالغ في نفيه وانكاره سابقا
تقليدا لاصحابه وحيث كان القول بالتعليل مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين فلا وجه بعد
القول بذلك لانكاره ويبنا على انا قد تممنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وبينا ان المنكر لذلك
معزول عن العقل فتذكر واما انكاره لذهاب الاشاعرة الى جواز نسخ الخبر بنقيضه فيدل على قصوره
وعدم اطلاعه على مذهب اصحابه اما ادعوه في كتبهم الاصولية فان هذا مذكور في مختصراتهم كالمختصر
والتحصيل فضلا عن المحصول والمنتهى والاحكام فلنذكر عبارة المختصر وشرحه العضدي لانه اكثر تداولا
واقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر
بشيء من عقلي وعادي او شرعي كوجود البارد واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز بالاتفاق وهل يجوز ان

نسخة بنقيضه بان يكلف بالاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة ومبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما
كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى واقول ما ذكره من انا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي
ان اراد به النسخ عند نفسه كذلك فلا يبالى به وان اراد عند الاشاعرة كذلك فكذبه ظاهر لمن اطلع على تعريفاتهم
القوم المذكورة في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد بينا سابقا ان اجوبة السابقة تزهات وجهالات
لا ينبغ فيها الا اطفال الطريق او من حرم نحو من التوفيق ولما جواب المختصر من النسخ فعارض بالحسن منه وافق
شعر يا من يسقط في تقرير مذهبه بان عن حكمه فعلا لمعقوله رسول عقلك سيف ينتضا به حيث يدما
سيوف الله مسلوله ان كنت تنكر حكم العقل في حسن وقلت القبح قبل الشرع مجهول فالحسن منك
لفرط القبح مهروب والعقل منك لفرط الجهل معزول ترى النبي بنا مغلول الخمام وفائدة الاخبار بما قالها
عن الرسل قال المصنف رفع الله درجته المطلب العاشر في القياس ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم عليه الى انه يمتنع
العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع اما العقل فلانه ارتكاب طريق لا يومن معه الخطا فيكون قبيحا ولان
مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمنى دون البول وكلاهما خارج من احد السبيلين وغسل
بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع السارق للقليل دون الغاصب للكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر و
تحريم صوم اول شوال وايجاب صوم اخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من
الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار والافطار وتساوي العمد والخطا في وجوبها
ووجوب القتل بالزنا والردة واذا كان كذلك امتنع العمل بالقياس الذي مبنى على اشتراك الشيئين
في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولانه يؤدي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة
الاخر فيختلف احكام الله تعالى ويضطرب ولا يبقى لها ضابط وقد قال الله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا قال الناصب خفضه الله اقول استدل في هذا المبحث على نفي جواز العمل بالقياس
بالوجوه العقلية والنقلية فذكر ان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا
يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق والاختلاف في حكم ما يجمع ممنوعة
ولو كان كذلك لا ينفي الحسن والقبح العقليان بناء على مذهبه لانه يدعي ان الجهة المحسنة والمقبحة في
الفعل تقتضيان ترتب الحلية والحرمة وباقي الاحكام على الافعال واذا ثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ايضا
فلا يمكن له الاستدلال بما ذكر بل له ان المماثلة التي يبطل حكم القياس غير متحققة فيما ذكر ثم انه ذكر
انه يؤدي الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلاف امتي رحمة ولكن هذا
الاختلاف لا يؤدي الى الاضطراب في احكام الله تعالى فانه حكم المجتهد بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مصون
والعمل واجب بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتبعه المقلد فيتسع امر الدين ويسهل الاحكام على الناس
والاضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مصون والاضطراب في الاحكام النصية اليقينية يوجب الاضطراب

والاختلاف الذي نفاه الله تعالى من القرآن بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى
اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لم يتعرض لاول الدلائل العقلية التي ذكرها المصنف وهو ما اشار اليه بقوله
فانه ارتكاب طريق لا يومن معه الخطاء واما ثانيا فلانه ان اراد منع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق
ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل والاختلاف في نفس الامر فهو لا يفيد اذ المقصود ان الشارع ربما
يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر فقياس العقل في مثل هذا قبل ان يطلع على
ما في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون خطاء لبنائه على ما تبين انه من المماثلة عند العقل وان اراد منع
التماثل عند عقولنا فهو ظاهر البطلان اذ كثير مما حق الحجة فيه ما نراه ان تماثل الفرع والحاصل انه كان مثلا في
الفقه لا نعلم تماثل الفرع مع الاصل فيما في نفس الامر اذ كل قياس مما الجامع فيه مثلا من قبل الشارع داخل في
القياس الذي وافق اصحابنا الامامية غيرهم في جواز العمل بها وهما ما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه
من الادنى على الاعلى وبالعكس ومن البين ان ما عدا ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يمكن القياس فيها ظنا يعتد به
في احكام الشريعة لان المصالح الشرعية خفية غالبا كما قررناه سابقا فجاز ان لا يكون معه
ما هو مشترك في نظرنا مناطا لمصلحة الشارع في شرعية حكم واما ثالثا فلان ما توهم من استلزام ما ذكره
المصنف لانتفاء ما ذهب اليه من الحسن والقبح العقليين توهم ضعيف جدا لانا معشر الامامية وان ادعينا ان الجهة
المحسنة والمقبحة في الفعل تقتضيان ترتب الاحكام لكن لم ندع ان العقل مستقل بادراك تلك الجهتين في جميع
الموارد انما يكشف عنه العقل بعد ورود الشرع كما سبق تحقيقه وحاصل الكلام ان في هذا القسم الذي لا يستقل العقل
بادراك جهة الفعل في نفس الامر يشكل القياس مطلقا حتى يستلزم الاشكال فيه الاشكال في القول بالحسن والقبح
العقليين واما ما ذكره من حديث اختلاف امتي رحمة فهو ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال بعضهم انه لا اصل له وقال
بعضهم انه ليس بمعروف عند المحدثين وانما ذكره بعض الاصوليين في بحث القياس ولو سلم صحته فيحتمل ان يكون المراد
بالاختلاف المذكور فيه ورود بعض الامة خلف بعض من البلدان المتفرقة الى الاماكن المختلفة عند رسول الله صلعم
في وقته حياته وحيث القائم مقامه من بعده فيسألون عن معالم دينهم ويستفتوا فيما اشتبه عليهم فمن تلك
رحمة لهم ولمن يعودون اليه فيتفطره من قومهم قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واصحابه من اختلاف
الامة في اعتقادها وتباينها وتضادها في اقوالها ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها على الشيء سخطا
عليها ولغيره وقد نص القرآن من الامر بالاتفاق والايتلاف والنهي عن التباين والاختلاف ما فيه بيان
واما ما اجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان يكون ضده عذابا
ولا يلتزم هذا الا جاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فسمى الليل رحمة ولم يلزم
من ذلك ان يكون النهار عذابا وهو ظاهر لا شك فيه انتهى فاقول فساده ظاهر لان الضد عند الحكماء

موجود معاقب لموجود آخر في الموضوع وعند المتكلمين بعيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد فالاختلاف
في مسئلة لا يضاد ابضاع جزء آخر منه بل يضاهي انتصارها والحاصل ان وحدة الموضوع او المحل شرط في تحقق
التضاد فمراد من قال انه يلزم من كون الاختلاف رحمة ان يكون الاختلاف عذابا ليس لزوم اذا كان
الاختلاف في مسئلة رحمة يلزم ان يكون الاختلاف في امر رحمة يلزم ان يكون وقوع الاتفاق فيه عذابا
وذلك كذلك وكذا اذا كان الليل رحمة يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه عذابا لاستلزامه فوت
المطالب التي فيها الاستتار عن اعين الناس لاجرم لكثير المقاصد التي لا تتمشى الا في الليل
نعم وقوع النهار في محل آخر من اجزاء الزمان ليس بعذاب نعوم استفاده بجال الليل بل الليل
اعون لاجله الاجمال هذا وقد نقل صاحب المواقف في خطبة كتابه عن بعض اكابر الامة في بيان معنى
هذا الخبر ان مراده صلى الله عليه وسلم اختلاف هممهم في العلوم فهمة واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة
بالافعال وهمة آخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما
هم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة فيتم النظام في المعاش المعين
لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى على ان قبل انما استدل الكلم اخراس قوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قائم بعينه في الادلة القطعية والجواب قلنا
ان الاختلاف في الادلة القطعية واقع لا شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع بينهم الناشي من العمل بالقياس
كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء شاهد على ذلك الذي هو منشا الاختلاف الكثير ونادر الاختلاف
بالاضطراب في نظم القرآن دون الاختلاف في الاحكام كما ارتكبه صاحب المختصر وشارحه العضد خلاف
الظاهر جدا كما لا يخفى ومما يشيد اركان ما ذهبنا اليه في توجيه الحديث الحادث للذكر ما ذكره
صاحب كتاب الاحتجاج ابي بن كعب رد على القوم حيث قال مخاطبا لهم منهم ان الاختلاف رحمة
هيهات ان الكتاب يرد ذلك عليكم بقوله الله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم
البينات واولئك لهم عذاب عظيم ثم اخبرنا باختلافكم فقال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك
خلقهم اي للرحمة وهم آل محمد صلى الله عليه وسلم الخ قال المعترض رفع الله درجته واما المسح فقوله تعالى ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد اجمع اهل البيت ع على المنع من العمل بالقياس
لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في
كتاب الله برأيي وقال عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم
بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحدكم ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه

وسلم وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وروى الخطيب في تاريخه
وابن شيرويه الديلمي قال ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها
فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحلون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضي
وهو بالبصرة اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما جاء في سنة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض بما اجمع عليه اهل
العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وذم العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر
ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس حجة لما خفي على هؤلاء الاشخاص الاجلة
العظيمة وما انفعوا بالبلوى قال الناصب حفظه الله اقول هذه الوجوه النقلية التي ذكرها لاثبات عدم
جواز العمل بالقياس فذكر الآيات الدالة على عدم اتباع الظن والظن المذكور في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل
هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا يحقق وان اريد به العلم الراجح فهو منع للكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان
وانهم شفعاؤهم عند الله وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهد بالظن لان العمل بالظن
واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه ثم ان تلك الآيات وان افاد المطلوب فهي معارضة بالآيات
الواردة في الامر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الآيات فالنصوص متعارضة
واما ما ذكر من قول امير المؤمنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخفين اولى من ظاهرهما
فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد والتحضيض على الاحتياط لئلا يدرك الاشتراك في الوصف كما يقع الاغلاط
في القياس ولا شك انه امر صعب واما ما ذكر من قول امير المؤمنين ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برأيي فهذا وارد في لغة القرآن فانه سئل عن معنى قوله تعالى وفاكهة وابا ما معنى الاب
ما اقول في هذا الكلام واي نسبة له بالقياس واما ما ذكر من قول امير المؤمنين عمر انه حذر عن اصحاب الرأي فالمراد
منه من يجعل رأيه في الدين مستقلا لا من يقيس في الاحكام الشرعية وهكذا قول الصحابة فانها تدل على التحذير
من الاستقلال في الرأي وترك الاحتياط في رعاية شرائط القياس ثم ما ذكر ان الصحابة والتابعين كانوا
ينهون عن العمل بالقياس فنقول لا شك ان الشافعي من علماء الحجاز وكذا باقي الائمة الاربعة كل احد منهم انما
تفقه من بلاد الاسلام ووصل اليهم علم النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة فلو كان المنع مجمعا عليه لكان
واحد منهم منع من القياس وكان مذهبه ترك القياس ولا نزاع لاحد من العلماء المتبعين ولا الائمة المجتهدين
في جواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه بحيث لا يمكن انكاره
لان من الحيوانات ما يحصل ويتولد في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق عليه وامكان هذا
لا يمنع البديهة فلو فرضنا حصول ذلك النوع ولم يبق حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان يقول
بعدم ورود حكم الشرع فيه فيلزم نقص الشرع عن مصالح العباد واما ان يقول بورود النص والاجماع على حكم

هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة ولو قال الشيعي يحكم به الامام ونصبه كنصب الله فنقول انت حصرت
الائمة في اثني عشر قد مضى منهم احد عشر وهذا الباقي اما ان تقول انه في السرداب او مختف بين
البلاد فعلى جميع التقادير اعترفت بعدم امكان الوصول اليه والاستفسار عنه فلا بد لك من
القول بالقياس انتهى اقول كانه يتكلم الناصب ههنا على لسان ابليس فانه حيث اتى بما لا يجدي
من الوسواس اما اولا فلانه قد حقق في كتب اصول الفقه ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على
الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض والمرجوح الوهم والشك تساوي الاعتقادين مع خطورهما
بالبال فهي معان اصطلاحية كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان المراد بالظن في الآيات المذكورة الشك
والتردد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ايضا ان قوله العلم الراجح مما لا محصل له وانما قصد
بذلك التلبيس الذي لا يروج على امثاله المتحيرين بالتلبيس واما ثانيا فلانا لو سلمنا الآيات المذكورة
وردت في شأن الكفار وحكمهم بالظن في عبادة الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص
الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لا يوجب التخصيص ولو سلم
التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي خصها الشارع
بالاعتبار واخرجها من عموم الآيات والاخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل
شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقا ويرشد اليه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني
حيث في مسألة تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم يكن مضبوطة لغا بلا ترجيح الا لحقت
اليها كما لا يلتفت الحاكم الى قول احد المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى وكون الظن
الحاصل من القياس معتبرا شرعا اول المسألة بل هو من قبيل ان بعض الظن والظن لا يغني من الحق شيئا
فلا بد من اثبات ذلك واثباته بالادلة المذكورة اصعب من القتاد كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره
من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه مدخول
بانه لو تم ذلك لكان الحاصل ان المعلوم المقطوع به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب
اذ لا يلزم من القطع لوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن
والكلام فيه لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها
قلت لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الحد لان قولهم العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل
بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان المراد ذلك لكان العلم بوجوب العمل بالاحكام
مستفادا من الادلة الاجمالية والفقه ومسائله يجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر
كذلك لكان تفسير الفقه لوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان
المراد وجوب العمل بوجه الظن حتى لو ظن انها واجب علم وجوب العمل بها بهذا الوجه وان الظن انما سند ويز علم

وجوب العمل به لان الدليل غير قائم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد
لوجوب العمل الاحكام الوجوب والندب والكراهة والاباحة وهذه الطامات نسجها في بعض
على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه مما يجب العمل به عين اول المسألة
وعين النزاع كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره في معرض المعارضة من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار فمن ادلة القوم وتقريره ما سنذكره لا نسلم ان الاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو المرور
يقال عبرت النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور والموضع الذي يعبر به عنه والمعبرة التي
التي عبرت من الجفن وعبرت الرؤيا وعبرتها اي جاوزت بها ما فيه بهذه الاستعمالات الاعتبار حقيقة
في المجاوزة فلا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الامر لانه عبور من حكم
الاصل الى الفرع ومجاوزة منه اليه واورد عليه العلامة في كتاب النهاية من وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار
المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال لمستعمل القياس العقلي انه معتبر ويقال للبالغ في رتبة القياس ومعرفة
شرايطه واثبات الاحكام به اذا لم يتفكر في امر معاده انه غير معتبر او قليل الاعتبار وقوله نعم ان في ذلك
لعبرة والمراد الاتعاظ وقال عليه السلام السعيد من وعظ بغيره اعتبر والاصل الحقيقة لا يكون
حقيقة في غير الاتعاظ للاشتراك ولما ثبت ادلتكم من مثل هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبقه الى
الفهم الثاني سلمنا انه ما ذكرتم حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو ههنا موجود فان
تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة
على البر كان تركيبا فاسدا خارجا عن قانون اللغة والعرف وهو بعيد كما يقع من الشارع الثالث سلمنا
عدم المانع من حمله على المجاوزة لكن ليس الامر بها امرا بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل
نقل عن ضده الى المدلول فيسمى الاعتبار مشتركا بين الاستدلال بدليل العقل القاطع والنص
والبراءة الاصلية والقياس الشرعي وكل منهما يخالف الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على الخصوصيات باحد الدلالات الثلاث فلا يدل على
النوع الذي هو العموم مجموع ما به الاشتراك والامتياز فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا بلفظه
ولا بمعناه لان القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها والامر بالشيء امر بما هو
شرطه وانه ان الامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه فيه وليس بحسب احدها اولى
من الباقي لتساوي نسبة القدر المشترك اليها فاما ان يجب جميع شيء منها وهو باطل لاستلزام الاخلال
بالجميع الاخلال بالمصلحة فلا يكون الشيء مامورا به او يجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول
نمنع عدم اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المامور به في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي
فقط والاتعاظ يعني الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر فهو معلوم

البطلان فوجب تقديم فرع اخر عليه وهو الاتعاظ فقط وانتم تقولون انه يفيده مع افادة القياس
الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل في الاتعاظ ففي ايجاب الاتعاظ
يحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب سائر انواعه الرابع سلمنا ايجاب فرع اخر غير
الاتعاظ فههنا انواع من القياس نحن نوجبها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
والاقيسة العقلية والاقيسة في امور الدنيا او تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من الشرع
والاتعاظ والانزجار بالقصص والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على ايجاب
القياس الشرعي لان الاتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء
اللفظ العموم لكنه محال ههنا لان حمله عليه يفضي الى التناقض فان التسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من
النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار والامر باحد هذين الاعتبارين ينافي الامر بالاخر فلو حمل على
العموم يقتضي الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لابقاء
الاخر اولى من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص
عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا والسادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس
حجة لانه عام مخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات وفيما لم ينصب الله عليه
دليلا كما في الثواب والعقاب واجزاء السماوات والارض وفيما عرف حكمه بالاعتبار فان المكلف لا يكون مامورا
بعده بالاعتبار اخرى وفيما اذا قال لوكيله اعتق غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما اذا عدم الشرط فانه لا
مامور بالقياس وفيما اذا تعارضت الادلة السابع سلمنا انه حجة لكن ظني لا قطعي فيمتنع التمسك به ان الاعتبار
المجاوزة بالاشتقاق والتوسل به الى تحسين السمي ظني ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه
الثامن سلمنا انه يفيد التعيين لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع
سلمنا انه يتناول الجمع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم الجواب
عن الاول بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر فلان فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلولا
للاعتبار فيتغايران ولا معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ فانه لم يستدل بغيره على حاله لا يتعظ
فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ المخصوص مجازا في غيره
مشتركا وهما خلاف الاصل ومنع عدم صدق المعتبر على القائسين لصحة فلان يعتبر الاشياء
العقلية بغيرها نعم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مرة كما لا يقال انه قاس على الاطلاق
لتصريحه بطلق المعتبر والقايس على المتنكر منهما وانما يصدق نفي المعتبر على القايس عند المنقطع مجازا اذ العلم
بالمقصود الاصلي وهو العمل للاخرة كما يقال نعم المنتدى في الايات انه اعمى واصم ومعنى
المجاوزة حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر

لمنع اعتبار فانه نعم يؤكد احدهما بالاخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفسه
فالمراد فانه اولى سلمنا المفهوم منه في الاية ليس مطلق المجاوزة بل علة الاتعاظ وذلك لا يصدق في القياس
الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم التركيب لو نص على صحته ما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق الاعتبار
الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كما لو اجاب عن مسئلة بما يتناولها لكون بالطلاق ولو
اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا وفيه نظر فان الماء مع المراد الا ان القياس الشرعي انتفت المناسبة
بين الكلامين والا فالمطرد وعن الثالث انه للعموم لانه ترتيب الحكم على المسمى يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو
يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا به ولصحة استثناء اي
اعتبار كان والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر بمطلق الاعتبار بل المناسب
للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن نمنع العلة على ما ياتي وقيل انهم الله اثبات القياس والاستثناء
اخراج الصلاحية لا الدخول وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم
استفادة حكمه الا من النص لان الاعتبار المذكور ههنا لا بد من مناسبته لما قبل الاية وبعدها والاعتبار المذكور
والملائم به هو التشبيه في الحكم لا المنع منه والا لصار المعنى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلا يحكموا
بهذا الحكم في حق غيرهم لانه واقع في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان على التشبيه في الحكم علا
بعموم اللفظ ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع وفيه نظر
لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة وجب التفصيل والا ورد الاشكال وكما يحصل
التركيب لو قال لا يحكموا الابعض ذلك واقع في حق ذلك الغير وعن السادس بان العام المخصوص حجة فيما
نظرا لان الميت حجة على الجمع واثم فان ذلك وبمكن القياس على محل التخصيص وعن السابع بتعميم السؤال
في كل السمعيات فلا يختص بهذه المسئلة وفيه نظر لان التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان
من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امر الجميع الا في كل سنا ولا يجمع
الاوقات وفيه نظر لمنع من تعميم على ما تقدم فان اعتبروا مثل اقتلوا ولم يمكن الثاني لا يقتضي الكل
فتلوا ولا تفعل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن نمنع تعميم الازمنة وعن التاسع بالاجماع على عدم الفرق
بيننا وبين مشافهة في ذلك كما مر واورد ندفع في استدلال القائلين بالقياس الذين يقولون على
اساس باية الاعتبار ورد في هدم المنكرين الرسالة على صدر الاية وهو قوله يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين لطيفة اتفاقية وهي ان القائلين بالقياس كانهم في هذا الاستدلال ساقطين
في ايدي خصامهم المؤمنين كانهم وقعوا مصداق قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
تامل واما ما سافلان ما ذكر في تاويل كلامهم سوى انا ايدي المؤمنين عوضهم ظهر حدا
لا يخفى لان المص استدل على ذلك باجماع اهل البيت ونحن نعلم بالضرورة ان مذهب الفرق

او كله وان تعددت الشهود بمعقول قال في مسايل الفصول من كتاب المحصل ولا يجب القول بالقياس
في الدين ولا بالراي لان امر الله تعالى بالرد عند التنازع الى كتابه والى رسوله صلعم قد صح فمن رد الى قياس
او الى تعليل يدعيه او الى راي فقد خالف امر الله تعالى المعلق الى الايمان ورد الى غير من امر الله تعالى بالرد
وفي هذا ما فيه قال ابو محمد وقول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
ابطال للقياس وللراي لانه لا يختلف اهل القياس والراي في انه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص
وقد شهد الله بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسوله صلعم قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد
كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فاذا كان ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس فصح ان النص
ولا الى رايه ولا الى راي غيره ونسال من قال بالقياس هل كل قياس قاسه قايس حق ام منه باطل فان
قال كل قياس حق احال لان المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ومن المحال ان يكون الشيء وضده
من التحليل والتحريم حقا معا وليس هنا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها
بعضا وان قال ان منها حق ومنها باطل قيل له فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد ولا سبيل
لهم الى وجود ذلك ابدا واذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله و
صار دعوى بلا برهان فان ادعوا ان القياس من الباطل قد امر الله عز وجل فاعتبروا يا اولي الابصار
قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذي نزل به القران الا التعجب قال عز وجل وان لكم
في الانعام لعبرة اي لعجبا وقال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة اي عجب ومن الباطل ان يكون
معنى الاعتبار القياس ويقول تعالى قيسوا ثم لا يبين ماذا نقيس ولا كيف نقيس ولا على ماذا نقيس وهذا
ما لا سبيل اليه لانه ليس في وسع احد ان يعلم شيئا من الدين الا بتعليم الله تعالى له اياه على لسان
رسوله صلعم وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان ذكروا احاديث وايات فيها تشبيه شيء بشيء
وان الله تعالى قضى وحكم بامر من كذا لاجل امر كذا قلنا لهم كل ما قاله الله عز وجل ورسوله صلعم من ذلك
فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص به نقول وكل ما تريدون انتم ان تشبهوه في الدين او ان تعللوا مما
لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وسلم فهو باطل وافك وشرع لم ياذن الله تعالى به وهذا
يبطل عليهم تمويههم بذكر اية جزاء الصيد وانه لو صحت اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكل اية
وحديث موه بايراده وهو مع ذلك حجة عليهم ما قد بيناه في كتاب الاحكام لاصول وفي كتاب النكت
وفي كتاب الدرة وفي كتاب الصيد قال ابو محمد وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله واوضح
منه على اصولهم لنريهم فساد القياس جملة فموه منهم مموهون بان قالوا انتم دايما تبطلون القياس
بالقياس وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به وانتم في ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل وبدليل من
النظر ليبطل به النظر قال ابو محمد قلنا هذا شغب سهل الفساد ولله الحمد ونحن لم نحتج بالقياس في ابطال

بالقياس ومعاذ الله من هذا لكن اريناكم ان اصولكم التي اثبتم منها تصحيح القياس تشهد بفساد
جميع قياساتكم ولا قول اظهر باطلا من قول من اكذب نفسه بنفسه وقد نص الله تعالى على هذا فقال
وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم
انهم ابناء الله واحباؤه ولكن الزاما لهم ما يفسد قولهم ومثلنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتاج في ابطال حجة
العقل بحجة العقل لان فاعل ذلك يصحح القضية العقلية التي يحتج بها وظهر تناقضه من قرب ولا حجة له
غيرها فتنقطع بها ابطال قوله واما انتم فلا نحتج قط في ابطال القياس بقياس نصححه لكن نبطل القياس
بالنصوص وببراهين العقل ثم نزيد بيانا في فساده من نفسه بان نريه تناقضه جملة فقط والقياس الذي
نعارضه به قياسكم نحن نقر بفساده وبفساد قياسكم الذي هو مثله او اضعف منه كما نحتج على اهل كل مقالة
من معتزلة ورافضة ومرجية وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من اقوالهم التي يشهدون بصحتها فنريهم
تفاسدها وتناقضها وانتم تحتجون معنا عليهم بذلك ولسنا نحن ولا انتم ممن يقر بتلك الاقوال التي نحتج عليهم
منها بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بايديهم
ونحن لا نصححها بل نقول انها محرفة مبدلة لكن لنريهم تناقض اصولهم وفروعهم لا سيما وجميع اصحاب
القياس مختلفون في قياساتهم لا تكاد توجد مسالة الا وكل طايفة منهم ياتي بقياس يدعي صحته تعارض به قياس
الاخرى وهم كلهم مقرون مجمعون معنا على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل راي حقا فقلنا لهم هاتوا حد القياس
الصحيح والراي الصحيح الذي يتميزان به من القياس الفاسد والراي وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا تقيسون
الا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا وبالله تعالى التوفيق قال ابو محمد وهذا مكان ان دام عليهم فيه ظهر
تولهم جملة ولم يكن لهم الى الجواب عنه سبيل ابدا وبالله تعالى التوفيق فان اتوا في شيء من ذلك بنص قلنا النص
حق والذي تريدونه انتم اضافة الى النص انه حكم باطل وفي ذلك خالفناكم فان ادعوا ان الصحابة رضي الله
عنهم اجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتم الحقوا ثم اجمعوا على ابطاله برهان كذبهم انهم لا سبيل لهم الى
وجود حديث عن احد من الصحابة رضي الله عنهم انه اطلق الامر بالقول بالقياس ابدا الا في الرسالة
المكذوبة الموضوعة على عمر رضي الله عنه وان فيها واعرف الاشباه والامثال وقس الامور وهذه الرسالة
لم يروها الا عبد الملك بن سعدان عن ابيه وهو ساقط بلا خلاف وابوه اسقط منه او من هو مثله
في السقوط فكيف وفي هذه الرسالة نفسها اشياء خالفوا فيها عمر رضي الله عنه منها قوله فيها والمسلمون عدول بعضهم
على بعض الا محدودا في حد او ظنينا في ولاء او نسب وهم لا يقولون بهذا يعني جميع الحاضرين من اصحاب القياس
حنيفهم ومالكيهم وشافعيهم فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة فقوله في ان المسلمين عدول الحكم
الا المحدود في حد حجة وان لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في القياس حجة لو صح فكيف ولم يصح واما برهان
صحة قولنا في اجماع الصحابة رضي الله عنهم على ابطاله فقولنا بالقران وقوله اليوم اكملت لكم دينكم فان تنازعتم في شيء فردوه

الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فمن الباطل المحال ان يكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا
ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع الى قياس او راي هذا ما لا يظنه بهم ذو عقل فكيف وقد ثبت عن
الصديق رضي الله عنه انه قال اي ارض تقلني واي سماء تظلني ان قلت في آية من كتاب الله برايي او بما لا اعلم وصح
عن الفاروق رضي الله عنه انه قال اتهموا الراي على الدين وان الراي منا هو الظن والتكلف وعن عثمان رضي الله عنه
في فتيا افتى بها انما كان رايا رايته فمن شاء اخذه ومن شاء تركه وعن علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان
اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف انه قال يا ايها الناس اتهموا اراءكم على دينكم وعن ابن
عباس رضي الله عنه من قال في القرآن برايه فليتبوأ مقعده من جهنم وعن ابن مسعود رضي الله عنه اقول فيها بجهدي رايي
فان كان صوابا فمن الله عز وجل وحده وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء وعن معاذ بن
جبل في حديث يبتدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاياكم واياه فانه بدعة وضلالة فعلى هذا النحو كل ما روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه الزام ولا انه حق
لكنه اشارة بعفو او بصلح او تورع فقط لا على سبيل الايجاب وحديث معاذ الذي فيه اجتهد رايي ولا
آلو لا يصح لانه لم يروه الا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري من هو عن رجال من اهل حمص لم يسمهم عن معاذ
وقد نقضنا اسانيد هذه الاحاديث كلها في كتبنا المذكورة والله تعالى الموفق نا احمد بن قاسم نا ابي قاسم بن محمد
بن قاسم نا جدي قاسم بن اصبغ نا محمد بن اسماعيل الترمذي نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن المبارك نا عيسى بن يونس عن
ابي اسحاق الشيخ عن جرير بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن ابيه عن عوف بن مالك الاشجعي
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم
يقيسون الامور برايهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال قال ابو محمد والشريعة كلها اما فرض يعصي
من تركه وهذا المباح ينقسم ثلاثة اقسام اما مندوب اليه يوجر من فعله ولا يعصي من تركه ولا يعصي من فعله
واما مطلق لا يوجر من فعله ولا من تركه ولا يعصي من فعله ولا من تركه قال الله عز وجل خلق لكم ما في الارض
جميعا وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصح ان كل شيء الا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة نا عبد الله بن
يوسف نا احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن محمد نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج حدثني
زهير بن حرب نا يزيد بن هارون نا الربيع بن مسلم القرشي عن محمد بن زياد عن ابي هريرة ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال يا ايها الناس ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول
الله فسكت حتى اعادها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت لوجبت لما استطعتم
ذروني ما تركتم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال ابو محمد فجمع هذا الحديث جميع احكام الدين
اولها عن آخرها ففيه ان ما سكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم فلم يامر به ولم ينه عنه فهو مباح وليس حراما

ولا فرضا وان ما امر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وان ما امرنا به فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط وان
يفعل مرة واحدة يؤدي ما الزمنا ولا يلزمنا تكراره فاي حاجة باحد الى قياس او راي مع هذا البيان الواضح
والحمد لله على عظيم نعمه فان قال قائل منهم لا يجوز ابطال القول بالقياس الا حتى توجدنا تحريم القول به نصا في القرآن
قلنا لهم قد اوجدناكم البرهان نصا بذلك بان لا يرد التنازع الا الى القرآن والسنة فقط وقال تعالى اتبعوا ما انزل
اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى فلا تضربوا لله الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون والقياس ضرب
امثال في الدين لله تعالى ثم نقول لهم ان عارضكم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول بابطال الامام ولا ابطال
اتباع الامام الا حتى توجدنا تحريم ذلك نصا وقالوا لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه ماذا تنفصلون بالحق انه لا
ان يقال على الله تعالى التحريم والحل وما اوجب الا بنص فقط وبالله تعالى التوفيق وانا اسمعنا فلان ماذكره انه لا شك في صحة
العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه فنحن نعلم بطلانه بما سبق من كلام ابن حزم حيث قال شهد الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم بان التحريم بنزل نصا شيئا وان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين للناس كل ما
نزل اليه وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فاذ لم يكن كذا حاجة باحد الى قياس الخ والجزئيات
الحوادث الكائنة غير متناهية يمكن التنصيص عليها فلا يلزم نقص الكتاب والسنة عن بيان مصالح العباد ولما امكن
ان يتحقق بعض الحيوانات في زمانه ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق فهذا احتمال بعيد ولو اراد ... مما
الموجب من تولد الفيل في زمان السلطان المؤيد اذ يريد ولا يلزم من تعدد حرمة هذا النادر ولعلكم حيوان
شك في زماننا اخلالا بمصالح العباد وادعاء التوقف عن اكل لحمه واستعمال جلده ونحو ذلك كان ...
الخطاب انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول
الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجده فلا عليك الا تقضي على انا لا نسلم ان الانبيا
مامورون بتعميم الحكم في كل جزئي بل الامكان يقال انهم مكلفون بما يقدرون على تبليغه او فيما وقع في زمانهم وهذا
المنع مما اشار اليه الشارح العضد ايضا كما جاز وجود حيوان لا يكون نوعه موجودا في الزمان السابق جاز ان يكون
ذلك الحيوان لنا فعل صفات لا يجري القياس في اثبات حكمه فيصير القياس ايضا قاصرا او امكان نفعه فلا يمنع الخ
ولا ضرورة في دفع الاشكال ان الله تعالى نصب الائمة الاثني عشر بعد نبيه صلعم حججا على الخلق ومبينا الاحكام وعلمهم
كما يدل عليه ما سبق من نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الاية في يوم الغدير عند نصب امير
المؤمنين عم للخلافة وقد وقع الوفاء بالبيان عن احد عشر منهم كانوا ظاهرين مختفين عن الناس وغيبة الامام
الثاني عشر عم انما كان خوفا من الامة فاذا حرموا من تعليم بعض احكام الشريعة التي فرض الله تعالى على عباده اخذ
منه كان ذلك وبال امرهم وجزاء بما كانوا يعملون فلا نقص في الشرع في ذلك ولا يلزم من عدم الوصول الى تحقيق
بعض احكام الشريعة عن الامام الاستغناء عن وجوده واستخلال تشريع الاحكام وسبيل سلوك الا ياس ... سالكه
الخلفاء والطغيان كان القياس والاستحسان وما يحذو حذوهما من محذورات الامامة وغصب السلطان القاهر وفقد ...

لكن الامة قد اخطأت في اخافته فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعله والذي يجب على الامام من قبول
ما كلف به قد فعله والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد له والامر وانزجار المكلفين يحصل مع الاختفاء
لان كل واحد من العصاة يجوز ظهوره في تلك الحال فينزجر بذلك عن الاقدام على المعصية وهو كاف
في اللطف وعدم الاستغناء وايضا قد صرح العضد الايجي في شرح المختصر وابن همام الحنفي في كتاب التحرير
بعدم جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية قال الشارح العضد قد اختلف في جريان القياس في
جميع الاحكام مما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس في مثله متعذر لما علم ان القياس
فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل وقلنا ايضا انه قد بين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد
ان كون الشيء سببا وشرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع لا يجري فيها القياس انتهى فنقول
اذا فرضنا وقوع حادثة من باب الحدود والديات والشروط والاسباب ولم ينقل حكمه في الكتاب والسنة
والاجماع فاما ان يقول الناصب بجريان القياس فيه فهو خلاف المذهب المختار لجمهور اصحابه واما ان يقول
بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد فلا بد له من ترك مذهبه او لحن فاسد والقائل من علم النا
عن من الائمة امام الجنة والناس لست انا لظهوره بركات تلك الانفاس ويرفع عنهم غياهب الشبهة والالتباس لكن
شتان بين ذلك وبين الاهواء الذي نعيذنا اياه الخناس يوسوس في صدور الناس واغلق البيان في
هذا المقام ارغاما للشيطان الرجيم وانقلاعا عن باطله الذميم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال
المص رفع الله درجته البحث التاسع في الاستحسان ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان
وخالف فيه الحنفية وهو خطا لان الاحكام منوطة على العقلاء والمصالح التي هي عللها خفية ايضا وربما كان الشيء
مصلحة عند الله ويخفى علينا وجه المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغيرها لكن مع ان القول بذلك
تقديم بين يدي الله ورسوله قال الله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وقال الله تعالى لا تقدموا بين يدي
الله وحكم بغير ما انزل الله وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وكذا ذلك في آية اخرى بقوله
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون وكذا في آية ثالثة فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته وعدم امتثال اوامره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
الاستحسان من الدلائل الغير المتفق عليها وذهب الى حجية العمل به ابو حنيفة وما ذكر من الدليل الغير المتفق
عليها وذهب الى حجية العمل به ابو حنيفة وما ذكر من الدليل على بطلان الاستحسان ان الاحكام
خفية والمصالح التي بني عليها الاحكام ايضا خفية فنقول ان اراد ان كل الاحكام حاله كذلك فهذا ينافي ما سبق
من مذهبه ان وجه بعض الاحكام والحكمة المحسنة فيه ظاهر يعلم بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك فلم لا يجوز العمل بالاستحسان في ذلك البعض واما ما ذكر ان القول
بذلك من باب التقديم بين يدي الله ورسوله فذلك غير لازم لان العامل بالاستحسان ليس من العقل بل من

الشرع فلا يكون تقديما بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بغير ما انزل الله حتى يدخل في وعيد الكفار
قيل فيهم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون اقول لا يخفى ان كلام المص في ابطال الاستحسان
على تفسيره اياه تارة بانه مذهب لا دليل عليه واخرى بانه معنى خفي لضيق العبارة عنه وبالنظر
الى هذين المعنيين ايضا رد عليه الشافعي فقال من استحسن فقد شرع وقال الغزالي فالمنقول
ان المعنى الاول كفر من قائله وممن يجوز التمسك بلا حاجة الى دليل والمعنى الثاني هوس فان معاني
الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسن بالتعبير عنها والاعتبارات عنه لا يعقل انتهى كلامه ويدل
على ارادتهم تضعيف لاحد هذين المعنيين المتقاربين دون ما تكلفه لبعض المتاخرين من اصحابه
ما يحكى من الفرع العجيب سماه استحسانا حيث قال يجب الحد على من شهد عليه اربعة بالزنا في
اربع زوايا كل يشهد على زاوية وقال العلة كان مقتضى شهادة واحدة في الزوايا قال الغزالي واي
استحسان في سفك دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خصص كل واحد منها وقتا زمان وتفاوت
الازمنة واحتمل استدامة الزنا الاحد وذلك اغلب في من شغل زوايا البيت بزنا واحد انتهى
وعلى هذا يضمحل جميع ما ذكره الناصب في دفع الابطال واما ما ذكره من الترديد بعد وقوعه ايضا بانا
نختار الشق الثاني ونقول قد تحقق ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى
ينفعه عند الشيعة بل كان يعمل بهوسه وهو لا يبعد بمعتقدكما يدل عليه ما سبق من تفسير الاستحسان
واما ما ذكره من ان العامل بالاستحسان ليس من العقل بل من الشرع ففيه انه لو كان كذلك لما رد عليه
الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في شرح العضد على اصول ابن الحاجب ان من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في ان
ابا حنيفة بنى ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع رغما لانف الناصب الذي صار له التبع
وابتلى من العصبية بالسرسام والقيح واختل كلامه في الاصل والفرع قال المص رفع الله درجته البحث العاشر
في الاجتهاد ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بالاجتهاد
في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان احكم بما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان مجتهدا في الاحكام لجازت مخالفته للاجماع على ان حكم الاجتهاد
ذلك ومخالفته حرام بالاجماع ولان الاجتهاد قد يخطئ والخطاء من النبي صلى الله عليه وسلم عندنا
محال على ما تقدم في العصمة خلافا لهم ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسائل الواردة
عليه حتى ياتيه الوحي لانه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد
لزم ان يكون مرتكبا الحرام والثاني باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاجتهاد يفيد الظن

والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي يحرم عليه الرجوع الى الظن بالاجماع ولانه لو كان متعبدا
بالاجتهاد لنقل لانه من احكام الشرعية ومن الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا لنقل اجتهاده في كثير
من المسائل والتالي باطل فالمقدم مثله انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ذهب علماء السنة الى ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يجوز له الاجتهاد في بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام
الله تعالى ولا مانع له من ذلك واستدل المعترض على هذا بعدم جوازه بوجوه الاول بالايات الدالة على وجوب الحكم
بما انزل الله تعالى وبعدم النطق عن الهوى وبعدم جواز التبديل له من عند نفسه والجواب ان الايات
لا يدل على عدم جواز الاجتهاد لان المجتهد يحكم بما انزل الله لا بحكم الله اما صريح او مستنبط مما صرح به
والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله والثاني عدم جواز مخالفة المجتهد والجواب عن هذا الجواز في مجتهد
لا يكون صاحب الشرع فان ما حصل من الاجتهاد وهو النص فكيف يجوز ان يحكم عليه بالخطاء والرابع تاخير
الاجوبة من المسائل ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب ربما يكون التاخير لعدم حصول
شرائط الاجتهاد وللانتقال بغيره من الشواغل الدفعية مع ان هذا لازم في القول بعدم الاجتهاد للزوم
نزول الوحي عند السوال وعدم جواز التاخير والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ولو جاز في
الوحي جاز في الاجتهاد والخامس لزوم ارتكابه للحرام لقدرته على اليقين من الوحي والاقتصار على الظن
حرام عليه والجواب منع افادة اجتهاده الظن وهذا في غيره من المجتهدين فلا يكون مقتصرا على الظن فيدفع
المحذور السادس لو اجتهد لنقل لانه من احكام الشرعية والجواب انه منقول ولا يعلم دليل المحدثة الا في
مطلق الاجتهاد لو النص السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل ولم ينقل والجواب انه مجتهد
داخلة في النصوص فذكر في اعدادها انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله قادر على الاستنباط
من احكام الله تعالى مما لا محصل له وانما الاحكام مستنبطة من غيرها واما ثانيا فلان قوله ولا مانع له من
ذلك ممنوع اذ رب فضيلة يتركها المانع كما انه ترك نعم فضيلة الخط لئلا يقول الطاعن انه ينقل من كتب
الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن انه لو اوحي لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره
في الجواب عن الايات فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلانه لا محصل لقوله او مستنبط مما صرح به عند بلا
لقوله اما صريح به فافهم واما معنى فلان كون الاجتهاد الذي وقع الاختلاف في نفيه واثباته هو استنباط
ما صرح به نعم غير مسلم اذ الكلام في انه هل يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يجتهد برايه ومن تلقاء نفسه عند
عدم الوحي الصريح والخفي اولا واما فهم الحكم مما صرح به فلا يسمى اجتهادا ولو سمي به يكون خارجا عن
محل النزاع على ان هذا الجواب لا يصح جوابا عن الاية الثالثة كما لا يخفى لان الحكم المستنبط من الوحي
بالاجتهاد لا يسمى وحيا والا لزم صحة ان يقال المجتهدون من امته لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وهو ظاهر البطلان لان الغرض من الاية انه كلامه خال عن شائبة الريب وليس كلام المجتهد كذلك

وايضا جواز التنافي والتناقض على الوحي على حسب اختلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان
نعم الوحي هو الامر بالاجتهاد وعند عدم النص دون الحكم الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه واما رابعا فلان ما ذكره
في الجواب عن الدليل الثاني من ان هذا في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فمن التخصيص من غير مخصص لعمومها انه
فان الاجتهاد واصطلاحا هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بحكم شرعي كما صرح الشارح العضد
هنا بان المجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل ولم يفرق بين اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم وغيره في جواز
الخطا فيه ولا في حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما حصل له بالاجتهاد هو النص فكيف يجوز الخطاء فيه
ان اراد ان ما حصل من اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم قول منصوص لا يحتمل غيره فانه ممنوع لا يفيد
كما لا يخفى وان اراد انه قاطع فغير مسلم لان المفروض انه لم يحصل من الوحي ونصه بل حصل من الاجتهاد والظن
وعلى تقدير الاجتهاد لا يعلم النبي الحكيم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه ولو قيل ان
اجتهاده لم يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد غيره لكان هذا اصطلاحا جديدا يوجب جعل النزاع لفظيا
وفيما قبله ربما ذكرنا دفع هذا الجواب اتضح دفع ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث ايضا فتامل
واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الرابع من انه ربما يكون التاخير لعدم حصول
شرائط الاجتهاد الخ مدخول بان الماخوذ في كلام المص انه كان يؤخر جواب المسائل الى نزول الوحي
بمعنى انه بعد التاخير كان يجيب بان الوحي نزل بكذا فلو كان جواب بعض المسائل بالاجتهاد لما لزم
التاخير والجواب على ذلك الوجه وايضا التاخير في جواب المسائل كان كثير الوقوع وكان اكثر السوال الا عنه
في مسجد المدينة شرفها الله تعالى من غير اشتغال امر يمنعه من جواب سوال المسترشدين فاحتمال كون
التاخير لاجل ما ذكر انما يجري في النادر والكلام في الكثير الشايع ومن ما حصل ان التاخير المستفيض من حاله ع
عند سوال ما كان يؤخر الجواب حتى كان بعد التاخير يلقى بالوحي من الله تعالى وما كان من باب القياس العقلي بل
ذكره الناصب من الاحتمال لجال اصلا كما لا يخفى واما ما زعمه ان ما ذكره المص في تاخير الاجتهاد من لزوم تاخير البيان عن وقت
الحاجة لازم في تاخير الوحي ربما جاز على الله تعالى لحكمة كابتلاء القوم او معصية عليهم الا انه لا يجب على قاعدة
الاشعري بخلاف تاخير النبي صلى الله عليه وسلم في اجتهاد جواب مسائل الامة فانه لا يصح تعليله بشيء من ذلك كما لا يخفى
ولو كان واجبا على الله تعالى جواب كل سوال في زمان الالهام الوحي بمعلم السوال ولكان الوحي نازلا عند سوال الناس في تحقيق
هذه المسئلة وبطلانه اظهر من ان يخفى واما سادسا فلانه الجواب عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني
والثالث والدفع الدفع فتذكر واما سابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل السادس مدفوع
بان المص قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد كان كذا الا انه لو اجتهد كان كذا وفرق بينهما
ظاهر والحاصل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل عنه تعبده به وما ذكره الناصب من الجواب
بعضه كاذب في مقابلته بعضه غير منسلط به فتامل واما ثامنا فلان ما ذكره في الجواب عن السابع

ضعيفة ظاهر جدا اذ لو كان مجرد دخولها في النصوص كافيا في ذكر عدادها من دون تمييز محكمه ونحوه عن غيره
لا كتفى بذكر اقوال الرسول وافعاله وتقرير ائمة اهل البيت عليهم السلام من غير تمييز بينها في الاحكام والاقوال لاح ان هذا الكتاب
حكم بان مجتهدات النبي صلى الله عليه وسلم قطعية فالاهتمام بشان المجتهدات القطعية وتمييزها
عن غيرها من المظنونات يكون واجبا قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المصيب
في الفروع واحد وان لله تعالى في كل مسئلة حكما وان عليه دليلا اما قطعيا او ظنيا وان المقصر في اجتهاده على
تحصيل ذلك الدليل اثم وخالف فيه جماعة واضطرب كلام الفقهاء الاربعة الشافعي وابو حنيفة ومالك
واحمد فتارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا كما قلناه ان الاحكام تابعة للمصالح والوجوه التي
تقع عليها الافعال وذلك لا يكون الا واحدا ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد
اذا غلب على ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب لزم منه القطع بالمظنون والاجماع من الصحابة
على اطلاق لفظ الخطاء في الاجتهاد وقال ابو بكر اقول في الكلالة برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء
فمني ومن الشيطان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فان كان خطاء فمنه وان كان صوابا فمن الله ورد علي
عليه امرأة في المغالات في المهور فقال اصابت امرأة واخطأ عمر وخطأ ابن عباس جماعة في قولهم بالعول
وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع
الثلث وايضا المطلوبان ان تساويا فات الخطاء والا وجب الراجح والاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن يتعين
الصواب بالشرائع لم يكن كذلك ولان المجتهد طالب فلابد من مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي
اذا اجتهد وقال للزوجة الحنفية المجتهدة انت بائن ثم راجعها فانه يكون مباحا بالنظر اليها وحراما بالنظر الى
الزوج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم تزوجها آخر بولي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب المختار
للفقهاء الاربعة ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد والباقين مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا
للمصوبة فانهم يقولون بتصويب رأي كل مجتهد وان الحق تابع للاجتهاد وهذا الرأي باطل لما ذكرنا واما ما ذكره
من الدلائل على المدعى الحق وان كان باطلا ضعيفا فلا نتعرض له لانه لم يقمها على احد من الائمة الاربعة لتلفيق
صولته والباطل باطل ولا على المصيب الحق ان يتبع بطلانه والله يحق الحق ويهدي السبيل وقد فرغ
الفراغ بحمد الله من قسم اصول الفقه وقد نبهنا كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة وما خالفهم
فقد رددنا وقد اشتغلنا بما استفادها ونحن نشرع في قسم الفقه ونحامي على شرائط ما ذكرنا في الاصول والتوفيق
من الله للوصول الى المأمول انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء
الاربعة ان المصيب واحد فرية بلا مرية لانهم ولا غيرهم من اصحابه لم ينصوا بان مختارهم ماذا فان الذي ذكره
في الشرح العضدي ان الشافعي وابو حنيفة ومالكا واحمد اربعتهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض
انتهى اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ذلك ان ما اختاره الناصب مذهب مشى لجمهورهم هذا ولا يدفع

واما ثانيا فلان ما ذكره من الدلائل التي ذكرها المص على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لانها
هي الدلائل المرضية المذكورة في اصول ابن الحاجب على المذهب المختار فالقدح فيها قدح على اصحابه
بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المص لم يقم الدلائل المذكورة على احد من الائمة
الاربعة الخ ففيه انه اقامها على قالتة جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض بهذا كان اولى بها اذا قيم على احد
من الاربعة نعم لو قال ان ذلك لا يقوم على ما قالوا ثانية موافقا للمختار عند المتأخرين من اصحابهم لكان متجها فتدبر
واما رابعا فلان قوله وقد اثبتنا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة الخ فمسلم لكن
موافقة الكل انما ذهب اليه الامامية لمجموع مسائله ذهب كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالف بعض
بعضا اصحاب كل واحد منهم الى ذلك المجموع مع كون الحق في ذلك لا يكثر بل على ان كل واحد منهم ذهب الى بعض
الاحكام الباطلة عند الامامية وانهم قد قسموا تلك المسائل الباطلة فيما بينهم وقالوا بها خلافا للامامية وهذا
عين الفساد كما لا يخفى وقد تبين لنا بحمد من اوضح لنا شريعة الحق ورويدا ان دورنا على ما رد به الناصب المارد
وجعلناه مردودا وعللناه بما ثله من انوار محجوبات محجوبة وكشفنا عن ساق عوار مخفية واظهرنا على
خاطيها من اهل سنة واصحاب نومه وسنته انما شوها وكرهنا ليس تحتها طائل قال المص رفع الله درجته
المسئلة فيما يتعلق بالفقه فصول الاول في الطهارة وفيه مسائل ذهبت الامامية الى انه لا يجوز
الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز اذا كان مطبوخا وهو مخالف لما دل عليه القرآن حيث قال
الله تعالى وانزلنا من السماء ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ... جعل المسئلة عنوانا في صدر علم الفقه وجعل علم الفقه قسما للادراك فان اول مسائل كتابه
في المسئلة الاولى في الادراك وهنا يقول المسئلة الثانية فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم انه
ماذا يريد بالمسئلة ان اراد بها المسئلة المصطلحة فليس مباحث الفقه مسئلة وان اراد غير هذا من المعاني
اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب في غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذه السماجات لطال بنا الكلام
فالاعراض عن الجاهل اولى والاشتغال بما هو اولى اولى ثم نقول ما نسب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ
التمر اذا كان مطبوخا فهو من مفترياته بل مذهبه انه ان عدم الا نبيذ التمر جاز الوضوء به فقط وعند ابي
يوسف انه يتيمم فقط وعند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم في نبيذ هو حلو رقيق يسيل
كالماء اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ به اجماعا هذا مذهب ابو حنيفة كما هو المذكور في كتبه وشرط كونه مطبوخا من
مخترعات هذا الرجل بل شرط عدم كونه مشتدا مسكرا اما المطبوخ مشتد ومسكر فكيف يجوز الوضوء به ثم
الاستدلال على بطلان مذهب ابي حنيفة بالآيات غير واردة عليه لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقد
الماء فهو في حكم التراب في اباحة الصلوة لا انه يدعي طهوريته غاية ما في الباب انه اقرب بالماء من التراب
لرقته وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه فهو في حكم المتغير من المخالف كالزعفران واستدل

ابوحنيفة في الجواز بحديث عبد الله بن مسعود ليلة الجن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رجع الى عبد الله
بن مسعود وطلب منه الماء فقال عندي نبيذ التمر فتوضأ به ولم يصح الحديث الشافعي فلهذا لا يجوز الوضوء انتهى
ازل فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما زعمه من ركاكة ما جعله المص عنوانا في هذا المقام مردود بان هذا
الكتاب مشتمل على انموذج من علوم متعددة كما ان الرسالة الموسومة بانموذج العلوم للعلامة الدواني
الشافعي كذلك وهو قد قسم ما فيها الى مسائل فقال المسئلة الاولى من اصول الحديث ثم ذكر مسئلة من الفقه
والطب والهندسة وغير ذلك فلينظر اولياء هذا المعاند ان جعل الهندسة قسما للفقه واصول الحديث
اصح ام جعل مسائل الفقه قسما للمسائل من اصوله واصول الدين كلا بل المصحح ايراد الركاكة اللفظية التي
تثبت بذكرها الثمرة والحمار وفضله على كل سفيه واما ثانيا فلانا نختار من ترديده المردود الشق الثاني
ونقول المراد بالمسئلة المعنى اللغوي اي ما هو محل السؤال والفحص واي ركاكة في ذلك مع جعل بعضهم العلم
والتقسيم والموقف والمرصد بل العين والحدود مقام الفصل والباب فما بقي الا الركاكة في الفساد
وسماجة في المداد واما ثالثا فلان تعصب الجاهل لابي حنيفة في اصلاح فتواه نفخ من غير ضرم فان
اصحابه من الشافعية سوا فقوا مع المص في تحريم من النبيذ الذي ذهب ابو حنيفة الى جواز الوضوء به
ما ذكره المص ولهذا حكى القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي شارح المنهاج في بحث الاجماع من شرحه
عن الشافعي انه قال اقبل شهادة الحنفي اذا شرب النبيذ واحده انتهى اذ الظاهر منه انه اراد ذلك النبيذ المتغير
المسكر الذي جوز الوضوء به والشرب منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكوة ان الحديث قد رواه
ليلة الجن ابو زيد عن ابن مسعود انه صلعم اخذ ذلك النبيذ وهو مجهول وقد صح عن علقمة عن
ابن مسعود انه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وان ثبت فلم يكن ذلك نبيذا
متغيرا بل كان ماء معدا للشرب نبيذ فيه تمرات لتجذب ملوحة انتهى فان قوله لم يكن نبيذا متغيرا صريح
في ان ابا حنيفة اراد جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو مثل المطبوخ كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره
من ان شرط كونه مطبوخا من مخترعات المص مردود بان فخر الدين الرازي قد نسب هذا الاشتراط في
رسالته المعمولة لبيان تفضيل مذهب الشافعي الى الكرخي من اصحاب ابي حنيفة فارجع اليه ويمكن ان يقال
لو سلم عدم الاشتراط يمكن ان يكون كلمة اذا في قول المص اذا كان مطبوخا مخصصة بمعنى الوقت والحال
اي جوز ذلك في هذا الحال ولم يرد به الشرطية حتى يتوجه انه اختراع وانكار يتوجه لذلك دون ما صرح بذلك
مؤلف الهداية في فقه الحنفية حيث قال وان غيرته النار فما دام حلوا وهو على هذا الخلاف وان
نعد ابي حنيفة يجوز التوضي به لانه يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضي به لحرمة شربه عنده انتهى
وقال صاحب الينابيع وعنده اي عند ابي حنيفة يجوز بنبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وان طبخ و
استند بقوله صلعم تمرة طيبة وماء طهور ثم اورد عليه بقوله قلنا رواية مطعون فيه وايضا صاحب

القنية

القنية اكرهها وايضا لعله قبل التحريم انتهى وقال ابن حزم ان القول بتخصيص عصير العنب ونبيذ الزبيب بالتحريم
مالم يطبخا دون سائر الانبذة والعصير قد صح عن ابي حنيفة وهو الاشهر عنه الا انه لا يعتمد مقلدوه عليه ولا يتعلق
بنص ولا نعلم له ايضا حجة اصلا لا من قرآن ولا من سنة ولا رواية بتضعيفه ولا دليل ولا اجماع ولا قول صاحب ولا راي
ولا قياس فقط والحمد لله انتهى على انه يكفي في الشناعة على هذا الفتوى مجرد كون ذلك النبيذ محلا [illegible]
لهجوم الذباب ونحوه على سعته والتزاق الحمرة بالكفين والرجلين المغسولين في مذهبهم على ما يشاهد المصلي
وغير ذلك من المفاسد ولنعم ما قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني في رسالته الموسومة بمغيث الخلق في
تفضيل مذهب الشافعي من ان من يصلي بمذهب ابي حنيفة وتوضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شهرة للعالمين
وكان الاطلاق احسن سيما في الشفقة الحمار انتهى واما خامسا فلان ما ذكره من ان الايات غير واردة على ابي حنيفة
لانه رخص في استعمال النبيذ بعد فقدان الماء فهو في حكم التراب الخ مدخول بان مدلول الايات مجرى
القياس البرهاني الاقتراني الذي قصد المص الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مطوية لظهورها
وحاصل الاستدلال انه فرع على مقدمة الكل الاولى وان كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من الماء ولا نبيذ فان فرع
على مقدمة الثاني فيقال كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من النبيذ بماء وان فرع على الثالث فيقال المطهر للحدث ماء
ولا شيء من المطهر للحدث بنبيذ وان فرع على الرابع فيقال انه في حمل الماء مطهر والنبيذ ليس بماء فلا يكون
مطهرا فهو دليل صحيح وارد فما اورده عليه الناصب المارد بان اراد ان قيل التراب ليس بماء فلا يكون مطهرا
بل نقول انه ليس بمطهر اتفاقا فلا يجوز الصلوة به فلنا نص الاية الاخرى جعله بدلا عن الماء في الطهارات فلا يجوز
العدول لعدم استعمال النبيذ بلا نص من الشارع وبالجملة قوله نعم فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا صريح فيه
سيما انه نفى من الماء منتقلا الى التيمم فلا يجوز ان يتخللهما شيء والمتم يرد عليه انه اراد بما ذكره ان رخصة الحنفية
في استعمال النبيذ عند فقدان الماء يوجب ان يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الامر وعند الشارع فهو من
تخالف الاوهام وان اراد ان حكمه بذلك يوجب كون النبيذ في حكم التراب عند ابي حنيفة نفسه فهو من
العنديات المحضة التي لا التفات اليها والتحقيق ان ابا حنيفة واكثر اصحابه كانوا يقولون بحل شرب النبيذ المسكر
والوضوء منه لحكم الكتاب وتغليبه العرب للخطاب كما صرح به ابن حزم في باب فعل المريض في حال حيث
قال الحنفيون ومقلدوا عمر في تاجيل العنين وفيما ادعوا عليه من شرب النبيذ المسكر انتهى فنعلم ان اصل الفتوى
والدليل عليه الظاهر من اخبارهم في كتبهم والظاهر انهم غيروا ذلك بعد ما سمعوا طعن الشيعة على شناعته والحجم
هذا المقام بما روي عن مولانا علي بن الحسين عليهما السلام وهو انه سئل عن النبيذ فقال قد شربه قوم وحرمه
قوم صالحون فكان شهادة الذين شهدوا فعلى شهادتهم شهدوا انهم اولى لا يقبل من الذين حرموا بشهادتهم شهدوا انهم
ثالثة قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه ينحصر الوضوء بالماء المطلق الطاهر وان تغير شيء من اوصافه
بالاجسام الطاهرة كقليل الزعفران وسائر العصر وقال الشافعي انه لا يجوز وهو مخالف لعموم القرآن والحديث العظيم

اذ لا ينفك الماء عن تغير يسير بواسطة تراب او طحلب فاى فارق بين اللازم وغيره انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجوز الوضوء بالماء المتغير التغير اليسير بالمستغنى عنه كالزعفران وامثاله
اما الكثير بالمجاورة او بما يعرضون الماء عنه او بطول المكث او بالتراب ما لم يصر طينا والحاصل ان الماء ما لم يقع
عنه اسم الماء المطلق ولا يضاف الى الممتزج مثل ان يقال هذا ماء الزعفران فهو طهور وهذا هو المذهب فما ذكر
ان الوضوء بالمتغير باليسير المستغنى عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفترياته وجهله بمذاهب الائمة بل بعد
وما احسن ان يقال له عند معارضته للشافعي اطرفي كرى ان النعامة في القرآن ما ذكره انه فرق بين اللازم وغيره
فباطل لان المستغنى عنه ليس كغير المستغنى عنه انتهى اقول قال النووي الشافعي في كتاب الروضة ان المتغير تغيرا
يسيرا بالمستغنى عنه كالزعفران فالاصح انه طهور انتهى ويفهم من قوله الاصح ههنا ان لا آخر للشافعي او لاحد اصحابه فيحكى
ان يكون نظر المصنف الى ذلك القول فلا فرية ولا تشنيع فان من تتبع كتب الشافعية لربما وجد ما هو اصرح من ذلك واما
نقل ما نقله الناصب ههنا وفيما بعد عن كتاب الانوار الذي الف بعض متأخري الشافعية متضمنا فيه على تعريف
الفتوى بينهم كما صرح به في خطبة الكتاب ثم مراد المصنف بقوله واى فرق بين اللازم وغيره انه اذا كان مدار جواز
الوضوء وعدمه على بقاء اطلاق اسم الماء وعدمه كما يعترف به هذا الناصب الشقي فاى فارق بين المستغنى عنه
وغيره في اطلاق الاسم وعدمه فقول هذا الناصب ان المستغنى عنه ليس كغير المستغنى عنه لغو لا طائل تحته كما
لا يخفى هذا وغاية ما يتم من فضل الشافعي انه رجل حجازي مرجح قوى الحفظ قد حفظ الاحاديث وآثار الصحابة
وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته ورجح طرفا منها او رد على علماء الطوائف قبله على ابى حنيفة ومجرد ذلك غلب على جماعة
من جهلاء اصحاب ابى حنيفة القاصرين في الحديث المقتصرين على العمل بالرأى والقياس لما انهم ومعرفة دقائق
العلوم والاصطلاحات وحقائق الحدود والبرهان فكان نصيب العقلاء ولهذا ما ذهب الغزالي الى ان يصنف في
اواخر كتاب المنخول بالفهم والفطنة رجع كلامه الى وصفه بكثرة الحفظ الذي لا يجتمع مع الفهم حيث قال
وما حفظ بر من فطنته التي لا يجحد ولا يمارى فيه حتى كان يحفظ القرآن في اسبوع والموطأ في ثلث ليال ورد
جامع محمد بن الحسن بين يدى هرون انتهى والذى يؤيد ما ذكرناه انه كان منكر العلم الكلام عدو الرحمن حتى
نقل فخر الدين الرازي في رسالة المعمول لتفضيل مذهب الشافعي انه قال واحكم في صاحب الكلام ان يضرب بالجريد
ويحمل على الابل منكسا ويطاف به في العشائر والقبائل ويقال هذا جزاء من اخذ بالكلام وروى عن الربيع
الشافعي انه قال لو ان رجلا اوصى بكتبه من اهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب في الوصية لانها ليست كتب
العلم وان اوصى لاهل العلم لم يدخل اهل الكلام في الوصية انتهى وما احسن ان يقال في امثال هذا الناصب
الفضول الذي يأكل الخرى بعلامة الابر هيهات هيهات اين الثريا من الثرى واى نسبة لهذا الناصب
الجاهل الفضول مع المصنف العلامة الامام الذي لو رآه الشافعي لتمنى ان يكون حاشية غاشيته ولتمنى ان يكون
حاملا غاشيته والمالكي راعى ماشيته ولنعم ما قيل بالفارسية شعر نقد عقل كل بر ديد صاحب زر طلا خرمهره

هر كه كس گكند در رشته درجهان با سيف ناصب همي محراق لاعب كي كند ذكر كروبا شد صفد در جوهر سمان جمن
قال المصنف رفع الله درجته الثالث هذا ولا ريب في ان من هذا كلامه يكون جاهلا بالله تعالى وبرسوله
لان معرفة الله ومعرفة النبوة ليس ضرورية بل مستندة الى الادلة وطريقة علم الكلام فالطاعن فيه
جاهل بالله وبالنبوة الا خروس كان ذلك لم يكن من المسلمين فضلا ان يكون من المجتهدين ثم تخلف الرازي
في ايراد هذا الاثار عما يغني عن الجوع كما شبه به الرجوع ذهب الاشاعرة الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ
سواء كان مأكول اللحم او لا وسواء كان طاهر العين او لا وقال الشافعي يطهر بالدباغ ما كان طاهرا في حياته ما عدا الكلب
والخنزير وقال ابو حنيفة يطهر الجميع الا جلد الخنزير وقال داود يطهر الجميع والكل مخالف لعموم قوله حرمت
عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها اقول انت ثبت فلا يجوز بيع جلد الميتة
وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال ابو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القرآن على
ما تقدم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات
بالادوية الحريفة واذا طهر فلا شك انه يجوز بيعه ومذهب ابى حنيفة ان كل اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير
والآدمي والدباغ عنده ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كانت الادوية كالقرظ ونحوه يطهر
الجلد ولا يعود نجاسته ابدا وان كان بالتراب او بالشمس يطهر اذا يبس ثم اذا اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابى حنيفة
روايتان وعن ابى يوسف اذا صار بالشمس بحيث لو ترك لم يفسد كان دباغا وعن محمد في جلد الميتة اذا يبس ووقع
في الماء لا ينجس من غير فصل هذا مذهب ابى حنيفة في الجلد المدبوغ وما ذكر عن ابى حنيفة من جواز بيع اهاب
ميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه ان جلد الميتة قبل الدباغ لا يجوز بيعه ويجوز بعد الدباغ واما
ما استدل له الاجماع من تحريم جلد الميتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لانا لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم جميع
الانتفاعات باسرها فان الاحاديث الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع باهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائي
والترمذي عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهذا يدل على
طهارة الاهاب من ميتة كانت او غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحها عن ابن عباس
قال تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه
فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وهذا يدل بصريحه على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ ومنها ما رواه
البخاري والنسائي عن سودة زوجة النبي صلى الله عليه وسلم انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا
ننتبذ فيه حتى صار شنا وقد صرح رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الثاني ان تحريم عين الميتة المراد
منه تحريم اكلها لا كل الانتفاعات ثم ان هذا الجاهل بالاخبار يعاند اقوال الائمة ويحكم بمخالفة النص فينبغي
ان يستحق قذفه بالحصا انتهى اقول لا يخفى ان علة النجاسة هي الموت وعدم التذكية وذلك لا يزول بالدباغ
والنجاسة العينية ذاتية وبالذات لا يزول بالعرض ولهذا ان النجاسة العينية بالدباغ يطهر جلد الكلب

والخنزير بها والثاني نط بالاتفاق فالمقدم مثله واما ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان بيع اهاب الميتة
يصح قبل الدباغ ففيه ان الناصب اخذ هذا من كتاب الرعاية وشرحه وزعم ان كل ما ذكر فيه فهو مذهب
ابي حنيفة ولم يعلم ان المذكور فيه غالبا هو المعتبر عندهم من قول اصحابه ويؤيده فرع الفتوى منه بما ذكره
المص اعاجز العصب والعقب من الميتة على ما نقله ابن حزم عنه فان هذا يدل على عدم اعتبار الدباغة
في جلد الميتة وما يشبهه لظهور عدم جريان الدباغة في العصب والعقب ولم نعثر على كتب الحنفية حين
كتابة هذا التعليق يعتد به من كتب الحنفية ولو تتبع احد كتبهم لوجد فيها ما يصدق به المص لان جميع
المحالات والمتناقضات موجودة في مذهبهم كما سنذكره نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في موضعه
اللائق به ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الاتم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات الخ فمردود
بما استدل عليه ونقول من المقرر المتفق عليه ان العين لا يحرم فتوجه التحريم الى الانتفاع وتقدير اعم
الاحوال اولى لئلا يلزم الاجمال والترجيح بلا مرجح اذ لا قرينة على الخصوص فقد دلت الآية على عدم جواز
لبس جلد الميتة في الصلوة وغيرها وبيعه كما يدل عليه اخبار الامامية واجماعهم ووافقهم في ذلك مالك
واحمد بن حنبل مستندا بما روي من قوله ع ولا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وما قال في الهداية
من ان هذا النص لا يصلح للمعارضة بناء على ان الاهاب اسم لغير المدبوغ ممنوع لان ذلك قول ضعيف بين اهل
اللغة كما يدل عليه كلام ابن الاثير في النهاية حيث قال الاهاب هو الجلد وقيل انما يقال للجلد اهاب
قبل الدبغ فاما بعده فلا انتهى ولعل القائل به انما وهم من وصف الاهاب بالدباغة في نحو قوله ع ايما اهاب
دبغ فقد طهر وتاخر الصفة عن الموصوف وبطلانه ظاهر واما الاحاديث التي ذكرها الناصب فلا التفات
اليها بعد عدم الاتفاق على صحتها ومعارضتها للقرآن والبرهان على ان الحديث الاول بعد تسليم صحته
ليس نصا في طهارة كل اهاب حتى الميتة لجواز ان يكون اللام فيه للعهد اشارة الى اهاب مخصوص وكذا
الحديث الثاني لان حصر التحريم المدلول بكلمة انما في قوله انما حرم لحمها في اللحم لا يدل على حصر النجاسة
ايضا فيه حتى يلزم منه نفي نجاسة الجلد والموت اذا كان سببا لحرمة اللحم ونجاسته وجب ان يكون
سببا لنجاسة الاهاب وحرمته والا لزم الترجيح من غير مرجح لنا وانها في تعلق الحكم بهما فاذا
كان الموت الذي هو سبب الحرمة علة للنجاسة العينية في اللحم وجب ان يكون سببا لها في الجلد واذا
كانت نجاسة عينية لم تزل بالدباغة والا لطهر جلد الخنزير والكلب بها كما مر لا يقال ان جلد الخنزير
وان لم يطهر بالدباغة فجلد الكلب يطهر بها عند ابي حنيفة لانا نقول بعد تسليم كون كل من الثلاثة نجاسة
عينية القول بتطهير الدباغة للاول دون الاخر تحكم على ان هذا الحديث قد كشف عن وضعه ما روي
عن مولانا الصادق ع من ان شاة لميمونة كانت مهزولة فتركوها حتى ماتت فقال صلعم ما كان على
اهلها اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها وهو ع اعرف بالنقل ومثله قوله ع في حديث عسل

الحسن

الحسن بن صالح زعموا ان دباغ الميتة ذكاتها ثم لم يرضوا ان يكتفوا في ذلك الاعلى رسول الله صلى الله عليه
وسلم واما ما ذكره الناصب من ان المص قد صرح الجهل بالاخبار بحكم مخالفة النص الح فمحمول على ان المص
خبر جاهل الاخبار التي استند بها ائمة الناصب في فتاويهم لكنه يحكم بكذبها الامارات فاد تراليه
كما اشار الى بعضها وبالجملة هو قد صرح بدعوى ان مخالفة القرآن دون حديث صحيح صريح في المطلق
خطاء لانه يحكم بان مخالفة النص مطلقا خطاء كما زعمه الناصب الذي واستحق ان يوجب في حلقه حجر كلاب
مجرا ويضرب بسعفات نخل حتى يلتزم الحجر قال المص رفع الله درجته الرابعة ذهبت الامامية الى ان الكلب
لا يقع عليه الذكوة وان جلده لا يطهر بالدباغ سواء ذكي او مات وقال ابو حنيفة انه يقع عليه الذكوة ويطهر
جلده بالدباغ مذكا او ميتا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذهب الشافعي الى ان الكلب كالخنزير
في كونه نجس العين لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتطهير ما تنجس لعابه وهذا يدل على نجاسة عينه والا
لم يكن لعابه نجسا كسائر الحيوانات التي لم يؤكل لحمه وذهب ابو حنيفة الى ان الكلب كسائر ما لا يؤكل من الحيوانات
وعنده ان ما يطهر جلده بالدبغ طهر بالذكوة وكذا لحمه وان لم يؤكل وما لا فلا والمراد بالذكوة ان يذبح المسلم
والكتابي من غير ان يترك التسمية عامدا انتهى اقول ما استفاد من كلام المص هو ما رده على ابي حنيفة من
ما ذهب اليه من وقوع الذكوة على الكلب منع تطهير جلده بالدباغ وهذا الناصب لما ذهب مذهب ابي حنيفة
عنده كذا وكذا من غير ذكر دليل طالب به المانع فاين الدفع الذي التزمه الناصب في مقابلة كلام المص انتهى
قال المص رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى وجوب النية في جميع الطهارات من الحدث
وقال ابو حنيفة لا يجب في الطهارة المائية وقال الاوزاعي لا يجب مطلقا وقد خالف القرآن العزيز حيث قال الله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي لاجل الصلوة وقال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وخالف
السنة المتواترة وهو قوله صلعم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى والمحدث كذلك ان يكون طاهرا وان يدخل
في الصلوة بمثل هذه الطهارة وهو غير معقول وذهبت الامامية الى استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء
من النوم واوجبه داود مطلقا واوجبه احمد بن حنبل في نوم الليل دون النهار وخالفا في ذلك قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقال المفسرون اذا قمتم من النوم ولو كان غسل اليدين واجبا لذكره انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب النية في جميع العبادات والطهارات من الحدث
عنده من العبادات فيجب النية فيها عنده ومذهب ابي حنيفة عدم وجوب النية في الطهارة لعدم كونها عبادة
مقصودة بل شرطا لجواز الصلوة والنية في الطهارة عنده سنة هذا مذهب المذهبين وما ذكر ان ابا حنيفة ولا ادري
خالف نص القرآن فهذا باطل لان النص لا يدل على الوجوب لان القيام لاجل الصلوة ليس نصا في وجوب النية
كما عرفت واما الاخلاص للدين لله فالمراد تخصيصه بالله وتنقيته من الريا والاغراض الدنيوية وليست هذا نص في
وجوب النية واما حديث انما الاعمال بالنيات فقد اجاب عنه بعض ائمة الحنفية بان الثواب منوط بالنية

اتفاقا فلابد ان يقدر الثواب فظاهر وان قدر الحكم وهو نوعان دنيوي كالصحة واخروي كالثواب
والاخروي مراد بالاجماع فاذا قيل حكم الاعمال بالنيات ويراد به الثواب صدق الكلام فلا دلالة على الصحة
فلا يكون القول بعدم وجوب النية في الطهارة مثلا مخالفا للنص كما ادعاه واما ما ذكر من حصول الطهارة
من غير قصد للواقع في الماء نائما فلا وهو غير معقول فهذا استبعاد ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا لعقله
الناقص واما ما ذكر من استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء للقائم من النوم فهو مذهب الشافعي
ومن اوجبه تعبدا وجبه لظاهر الامر الوارد في الحديث وما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي وغيرهم
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء
حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده والشافعي حمل الامر على الندب فاستحبه ومن قال بوجوبه حمله على
مقتضى الامر وهو الوجوب ثم ما ذكره من مخالفة النص مما ينبغي ان يضحك على قوله لان النص يقتضي غسل
الوجه بعد القيام للصلوة ولا شك ان مفهومه غير مخصوص بالقيام من النوم وما نقل من اجماع المفسرين
بالحل وكذب وابن راى التفسير فلك المسكين البايس ثم ان التخصيص بالقيام من النوم بالحمل لا تقتضيه
عدم التوضي للقيام من مقام المقصودة انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من الطهارة ليست
عبادة مقصودة افتراء على ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الطهارة ليست عبادة محضة لا انها ليست مقصودة
ولكن لا يكون مقصودة بذاتها مع ان تجديد الوضوء مع الكون على الطهارة مقصود للشارع كما صرحوا به والحاصل
انه اراد ان الطهارة غير مقصودة مطلقا فهو ظاهر البطلان كما عرفت وان اراد من حيث كونها شرطا للصلوة والنية
انها لا يكون مقصودة بذاتها فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مقصودة مطلقا فان الشيء الواحد جاز ان يكون مقصودا
بنفسه ومقصودا لغيره كالعبادات المشروطة بصحتها بها ثم القول بان الطهارة ليست عبادة محضة وان المحضة ما يكون
غير معقول المعنى لغو محض وكلام غير معقول المعنى كما لا يخفى واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة الحنفية ولاية
القرآن من ان النصوص لا تدل على الوجوب كما ان القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية مدفوع بان الحكم
لم يقل انهما خالفا نص القرآن بتوجه عليه ان الاية ليست بنص في ذلك بل محتمل وانما قال انهما خالفا القرآن
اي ظاهره ومخالفة ظاهر القرآن واختيار المرجوح بلا قيام مانع بلعد به في معرض البطلان ايضا قال
في الذخيرة من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه خصوصا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة
الحال اشى وانما قلنا ان ظاهر الاية وجوب النية في الوضوء اذ المتبادر منها على وجه ذكره المعترض وجوب غسل
الوجه وغيره من الاعمال لاجل الصلوة وقصد التوسل اليها واستباحتها كما في قولك اذا اردت ملاقاة
الامير فالبس ثوبك واذا اردت الصيد فاركب واذا اردت الافادة فاجلس فان سياق مثل هذا الكلام
يدل بحسب العرف على ان المراد من الامر المذكور في الجزاء طلب الاتيان بالمامور به بقصد حصول الشرط
اي البس ثوبك للملاقاة الامير واركب للصيد واجلس للافادة وهذا مفهوم النبيه نعم يتوجه ان النية

ليس بمجرد قصد الصلوة بل لا بد فيها من قصد القربة والوجوب او الندب ويمكن ان يدفع بانه اذا ثبت وجوب
بعض النية ثبت وجوب مجموعها اجماعا تامل وكذا الكلام في الاية الثانية فان ظاهرها الدلالة على وجوب النية في
ونقرر الاستدلال بهما بان النية واجبة في الطهارات من العبادات وكل ما هو من العبادات يجب فيه النية اما
الصغرى فلصدق تعريف العبادة عليها وهو حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الاخروي واما الكبرى فلان الكريمة
دلت على وجوب انحصار عبادة الله تعالى في المخلصة وكل ما يكون مخلصا لله تعالى يجب فيه النية لان الاخلاص
هو ان يخص المعبود بالعبادة ولا يشركه مع غيره في الطاعة وهو لا يتحقق بدون القصد والارادة التي هي النية اذ
هي ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجه تامل فيها اما ثانيا فلان ما نقل عن بعض ائمة الحنفية في
الجواب عن استدلال المستدل بالحديث مدخول بان الحديث ولا تضمن نفي العمل بدونها فلا بد من تقدير
ما يتعلق النفي به والمقدر في مثل هذا التركيب بالنظر الى العرف الشرعي هو نفي الصحة نحو لا صلوة الا بطهور
وبالنظر الى استعمال اللغة هو نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فبالنظر الى الشرع معناه لا صحة بعمل بدون النية
وبالنظر الى اللغة لا فائدة فيه بدونها اذ المرجع العمل ولا يترتب الاجر والثمرة بدون النية فلا يمكن ان اولا للعامل
المختار لا يعمل الا لاجل الصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع واللغة فمثل هذا التركيب يحتمل نفي الفضيلة ونفي
الصحة لكن تقدير نفي الصحة اولى من تقدير نفي الفضيلة لان نفي الصحة اقرب الى مدلول التركيب بحسب الحقيقة
لان المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات وهو يوجب نفي جميع الصفات ونفي صحة الشيء اقرب
الى عدم ذلك الشيء من نفي الفضيلة لانه اذا لم يكن صحيحا يكون كالعدم لانه لا يكون معتدا به بخلاف ما اذا
انتفى الفضيلة فكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الذات فتقديره اولى اما ثالثا فلان قوله هذا استبعاد
مرتب على الشرع عند العقل السليم من لا اثر على حدسا سيجيء ان شاء الله تعالى من استبعاد انتقال المروزي
على قول ابي حنيفة في مذهب الحنفي من الصلوة المختصرة بالفرط بدل السلام وللجواب الجواب واما رابعا فلان قوله
قوله ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا للعقل الناقص مجاب بان ثبت العرش ثم انقش فان الشرع لم يعوض حكمه الى
الحنفي لجاعل واجب ما ادى الشرع اليه على ما ثبر هذا الامر لا ينافي الخالي عن القصد والنية في صحة الصلوة
مع ما بعد من الشارع من اعتباره القصد والنية في الاعمال في الجملة نعم ان الحكم المذكور ناش من قياساتهم
الفاسدة واستحسانات عقولهم الناقصة فلا محالة يستبعده العقول الكاملة وتمجه الافهام الصائبة
قال ابن حزم وهو من اهل السنة كما ان من العجب ان يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلوة
والغسل من الاجابة جنبة او جنبة السى وفيهم من يجوز صوم رمضان بنية الافطار وترك الصوم وكلهم
يجيزه بنية التطوع وعري عن فرضه ونية الفطر الى زوال الشمس فيبطلون النيات جملة حيث اوجبها الله
تعالى وصح سولهم بوجوب بها لعنت الامام ويقولون لا يجوز ان يختلف نية الامام والماموم فلا يصلي المفترض
بمتنفل ولا المتنفل بمفترض ولا صلوة فرض خلف من يصلي فرضا اخرى وفي المالكيين من يجري عنده غسل

غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة نبه فقط في الشبه حيث هي فرض ثم حسن ما احببتم من وجهها الله تعالى
ورسوله صلى الله عليه وسلم انتهى واما خامسا فلان ما اشار اليه بقوله واما ما ذكره من استحباب غسل
اليدين الخ فهو مسئلة على حدة مغايرة لما بيّنها ههنا المص المسئلة السادسة من مسائل الطهارة
وح ووضوحه لم يتفطن الناصب الغبي لكما ترى ثم ما استدل عليه لابي حنيفة في ايجاب غسل اليدين من رواية
البخاري ومسلم عن ابي هريرة باطل سندا ومتنا اما سندا فلما سمعت مني في بحث الامامة وجوه القدح في
روايات البخاري ومسلم وكفى بها خصوصا ما رووا عن ابي هريرة الذي كان متهما بالكذب فيما بين الصحابة
والتابعين وقد رويناه عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين قوادح فيه يقدح بها عن طريق الصدق والعدالة
وقد روي انه قال له النبي صلى الله عليه وسلم ان فيك لشعبة الكفر وروي انه اتفق له مع عمر بن الخطاب انه
شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار الزمه بها
بعد ولاية البحرين قال صاحب الطرائف رحمه الله ومن المعلوم ان ابا هريرة فارق علي بن ابي طالب وتبع معاوية
وطريق هذا ونحوه انضمامه الى معوية مع الاحتجاج اليه ما بينه لطموح في التواريخ وعند علماء الاسلام وقال
المص في التذكرة ان اصحاب ابن مسعود انكروا على ابي هريرة الراوي قالوا فما نصنع بالمهراس انتهى وبالجملة
هذا الحديث ليس مما اتفق عليه الفريقان فلا يصح الاحتجاج من صححه منهما على من انكره وقد مر توضيح
اشتراط ذلك في بحث الامامة فتذكره واما القدح متنا فلانا لا نسلم دلالته على الوجوب لان قوله فلا يغمس
يده وان كان دالا على الامر بالغسل لكن ضمنا وبحوى لا صريحا وضعيفة ولا نسلم ان الامر الضمني يقتضي الوجوب
كيف والخلاف في ان الامر للوجوب او الندب انما وقع في الصيغة لا في مجرد المفهوم كما صرح به العضد الايجي
في شرح اصول ابن الحاجب ولو سلم فالعلة المذكورة في الحديث يدل على ان الامر بغسل اليدين لاجل
الشك في طهارتهما لا مطلقا فلا يدل على الوجوب مطلقا فلا يكون نصا فيه والاصل عدم الوجوب فتعين
الحمل على الاستحباب واما سادسا فلان ما حكاه من قول المص [illegible] انما وقع [illegible] عما
او فهم جمله في [illegible] لكن على ما لم يذكر لان المص لم يجعل مجرد تقديم النوم في الاية دليلا على عدم وجوب
غسل اليدين قبل الوضوء بل فعله مع عدم ذكر غسلهما فيها فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره من ان تخصيص
النص على غير مخصوص بالقيام من النوم فجوابه بان الاية متروكة الظاهر المعلوم اتفاقا فانه ورد ان الفرض عند
كل قيام للصلوة غير واجب فلا بد من التخصيص واما ما ذكره من ان المص من ابي داود المفسرين مع مسكنه وتعدده في
التعصب والفساد فيه ظاهر لانه عنى المص في الدين والدنيا من الجهال الى العهد وكونه من اهل بيت الفضل والاجتهاد
وخزانة الكتب وجمع المولد ظاهر على الحاضر والباد ولو سلم فجاز ان يكون سلطة الى الوقت الذي اشار اليه كتابه هذا
الكتاب كما ذكره الناصب انما هو تحكم بحج كتب التفسير الطاهرة لانباع في هذا واما ما ذكره من ان المص نقل اجماع
المفسرين على تقدير النوم في الاية فمردود بانه لا ان قول المص وقد قال المفسرون الخ لا يدل على ارادة اجماعهم عليه كما لا ان

على الاستغراق انما هو بحمل المعرف بتعريف الجنس دون العهد كما صرح به الشريف العضد مع اشعاره بان اللام
لم يوضع للاستغراق بل للتعريف الجنس والاستغراق ونحوه من المقام كما صرح به الابهري في حاشيته وح نقول
من اين فهم هذا الناصب من كلام المص الاستغراق المفضي الى دعوى الاجماع ولم لا يجوز ان يكون التعريف
في قوله المفسرون تعريف عهد او للجنس اعتمادا على ظهور الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير ان
الكلام انما ظاهر الاية كما تدل على وجوب الوضوء عند كل قيام للصلوة وقال الحديث وغيره والاجماع على خلافه لما روي
انه صلعم صلى الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فاحتيج الى تقدير فقال بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين وبعض اذا قمتم
من النوم او من مضاجعكم كما صرح به على انه قد تقرر عند علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز واما
يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي وايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على
الاستغراق دون البرهاني ولا ريب في ان المستعمل في الادلة الفرعية من هذا القبيل واما ما ذكره في بطلان التقدير
المذكور من اقتضائه عدم التوضي للقيام من مقام الصلوة فمردود بان تخصيص شيء بالذكر لا ينفي الحكم عما
عداه كما تقرر في الاصول قال المص رفع الله درجته السادسة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الراس
وعدم اجزاء الغسل عنه وقال الفقهاء الاربعة عوض الغسل وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث فرق
بين الاعضاء وجعل الراس ممسوحا فالتسوية بينهما مخالفة لنص القرآن انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول ليس الغسل هو اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل الى العضو فالغسل الذي هو ايصال الماء
اذا تحقق يلزمه ايصال البلل بلا شبهة ومن انكر ذلك انكر الماء والبلل فالغسل اذا تحقق تحقق المسح بلا
عكس واما الفرق بين الاعضاء في الوضوء فلا يوجب عدم تحقق المسح بتحقق الغسل لان الاكتفاء بالمسح تخفيف عن الغسل
رحمة فلا يلزم مغايرة المسح للغسل ومباينتهما بالكلية من هذا التفريق انتهى اقول ما ذكره الناصب اولا من ان الغسل
هو اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل مسلم لكنه في التفريع عليه ذلك بقوله فالغسل الذي هو ايصال
الماء قد اختال وبدل الاجراء الذي هو الاسالة بالايصال وح يتوجه المنع على كون الغسل ايصال الماء ثم سراية
المنع على التفريع المذكور كما لا يخفى والحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكر اولا هو اجراء الماء لا مجرد الايصال فلا يلزم
من تحقق الغسل تحقق البلل الذي هو مجرد الايصال وايضا منع البناء على اشتمال احدهما على الاخر وتحققه
فيه فرق بين قول القائل فلان الفرض في الرجلين المسح وبين قوله فلان مرية الغسل وايضا لو صح اشتمال الغسل
على المسح صح استعمال المسح في الغسل وصح استعمال الغسل في المسح ايضا لان الاول حينئذ باطلاق اسم الجزء على الكل و
الثاني من باب اطلاق اسم الكل على الجزء وكلاهما لا فائدة منه بين اهل العربية وح يسقط ما استدلوا به من الاحاديث
المتضمنة لقولهم انه توضأ وغسل رجليه لانه لا يمكن ان يكون الغسل المذكور مرادا به المسح والحمل لانه ليس كل شيء يشتمل على شيء
يصح ان يسمى باسمه الا ترى ان الغسل مثلا يشتمل على افعال مثل الاعتماد والحركة ولا يصح ان يسمى باسماء ما يشتمل عليه وكذا السكنجبين
يشتمل على الخل والعسل ولا يسمى باحدهما وبالجملة اطلاق المسح على الغسل وعكسه مخالف للوضع اللغوي والشرعي فلا وجه

المغيرة انه علم من الآخر بقرينة وبهذا ذهب القفال وجماعة من قدماء الشافعية الى ان الغسل يجزي عن المسح مستدلين
بان الغسل مسح وزيادة وذكر صاحب تهذيب المتدارك وغيره من علماء اهل السنة ان المالكية ايضا على الفرق بينهما
وانه لا يجزي ان يراد بالغسل المسح والعكس انتهى وهو بعينه الذي ذكره الناصب الا انه يقال ان الفرسخ عبارة عن ست خمسات
والذراعين عبارة عن بعضه فاذا تحقق الذراعين الذي هو بعض الفرسخ تحقق الفرسخ بلا شبهة ومن لم يكن هذا الكلام
اشتمال الكل على الجزء يجوز التسوية بين الفرسخ والذراعين وهو سفسطة ظاهرة قال المص رفع الله درجته السابعة
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على العمامة وقال الثوري والاوزاعي واحمد واسحق انه يجوز وقد خالفوا في ذلك نص القرآن
حيث قال وامسحوا برؤسكم اوجب الصاق المسح بالراس انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب
المسح بالراس بما يسمى مسحا والمستحب عنده مسح جميع الراس للخروج عن الخلاف والمستحب عنده انه اذا عسر المسح
بكل الراس الاستكمال بمسح العمامة لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم
توضأ فمسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه وحمل الشافعي المسح بالناصية على مسح جزء من الراس والاستكمال بالعمامة
وذهب من جوز الى انه كالمسح على الخف لظاهر الحديث فحينئذ جمع بينهما في حكم واحد واما مذهب احمد فالظاهر انه قاس على الخف
لانه في حكم المسح بالخف وقد اوجب الكتاب الغسل وجوزت السنة المسح فلا يخالف القرآن بوجود السنة الدالة على جواز
المسح عند بعض الخف وسلكه البارئ في قوله وامسحوا بوجوهكم باي معنى انتهى اقول ان ما مهده من تفريع
مذهب الشافعي لا ينفع له في اصلاح كلام الثوري واضرابه كما لا يخفى واما ما رواه عن الصحاح عن المغيرة فقد عرفت
الكلام على الاحاديث الصحاح ومؤلفيها سيما هذا الحديث المنتهي الى المغيرة فانه مع ظهور القدح فيه بما اسبق الى المص
في مطاعن عمر من قيام الشهادة على عهد عمر بالزنا بمفارقته عن امير المؤمنين ودخوله في حزب اهل البغي
ابغضه بالجهر في مسئلة المسح على الخفين فانظر واتيه لا يدفع هذه الرواية بمخالفتهم نص الآية كما ذكره المص وهو ظاهر
الحمل على موضع العرف كما حمله عليه اصحابنا والقول بانها منسوخة باية المائدة كما سياتي الرواية فيه من علي عليه السلام ايضا
كان المص يدعي البداهة في وضع سابق لطيف من الرواية لمخالفتها النقل والعقل اما النقل فقد عرفت واما العقل فلان
بديهة العقل حاكمة بان في نزع الخف مشقة فيمكن التشبث بالشارع في تجويز المسح عليه حفظا للحرج واما المسح
على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم بالعدول عنه الى المسح على العمامة فهو قياس مع الفارق كما لا يخفى وبهذا ظهر بطلان
تعليل الناصب بقوله لانه في حكم المسح على الخف فيندرج تحت جنسه قال المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية
الى وجوب مسح الرجلين وانه لا يجزي الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس وانس وعكرمة
وابي العالية والشعبي وقال الفقهاء الاربعة الفرض هو الغسل وقد خالفوا في ذلك نص القرآن حيث قال وامسحوا
برؤسكم وارجلكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قرا بعض القراء وارجلكم بفتح اللام وقرا بعضهم
وارجلكم بالكسر فهذا الكسر يمكن ان يكون للجوار على ما اعتاده العرب في كلامهم من جر الجوار ويمكن ان يكون للعطف
على ما اعتاده العرب في كلامهم من جر الجوار ويمكن ان يكون لارادة حكم المسح واما الفتح فهو نص على الغسل بلا نزاع فلا

هنا من بيان للمجمل وقد بينته السنة الصحيحة وذلك ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عبد الله
بن عمرو بن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى قوما واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب من
النار اسبغوا الوضوء وهذا بيان صريح على وجوب الغسل وهذا بيان للمجمل فلا يجزي الا الغسل ثم نقول صح عند
اهل العربية انه اذا قيل مسحت بالحائط يراد بعضه لان الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل وهي غير مقصودة ولا
استيعابها بل يكون فيها ما يتوسل به الى المقصود واذا قيل مسحت الحائط يراد كله اذا علمت هذا فنقول الجر في ارجلكم
على القراءة المشهورة فيجب ان يحمل على جر الجوار لان الفتح وارد في السبع بلا شبهة القراءة المتواترة فان عطف على
الفتح على وجوهكم حصل المقصود وان عطف على محل رؤسكم لكون الباء ساقطا عن ارجلكم ويكون التقدير وامسحوا
ارجلكم وهذا يقتضي ان يكون الواجب مسح الرجل الى الحد المستلزم ولم يقل بهذا احد لا موافق ولا مخالف فلا يبقى ح وايضا
الفتح تتعين وجوب الغسل لان حمل المسح على التركيب واذا تعين افادة النص الغسل والجر قراءة متواترة يجب حمله على
الجوار او يحمل الجر على المشاكلة او بتقدير وامسحوا ارجلكم واريد به الغسل الخفيف بالمسح تنبيها على وجوب الاقتصاد
الجمع بين الحقيقة والمجاز في هذا الاختلاف في القرائتين اذ لا وجه لرعي المتكلفات فهذا فانه من الدلائل المتعينة
ثم ان جميع اهل الامصار وعامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر يرون غسل الرجل والانكار على الماسح وهل يعارض
هذا الاتفاق قول نفر من الشيعة قالوا بالمسح ولينصف المنصف ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا هكذا ثم ان في ازمنة الخلفاء
هل كان المتوضئون الا غسل الرجلين او المسح ولو كان انه المفروض في كل ازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء اهل السنة
كالشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد مع وفور علمهم واطلاعهم على احوال السلف ولو تامل المتامل علم ان مسح الرجلين
في الوضوء لم يثبت من الشريعة ولقد سالت علماء الشيعة في الجبل العاملي من بلاد الشام الانصاف في هذه المسئلة وقلت لهم
اذا جردتم النفوس من الاغراض والمباحثات هل تجدون انفسكم تشبع الصلاة بالمسح او لا فاتفقوا انه لا يصلي
الفرائض بدون الغسل وقد يكتفون بالمسح في الوضوء المندوبات كالوضوء عند النوم ويجمعون بين المسح والغسل في
سائر الطهارات خروجا عن الخلاف ولا يعتقدون مثالا باس بهذا انتهى اقول لعمري انه لو غسل الناصب راسه ورجله في هذا
المقام بدل الغسل بالجلب لكان انقى بحاله وبالرد وما عنى بنسج هذا الخرس والحش على وجوه كلامه ونقول اولا ان
المراد بقوله وهذا بيان للمجمل ان الحديث المذكور بيان لاجمال الآية في فلا ريب في ذلك بل الآية نص في المسح كما نبينه وان اراد انه بيان لمحمل
في المسح فيسلم لكن لا ارتباط له بما نحن فيه وظاهر قائلنا انه سلكه ثم نقول صح عند اهل العربية انه اذا قيل
الحائط الخ ما ذكره شارح الوقاية استدلالا على انه يجب في مسح الراس الاستيعاب ردا على ما ذكره
الا ان ما صح عند اهل العربية وهذا لم يثبت ذلك الشارح المبهم بل قال وقد ذكره فالح وقال العصام الذي
ذكر ما هذا عند القائلين كما زعم البعض من الشافعية والحنفية وكيف يقول بذلك علماء العربية مع
تخلف الاستيعاب في اكثر الفعل المتعدي بنفسه الى المحل نحو ضربت زيدا في نزع الفعل المتعلق بالبدن ومع
عدم الحس بل اللطف هل الثاني ممنوع لان ارادة مسح الحائط انما يصح اذا كان الحائط قصيرا لما اذا كان

عرفنا قال بل الحق انه للقدر المشترك بين الكل والبعض كما نقله عصام الدين المذكور عن امام الحرمين والاشهر
وثالثها ان ادخلها لا اصل في الباء ان يحمل في الوسائل ان الاصل فيه تعقيب الحمل والا لزم ذلك فيهم لكن ما ابي
لزم قصد ذلك فيما نحن فيه حتى يراعى فيه ذلك الاصل وان اراد ان الاصل حمله على الالصاق فذلك ممنوع وايضا
حاصل هذا التوجيه ارجاع التبعيض الى الباء الاستعانة وتوجه المنع عليه ظاهر وهم لا يجوزون ان تكون للالصاق كما صرح
صاحب الكشاف وقال انه للالصاق امر وسئل شارح الكشف لما لا الالصاق بالاية المذكورة وفرقه بين وامسحوا برؤسكم
تقول الصقوا المسح برؤسكم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان ان سيبويه لم يذكر للباء معنى غير
الالصاق هنا وقد ان الالصاق اعم من الاستيعاب والتبعيض فالحمل عليه اولى اخذا بالمتيقن لا اصالة عدم
وجوب الزائد بيادة الذمة عنه ولان التخصيص خلاف الاصل ثم الظاهر لا الالصاق يدل بنفسها على الالصاق
ولا حاجة الى تضمين معنى الالصاق كما هو المشهور ذكره شارح اللب هنا والا لكانت للصلة لا للالصاق نعم
حاصل المعنى الصقوا المسح برؤسكم وبما قررنا ظهر سقوط ما ذكره الناصب اخيرا من ان سقوط الباء عن ارجلكم
على تقدير العطف على محل برؤسكم وصريح التغليب وامسحوا ارجلكم يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل
الخ وذلك ظاهر ولا يبقى حينئذ وجه لقوله فلا يبقى وجه القراءة الفتح الخ ولتفصيل في المقام توضيح المرام
نقول ارجلكم في الاية الكريمة قرئ بالجر عطفا على الممسوح اى الرؤس وهذه القراءة صريح مذهب الشيعة
الامامية وبالنصب عطفا على المغسول اى الوجوه وهذه القراءة ناظرة الى مذهب اهل السنة فيتعارض القراءتان
ظاهرا والسبيل في مثله على ما تقرر في الاصول ترجيح احدهما على الاخرى باعتبار المتواتر والشهرة ان لم يتساويا في ذلك
والا في الحمل على نسخ المتقدم بالمتأخر ان علم التاريخ وبعدمها والا فالطلب المخلص من قبل الحال والجمع بين المتعارضين ان امكن
والا فالمصير الى دليل ورائها كالسنة والاجماع والتمسك بالاصل كما فصل في الاصول فاختار جمهور اهل السنة قراءة النصب وتحيروا في
دفع معارضة قراءة الجر حتى ان كل حزب بما لديهم فرحون فحزب منهم كالزمخشري اضطر الى ان حمل المسح في قراءة الجر على
الحكم المسح في قوة الغسل الخفيف وحزب منهم كالقاضي البيضاوي الشافعي [illegible] حمل على الجر بالمجاورة وقد كل من الحلبي
تحامل واعرض عن الحق الصريح اما الاول فلان الحاصل كما قال الزمخشري في الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء
الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة الاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرابع الممسوح ولا
لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة
لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة انتهى كلامه وفيه نظر من وجوه بعضها [illegible] وجوه حاصل النظر وكلا فلا نزيد عليه
ومنها ان الحرف الاخر في اختيار [illegible] قراءة النصب [illegible] على الغسل كما ذكره الناصب [illegible] الفتح فرض
على الغسل لا [illegible] انه ان اراد [illegible] القراءة وكون الارجل منصوبا عطفها على الوجوه فيرد ان العطف على الوجوه
مرجوح من وجوه لان القريب [illegible] حضور [illegible] وقوع الفصل الكثير الاجنبي
بين المعطوف والمعطوف عليه والاخلال بالفصاحة من حيث الاشتغال [illegible] الاخرى قبل تمام الفرض من الاولى

وهذا الفصل غريب [illegible] لا [illegible] فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى به فصحاء العرب والقول بان الفصل المذكور
فائدة هي التنبيه على وجوب الترتيب [illegible] وغير صحيح عند من لم يقل بوجوبه كابي حنيفة وغيره نعم المسلم افادة
حسن الترتيب وهو غير مهم في الغرض الذي سيقت الاية لاجله حتى يرتكب بسببه الخلل اللازم من الفصل المذكور وان اراد
نصبهما بفعل مقدر كما قيل اى اغسلوا ارجلكم كقولهم علفتها تبنا وماء باردا اى سقيتها ماء [illegible] ولا انه
[illegible] لان الاصل عدم التقدير وعدم الحذف [illegible] المعنى [illegible] ان ذلك انما يجوز مع قيام القرينة
وعدم اللبس كما في ما ذكرتم به فان الماء لا يعلف [illegible] الفعل بعدم اللبس واما هنا فلا لان الارجل [illegible] كما تغسل
[illegible] الظاهر [illegible] الى [illegible] القرينة هنا ولا يمكن [illegible] الزمخشري
لانه مخالف للاجماع الا الشاذ [illegible] من الزيدية ولا يمكن ان [illegible] مخالف للاجماع وقد افترض القائل به وهو الجبائي
وابن جرير الطبري وعند ذلك تعين العطف على المحل ويكون [illegible] قراءة الجر [illegible] لدفع التعارض
من النكتة التي ذكرت لعطف الارجل لا بد ان تكون [illegible] من هذه الاية [illegible] دليلا عليه [illegible] المشكلة
على ان الارجل من الاعضاء المغسولة في الوضوء [illegible] مقام الاستدلال [illegible] من غسل الارجل من
قراءة الاية بالنصب ويجعلونه دليلا عليه والحاصل ان قراءة النصب [illegible] بطريق [illegible] السقوط
فثبوت [illegible] الثانية [illegible]
على ثبوت [illegible] الاولى [illegible] قراءة النصب [illegible]
قراءة الجر على ثبوت [illegible] قراءة النصب [illegible] الاستقرار [illegible] الارجل من بين الاعضاء المغسولة
تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم فعطفت على الرابع الممسوح لا لتمسح الخ [illegible]
المغسولة تغسل بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل صب الماء [illegible] في الماء والارجل كثيرا ما تغسل
بالصب عليها من ماء الحوض والنهر عليها وقد تغسل بطرف [illegible] في النهر والحوض كما تغسل بالصب [illegible]
تغسل بالصب في البدء لا اعتراف [illegible] ثم الصب على العضو وكذا الكلام في باقي الاعضاء وبالجملة ان ذلك لا [illegible]
لا اختلاف باختلاف البلاد وكثرة الانهار والحياض فيها وقلتها في اكثر هذه [illegible] لا يتحقق الاسراف اصلا
كما لا يخفى على المتأمل وايضا ان اراد بكون غسل الرجل مظنة الاسراف انه مظنة التكرار والمبالغة باستعمال ما يبلغ مقدار
مد من الماء فهو ليس باسراف شرعا بل هو مستحب كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم بالاتفاق وصرحوا بان المد اسبغ
عن داء [illegible] الوضوء ومستحب [illegible] القسطلاني شارح البخاري رحمه في ان الاسباغ [illegible] مرات وان
اراد انه مظنة الاستعمال ما يزيد عن مقدار [illegible] كثير [illegible] العرف والعادة شاهدة على ان الزيادة [illegible] ذلك
لا يصدر الا عن صبي جاهل او جاهل [illegible] بالماء بل المفهوم من الشرح المذكور في باب ما جاء في الوضوء عند
قول البخاري وكره اهل العلم الاسراف المنهي في الوضوء [illegible] من الاثار [illegible] لتقدير اللاسراف
وفرع عليه بقوله فليس المراد بالاسراف الا التجاوز عن فعله صلعم الثلث انتهى واما ما نقضه كلام الزمخشري ووافقه

فيه التناسب من استعمال المسح في الغسل فقد عرفت فساده مما قررناه سابقا في مسئلة مسح الرأس مع ان الارجل اذا
كانت معطوفة على الرؤس الممسوحة وغسلا كما قالوا لم يجز ان يكون فيها استعمل مجازا ونعم لفظ وامسحوا وهو لفظ واحد
في حقيقته في الرؤس وفي مجازه في الارجل بغير قرينة وتحصيل هذا الاجمال انه لو اريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة الى
الرؤس والغسل الشبيه به الى الارجل لزم اما الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني بان يراد حقيقة
المسح بالنسبة الى المعطوف عليه والغسل الشبيه به بالنسبة الى المعطوف وذلك غير جائز وعموم المجاز مع الاجمال
المحتاج الى البيان بان يراد من المسح ما يعم المسح الحقيقي والغسل الشبيه به مطلقا وهذا مما لا يحكم برشده كيف يأتي
الباري جل اسمه في كتابه العزيز لتعليم الخواص والعوام ويجعله محلا للاوهام ومعرضا للاوهام وكان يمكن ان يقول
فاغسلوا ارجلكم ولو جاز مثل هذا التاويل في القرآن وغيره من فصيح الكلام لارتفع الامان عن فهم المراد وخرج القرآن
عن كونه دليلا للمحققين ولامكن للفرق المضلة ان يأولوه بما يوافق مدعاهم بل بما هو اقرب من هذا التاويل ثم يقال ايضا لا
ان الارجل مظنة الاسراف في الغسل فيما تقول الاسراف في كل شيء مذموم ولا خصوصية له بالارجل فلا
فقد يكون مسكوبا بها وقد يكون مغسولا كما اذا ادعا الى تضييع مال لم يكون الاسباغ المستحب بالوضوء والماء جائلا كما
الماء تحفظ نفس محترمة وهذه ابو حنيفة بين اهل الاسلام مشهورة بحكم العقل كما اشار اليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية
قبل فصل نواقض الوضوء وليت الاذن سماع التعليم شي من ذلك ويخالف ذلك التخريج الآخر ولا دلالة على المسح خط
وابهم اي حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واثر عن اصحابه او تابعيهم او قول الفقهاء الائمة ومن بعدهم حتى
يدل على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الارجل سبحانك هذا بهتان عظيم ومن اظلم ممن افترى على الله
كذبا ليضل الناس بغير علم بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء اسباغ الوضوء وهو المبالغة في الغسل مع
تكريره ولو كانت الارجل مما يغسل لكان ينبغي ان يكون الاسباغ فيهما والمبالغة في صب الماء عليهما اكد وافضل لانها اكثر
الاعضاء تعلقا بالوسخ واكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز لتلبسهم النعال العربية وهي لا تحجب الاسفل
الملاصق للارض ولا تردوا ... ولا غبارا ولا تمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصاد في الماء عليهما وترك الاسباغ
المستحب ... والحاصل انه ان يريد ان الشارع نبه بذلك على رعاية الاقتصاد فيما استحب من اسباغ غسل
الارجل ففساده ظاهر وان اراد انه نبه على الاقتصاد فيما زاد على الاسباغ المستحب فمع فساده لان الزائد على الاسباغ المستحب
تشريع باطل فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وانه يتوجه قوله لم يضرب للمسح غاية اولا انه اول المسئلة وثانيا انه يرد على
الشرع وكيف وقد حددوا المسح على الخفين ومسح الراس غاية فكيف يكون الغاية هنا او قد اعترف شيخ الاسلام التفتازاني
في حاشية شرح الرقاية حيث اعترض على الزمخشري بانه انما حمل المسح في الآية على الغسل لما اشتهر من فعل النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابة لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع وذلك انه ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي ان لا يكون للمسح غاية
الآية لم يذكر سوى هذا الموضع مع انه نقل في الكافي انه قال صلى الله عليه وسلم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين
الى المرفقين وانه صلى الله عليه وسلم وضع يده على خفيه ومدهما من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة انتهى كلامه ومن الثاني

ضرب الغاية لا بد لحمل الغسل بوجه فانه نعم لو لم يعطف وقال وامسحوا بارجلكم الى الكعبين لم يكن وكان غاية المسح اليهما
فكذا اذا عطف على الممسوح وبالجملة ضرب الغاية نسبته الى الغسل والمسح على سواء وقال الوجه قد امر بغسله ولم يضرب له غاية
ولا يلزم من ضرب الغاية في بعض الغسل وهو غسل اليدين ان يكون كل ما ضرب له غاية غسلا وهو ظاهر ومما انه ادعى
مخصص في عطف المحدود بل هي في هذه الآية افصح وابلغ لانه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعطف الغسل
المحدود على غيره فالمناسب ان يعطف في المسح كذلك لتتناسب الجملتان فيهما فان الترتيب والتناسب في الآية انما
يحصل بهذا الوجه دون ما ذهب اليه لانه كما ذكرنا قد تضمن ذكر عضو مغسول محدود وهو اليدان ثم استوفى ذكر عضو
ممسوح غير محدود وهو الرأس فحسن ان يكون الارجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره لتتقابل الجملتان
في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود وايضا فقد امر الله تعالى بغسل الوجوه وجعل الا
يدي مثل حكمها من الغسل بواو العطف ثم ابتدأ جملة اخرى فقال وامسحوا برؤسكم فاوجب للرؤس المسح وجعل الارجل
مثل حكمها بالعطف فلو جاز ان يخالف بين حكم الارجل والرؤس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل
فان الحال واحدة فقد بان لك انه لا يجوز نصب ارجلكم بالعطف على وجوهكم وايديكم لان الجملة الاولى الملتبس فيها بالغسل
قد نقضت وبطل حكمها باستيناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد انقطاع الجملة الاولى ان يعطف عليها اذ يجري ذلك في
القياس مجرى ضربت زيدا وعمرا ومررت بخالد وبكر لعمرو هو ظاهر وهو ما قلناه يطابق معنى القرائتين ولا تتنافيان واما
الثاني وهو حمل قرأة الجر على الجر المجاورة فقد اختاره القاضي البيضاوي ومثل الجوار بقوله تعالى عذاب يوم اليم
وحور عين بالجر في قرأة حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب وحكم بان فائدة ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد
في صب الماء عليهما ويغسل غسلا يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه مبني على عطف الارجل على
المغسول اعني الوجوه وقد بان انه باطل من وجوه واذا تعين عطفها على الرؤس واما ثانيا فلان الجر بالمجاورة ضعيف
في نفسه جدا بل فقد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر بالجوار الا في مواضع في الشعر ولانه انما يكون
حرف الوقف وانما مع حروف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن همام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن
الحاجب انه قال الجر على الجوار ليس بجيد اذ لم يأت في القرآن ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة فقد انكره جميع
المحققين من اهل العربية والقائل به شاذ من الناس فلا يليق بكتاب الله واما ثالثا فلان من جوزه انما جوزه بشرط
عدم اللبس وعدم الفصل بينهما بحرف العطف ولم يجوزه احد مع الفصل ولا مع اللبس ولا خلاف في الاشكال والشرطين
مفقود فعدم جوازه في الآية اجماعي ومن قال به فليتعصب الجاهلية الاولى والجهل بقواعد الاعراب واما رابعا
فبمثل اكرمت زيدا وعمرو او مررت بخالد وبكر اذا احتمل بكر معطوفا على عمرو المكرم المنصوب وقيل انه مجرور بالمجاورة
كما تقولون لا يرتضيه من له ادنى تميز بل هو من التعسف الجاهلية الاولى والجهل بقواعد الاعراب واما رابعا
فلانه في مثل اكرمت زيدا وعمرا ومررت بخالد وبكر اذا احتمل بكر معطوفا على عمرو المكرم المنصوب وقيل انه مجرور
بالمجاورة كما تقولون لا يرتضيه من له ادنى تميز لما فيه من التعسف والركاكة والابهام والبعد عن اسلوب كلام

الاعلام واما خامسا فلان ما استشهد به المجوزون نحو قولهم هذا جحر ضب خرب المجاور فيه خرب للضب في قولهم وجحر
ضب لمجاورته فيه انجر وهذا خطير وعذاب يوم اليم لمجاورة يوم فقد وقع نظيره في القرآن المثال الاول للآية لوجود الشرطين اللذين
يشترطهما مجوز الجر للمجاورة يوم فقد وقع نظيره في القرآن المثال الاول للآية بوجود الشرطين اللذين يشترطهما مجوز الجر
بالمجاورة وهما عدم حرف العطف وعدم اللبس لان الخرب معلوم انه صفة للجحر لا الضب واما الارجل فيصح ان يغسل
وان يمسح وهو الاظهر واما المحققون النافون للجر بالمجاورة اصلا فقالوا الاول خرب مجرور على حذف مضاف نحو جحر ضب خرب جحره
او حذف المضاف واستكن الضمير في خرب واما حور عين فجرها بالعطف على جنات النعيم كانه قال في
جنات وفاكهة ولحم طير وحور عين كما يقال فلان في اكل وشرب او معطوف على اكواب فكانه يطوفون باكواب وحور عين
قال ذلك ابو علي الفارسي في كتاب الحجة في القراءة والقاضي البيضاوي المذكور في تفسيره واكثر المفسرين واما عذاب
يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وعذاب اليم ونهار اليم اي مولم وذلك في كلام العرب شايع فصيح مع انه
لا فصل فيه ولا لبس فلو سلم جره بالمجاورة لم يكن دليلا على ما نحن فيه ثم يكون ضعيفا شاذا او جعله صفة ليوم
يكون من فصيح المجازات ولطيفها كما صرح به الفاضل الاسفرايني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية
واما سادسا وسابعا وثامنا فلما يرد على النكتة التي ذكرها صاحب الكشاف مما اوردنا عليه سابقا فلنذكر
ثم اقول لتلخيص الكلام في تحقيق المرام ان الراجح في المقام اما المصير الى قراءة النصب بنصب الارجل عطفا على محل برؤسكم
والمصير الى قراءة الجر عطفا على برؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب المسح كما لا يخفى وهذان التوجيهان
وان لم يكونا اظهر في حد ذاتهما مما اختاره من عطف الارجل على معمول اغسلوا على قراءة النصب وعطفها بالجر لقرب المعطوف عليه
الى المعطوف مع الفاصل الى المحل ورأي ان العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اظهر من العطف
على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة اجنبية من غير فائدة مهمة او تقدير فعل لا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر
جدا اذا تحققت ذلك فلننظر الى ما ذكره النيسابوري من البيان الخارجي لمحل الآية وهو ما رواه البخاري من حديث
عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا ومتنا اما الاول فلما عرفت انفا من بطلان [illegible]
علينا بما رواه البخاري مع ما سمعت منافيه [illegible] من القوادح سيما في هذا الحديث الذي رواه عن عبد الله بن عمرو بن
العاص وهو الباغي الداعي الى النار كما جاء في صحاحهم وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية حمله على حربه
وكان [illegible] عنده [illegible] واقرب [illegible] واصحابه كما [illegible] تفضيح [illegible] في البحث الخامس من مباحث
الامامة والعجب من قوم يثبت عندهم مثل هذه الاحاديث في حق هولاء ثم يأخذون عنهم دينهم واما الثاني فلانه
دليل على المسح لا على الغسل كما زعموه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي
في كتابه الموسوم بكنز الفوائد ان اهل الحجاز لم يلبسوا [illegible] ولبسهم النعال العربية كانت اعقابهم ربما تشققت فيها ورمها
بالبول على قديم عاداتهم ويزعمون انه يذهب لشقاق ولهذا انهم يقولون [illegible] بال على عقبيه ان يغسله ولان
البول والدم انما كان على الاعقاب ولو كان المراد ايجاب غسلها للوضوء نفي [illegible] حكم ولم يأت في هذا

الحديث بشيء وفي عدة احاديث رواه وهما عن ابي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل للعقب وهلا قال مرة واحدة
ويل للارجل واغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل الى الكعبين ولم خص الاعقاب والعراقيب بالذكر
الا لما ذكرناه من التوجيه والبيان الواضح ويعضد هذا التأويل ما رواه المسلم في ذكر عن عبد الله بن عمر ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم رأى قوما يتوضؤون واعقابهم تلوح فقال ويل للاعقاب من البول وروي في ذلك
ما روي عن ابن عمر ايضا قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوضأ قوم واعقابهم بيض تلوح فقال ويل
للاعقاب من النار الحديث فان الظاهر من قوله واعقابهم بيض تلوح ان ذلك الابياض والتلويح من اجل
الملح الحاصلة من البول كما لا يخفى على من نظر في الاراضي التي عليها الانسان او غيره من الحيوانات او شاهد
بعض الصبيان السوقية الذين لا يبالون بالبول فانه على ساقهم انه لم يتفق لي مشاهدة الاعراب الذين شاهدنا ذكرناه
ثم يخفى انه [illegible] بعد ذلك القوم غسلوا ارجلهم في الوضوء ومسحوا على [illegible] فراى اعقابهم تلوح عليها الماء
فقال ويل للاعقاب من النار وعلى التقديرين لا دلالة لهذا الحديث ايضا على مدعاهم بل هو عليهم لانهم لا يخفاه
ثم اقول ايضا لا شك ان عبد الله بن عمر والذين توضؤوا وان صحوا على ارجلهم برأى من رسول الله صلى الله عليه وسلم
اعلم من غيرهم بسنن رسول الله لمشاهدتهم له في اكثر الاحيان في الاسفار ولاخذهم معالم دينهم وواجباتهم وسننهم
عنه بغير واسطة خصوصا الفروض المتكررة كالوضوء فلو كانوا علموا بوجوب المسح ما مسحوا هل يتصور ان مثل عبد الله
بن عمر مع ما وصفوه به من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة انه من حين بلوغه من ايام تمرينه للصلوة الى حين وقوع
ذلك السفر لم يشاهد من النبي صلى الله عليه وسلم ولا من ابيه ولا من غيره من الصحابة وضوءا ولا تعلم منهم الوضوء
الشرعي وكان يصلي مدة بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه الى ان سمعه النبي صلى الله عليه وسلم يقول ويل للاعقاب
من النار ونظير هذا حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ما ذكر في كتاب المشكوة عن عبد الله بن عمرو بن الخطاب انه قال رجعنا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة الى المدينة حتى اذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤوا
وهم عجال فانتهينا اليهم واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال صلعم ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء رواه مسلم
انتهى وفيه اولا ان الاسباغ انما يقال في [illegible] الواجب فلو كان غسل الاعقاب داخلا في اصل الواجب لما
يدل عليه الوعيد بالويل كان ذكر الاسباغ لغوا بل كان الواجب ان يقال تمموا الوضوء او نحوه فهذا اول دليل على وضع
الحديث وثانيا ان الظاهر كما اشار اليه سابقا هو ان ذلك القوم مع انهم كانوا من الصحابة فكيف
تصور منهم انه لا يعلم في مدة اسلامهم وعباداتهم الى ذلك الوقت ان الوضوء التام المشروع هو ان يغسل الرجل
حتى منعهم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ولو قيل ان العجلة دعاهم الى ذلك قلنا هذا يؤول الى نسبة التشنيع الى الصحابة
وطعا [illegible] منهم [illegible] على ان متن الحديث لا يقتضي ان يكون [illegible] غسل الاعقاب للعجلة بل الظاهر ان
تقدم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول في الطريق الى ذلك الماء كان على سبيل الاستعجال وخوف فقد
الماء في ذلك الطريق عند تضيق وقت العصر فعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل ذلك على ان في اعقابهم كانت نجاسة لم يوصله

وذلك لانهم كانوا يلبسون نعال الحجاز وليس النعال العربية كنعلنا تشقق اعقابهم فيداوونها بالبول وهذا لاهما
شنيع ليس تبعه على تقدير القول بوجوب المسح لانه لم يكن محلا للمسح الوضوء والمعتبر في صحة الوضوء طهارة
موضع العضو المختص به لا باقي الاعضاء وانما يشترط طهارة سائر الاعضاء في الصلوة وهو ظاهر ومعنى الاسباغ
مستحب ايضا على هذا التقدير لان القائلين بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين اذا احتاج اليه
للتنظيف او التبريد ولو نسيه ثم تراخى برهن المسح والدلك باليد فما ماقوله صلعم ويل للاعقاب من النار فهذا انه
وجه واما ما ذكره من ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر تقريرهم غسل الارجل
الخ فدعوى باطلة لتصريح البغوي محيي السنة اهل السنة في معالم التنزيل والامام فخر الدين الرازي في تفسيره
الكبير ان المسح مذهب عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وابو ذر وعمار وانس بن مالك
وائمة اهل البيت عم وانعقد عليه مذهب شيعتهم الامامية ومن الفقهاء ابو العالية وعكرمة والشعبي و
ذهب ابن جرير الطبري من ائمة الشافعية وابو علي الجبائي واتباعهما الى التخيير وذهب الحسن البصري وداود
من الظاهرية الى انه يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من ائمة الزيدية فظهر انه المعارض جم كثير من ائمة اهل
البيت عم واكابر الصحابة وعلمائهم وفقهاء التابعين لا شرذمة من الشيعة كما توهمه الناصب واما ما ظنه فيه
الانصاف من ان الحق في طول الازمنة بقي مختفيا هكذا ففيه ان الحق في هذه المسئلة لم يكن مختفيا عند القوم
فقط لما ذكرنا انهم كانوا رووا وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة ورووا وجوب المسح عن جماعة اخرى منهم
لكن لما كان القول بوجوب الغسل من بدع رئيس الجماعة الاولى اعني عمر فانه الذي دعا الناس الى غسل
الرجلين ومنع عن مسحهما وتبع الجمهور المنعقد بن الخلافة وفضله على غيره قولا بوجوب الغسل على قول
غيره بوجوب المسح كما رجحوا سائر بدعه من التراويح وغيره على السنة المأثورة عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم واما قوله ثم انه في ازمنة الخلفاء وهل كان المقرر الخ فمردود بان المقرر عند الكل لم يكن شيئا من
الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما مر فعند بعض الصحابة من الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعند
بعضهم الغسل واما قوله ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء السنة كالشافعي فجوابه
ما قررنا من انه لم يقرر في الازمنة عند الكل شيء من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي وامثاله
من المتاخرين الى مذهب من دفع عليهما وهم من طرف الخلاف على ان مخالفة الشيعة عند فقهاء
اهل السنة اهم من اختيارهم للحق كما سيجيء بيانه فلهذا لم يذهبوا الى وجوب المسح مع ان محمد بن جرير الطبري
الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع على احوال السلف شنع على اصحابه وذهب الى التخيير فافهم واما
قوله ولقد سالت علماء الشيعة في المحفل العام الخ ففيه انه يقال الجبل جبل العاقل باللام
دون الراء ومن هذا يعلم وصمة هناك وسوء العلماء قرينة بلا مرية واما قوله فاتضح انهم لا يصلون
الفرائض بدون الغسل ففيه ان هذا لا يدل على اعتقادهم بعدم اقبال نفوسهم الى الصلوة بالمسح كما ذكر

في السرال لعلهم لان الغسل عندهم مستحب فين والظاهر ان هذا التشنيع صدق في قولهم انه لا يصلي الصلوة بلا غسل
الرجل كما يشعر بانقله اخراس جمعهم بين المسح والغسل واعلم انه قواعد مخصصكم اعلى لحجية شك العبارة المحقق
الاردبيلي ثم الجمع كما يمكن ان يكون للاحتياط والخروج عن الخلاف يمكن ان يكون لاستحباب الغسل بعد المسح كما
ذكرنا وان يكون للتقية فتامل ولقد عملت في سوالف الايام في هذه المسئلة رسالة لطيفة سميتها نهاية الاقدام
في وجوب المسح على الاقدام فليرجع اليها من اراد الاحاطة باطراف الكلام قال المصنف رفع الله درجته العاشر
ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال امير المؤمنين عم وابن عباس وقتادة وابو عبيدة
والشافعي واحمد بن حنبل واسحق وقال ابو حنيفة انه غير واجب وبه قال مالك وقد خالف في ذلك نص القرآن حيث
عقب بالغسل وجعل نهاية اليدين ثم عطف بالمسح وجعل نهايته الكعبين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم ففرض تقديم غسل
الوجه فيفرض تقديم الباقي مرتبا لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة الى عدم
وجوب الترتيب لان حرف الواو لمطلق الجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يبقى
النص الترتيب في باقي الاعضاء والشافعي يستدل في بيان النص فلا يكون ابو حنيفة قايلا بالاخلال بالنص لاحتمال
من تطرق الاحتمال اليه والنص لا يكون كذلك وما ذكره من التعقيب بالغسل فذكر النهاية في اليدين لا يدل على
وجوب الترتيب كما علمت انتهى اقول ان مسئلة وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الاعصار ونقادوا
فيه انظارا في الاجتهاد والابصار فالامامية والشافعية وجماعة من المتقدمين على الوجوب وابو حنيفة وجماعة
على العدم قال فخر الدين الرازي في تفسير الاية المذكورة من المائدة احتج اصحابنا بهذه الاية في مسئلة
اشتراط الترتيب اما من جانب ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الله تعالى امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام
الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون الامر بالمجموع حتى اذا وجد غسل البعض دون البعض
لا يجوز الخ كذلك لكان تقديمه لانه كانهم قالوا فاغسلوا هذه المجموع عند القيام الى الصلوة من غير ان
يراعى الترتيب فيها وايضا انه تعالى ذكر الاعضاء الاربعة وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق
كما ذهب اليه ابو علي الفارسي ومن تابعه ويؤيده قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى واسجدي واركعي
قوله تعالى رب موسى وهارون وغيرها من الايات وكذلك قول النحاة جاء زيد وعمرو فانه اخبار عن مجيئهما
مطلقا فلا يفيد ترتيبا واما من جانب الشافعي فانهم قالوا انه تعالى امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة
وكان القيام شرط الغسل الوجه والاصل في الجزاء ان يكون متصلا بالشرط لانه تقدم غسل اليدين
في الذكر فوجب تقديمه في العمل قال ثم فاستقم كما امرت وايضا ان الفاء في قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب
فوجب ان يجب غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة وايضا انه عطف بعض الاعضاء على بعض بحرف
الواو والفاء للترتيب في الاصل ذكره ثعلب وقد دل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فانه

للترتيب وقول الشافعي يوافق قول مالك في هذه المسئلة واما ترجيح احد الجانبين على آخر فالسيف
لقصار به انتهى كلامه واقول لمحاربه الهاشمي العلوي الحسيني الحنفي والترجيح لما يوافق الطريق الزكي
المرتضوي وذلك بنظر بحر به ولا سل وجوب بمعنى وجه ينضح منها انظلاله ولا مل القايل بالعدم فيقول الدليل
الاول لا يرجع الى الثالث وستحضر ان شاء الله تعالى واما الثاني فتوجيهه ان بعض الاعضاء مقدم باللفظ
في الاية الكريمة فكانه دال على الترتيب قوله ثم فاستقم كما امرت وحقيقة الاستقامة انما يحصل بمراعاة
صورة الامر فاستقم كما امرت اما الثالث فتوجيهه ان الظاهر من الآية هي العطف بعد غسل الوجه بغير تخلل
الفا حتى يكون الفاء دالا على كل واحد من الاعضاء المذكورة لا على المجموع لان الظاهر تقدم الربط على العطف
فيقتضي وقوع كل من المعطوفات عقيب شيء المعطوفات بالنسبة الى سابقه فيكون الشرطيين قبل اذا خرج
الامر استاذنت ونحو جيب فمقتضى الآية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم وكذا في من تقدم الجزاء
المعطوف متاخرا عن ربط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك ان جاء زيد فاكرمه وحاله وجاء زيد لظاهر على
تقديم غسل الوجه بتعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة من غير فصل شيء اخر بينهما الا ما اخرجه الدليل فيدل
على عدم فصل جزء من اعمال الوضوء قطعا وهو مستلزم تقدمه على تقدمه فيثبت الترتيب في الجميع لان القول
بتقدمه مع عدم الترتيب في الجميع لان القول بتقدمه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع المركب ولقطع بمنا الهم
فساد اول ما ذكره الرازي من ادلة الحنفية فلا نتفعل واما الرابع فتوجيهه ان اصل الواو للترتيب وان يجب
في الجميع وقوله ثم ان الصفا والمروة من شعائر الله مع قوله صلعم ابدءوا بما بدأ الله به يدل على ان الواو في القرآن الكريم
هو الاصل ووروده في اعمال الحج لا يقتضي تخصيصه بها لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول
ونعم ان في الواو في الاتفق الاول انها للجمع من غير فلا تدل على ترتيب ولا معية والثاني ان معناها الترتيب مطلقا
واليه ذهب الفراء وجماعة من النحاة والفقهاء فاذكره صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية من اجماع اهل
اللغة على ان الواو لمطلق الجمع غير صحيح هذا من الادلة التي لم يذكره الرازي. اما في النظم والتنبيه يدل على
الترتيب وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه وعقبه بغسول كرؤس وذكر الايدي وعقبها بغسل كالرجل وادخل
ممسوحا بين مغسولين وقطع النظر فلولا ان الحكمة في ذلك التنبيه وعلى الترتيب لكان الانسب بالبلاغة
ان يقال فاغسلوا وجوهكم وايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رايت زيدا وعمروا ودخلت الحمام ولا يقال رايت زيدا ودخلت
الحمام ورايت عمروا ولو قيل ذلك لكان مستهجنا في الكلام ومن احسن من الله قيلا واقول فيه نظر لانه انما ينتهض
على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين ولا يمشي على القائلين بالمسح كالشيعة الامامية ولا على
القائلين بالتخيير كما لا يخفى ان قيل هنا حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب قد اقتضت قطع النظر وهي ما مر
ان وجه تاخير الارجل المغسولة عن الراس الممسوح التنبيه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها قلنا قد مر
بيان فساد هذه الحكمة فتذكر ومن ادلة وجوب الترتيب ايضا انه يمكن استفادته من اكثر عموم ما روي عن النبي

صلى الله عليه وسلم في الوضوء البياني لكونه بيانا للآية فان قوله ثم بعد ذلك البيان فالوضوء مرتبا هذا وضوء
لا يقبل الله الصلوة الا به يدل على وجوب الترتيب قال شارح الوقاية مجيبا عن هذا الدليل وفيه بحث لي
جواب بحث وهو انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهذا القول يرجع الى المرة
لا الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء لا يخلو اما ان يكون ابتداؤه من اليمين او اليسار وايضا اما ان يكون على
سبيل الموالاة او عدمها فيقول هذا وضوء الى آخره وان اريد به هذا الوضوء بجميع اوصافه يلزم فرضية
الموالاة او ضدها او التيامن او ضده وان لم يرد بجميع اوصافه لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه
واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حمل هذا اشارة الى الوضوء بحسب المرة فحسب خلاف الظاهر
المتبادر بل هو تحكم محض فيكون ترجيحا بلا مرجح واما ثانيا فلان الشافعية قد ذكروا ذلك في كتبهم بعبارة
اخرى وهي انه روي انه صلعم توضأ مرتبا وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والظاهر فيه مرادهم
هو ان الراوي الذي علم بانه صلعم عرف بقرينة المقام ان لفظ هذا اشارة الى الوضوء المرتب ومما
يؤيد ذلك انه روي عنه صلعم لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه
ثم يمسح راسه ثم يغسل رجليه والعالم يستدلوا بهذا الحديث ابتداء على وجوب الترتيب لانه انما لم يحتج على الحنفية
لم يبلغ حد الشهرة ولا لزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عند الشافعية
واما ثالثا فلانه يفهم من تقريره استبعاد وجوه القائل بوجوب احد الطرفين في الموالاة وضدها وكذا
الابتداء باليمين او ضده مع ان مالك والشافعي في القديم والامامية قالوا بوجوب الموالاة ونقل عن بعض الامامية
القول بوجوب الابتداء باليمين هذا واورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم على هذا
الجواب ايضا بقوله اقول يمكن ان يقال لعله صلعم تارك في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب التيامن مع علمه من
الروايات الصحيحة الشايعة حيث روي انه صلعم كان يحب التيامن في طهوره وتنعله وسائر احواله واقواله
فان سياق الاحاديث الدالة على انه صلعم كان يحب التيامن في طهوره الخ يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا
كما لا يخفى واقول معنى كلامه عند الخلاف هب ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين
وبين الرجلين لكن وجوبهما ساقط بالاتفاق منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في حقهما وبقي المقتضي فيما سواهما
بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عداهما سالما عن معارض انتهى
كلامه بعبارته وفيه كلام طويل ليس هنا محله اعرضنا عنه خوفا من الاطناب ولقد نظرنا احررناه وقررناه بطلان ترجيح ما ذكره
الناصب في هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة اول كلامه لآخره فان ظاهر قوله وقد ابطله اي دليل
الشافعي قوله نعم فاغسلوا وجوهكم الخ انه ايضا ما ذكره اخر من ان الشافعي يستدل في بيان الآية بالسنة
فتامل وتدبر قال رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين الا في حال الضرورة
وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وجوزوا وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وارجلكم عطفا على الرؤس

فاوجب الصادق المسح الرجلين والماسح على الخفين لم يمسح على الرجلين انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول ليس يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة والسنة المشهورة
فيجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة المشهورة ما روى مسلم والنسائي في صحيحيهما انه سئل علي ابن ابي طالب
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر يوما وليلة
للمقيم وروى البخاري والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
غزوة تبوك قال المغيرة فتبرز رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الحديث الى ان قال ثم اهويت لانزع خفيه
فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرتين فمسح عليهما وروى مسلم عن ابي بكرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر
ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح بها وروى مسلم والنسائي عن صفوان ابن
عسال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة
ولكن من غائط وبول ونوم وهذه السنن المشهورة فاين المخالفة للنص ثم نقول له ما الذي حمله على تجويز
المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة للنص فان قال السنة فقد اعترف بان السنة يجوز الزيادة
على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز مطلقا واذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى
اقول بعد تسليم صحة ما جوزوه من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور انا في اصل الاخبار المذكورة
فضلا عن تواترها وشهرتها كلام لان ما رواه عن مسلم والنسائي كذب صريح اذ ليس في نسخ صحيحهم ثم لو صح
باصل الكتاب حتى نسبوه الى علي بن ابي طالب عليه السلام فانه مخالف لما رواه عنه اهل بيته الطاهرين وذهب اليه
الامامية من شيعتهم واهل البيت ادرى بما في البيت فقد روي عنه عليه السلام انه قال ما ابالي امسح على الخفين او على ظهر
عير بالفلاة والعير بكسر العين المهملة وسكون الياء هو الحمار الوحشي وروي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا رد الله
جميعا كل اهاب الى موضعه ذهبت طهارة هؤلاء يعني الناصبة في جلود الابل والبقر والغنم واغرب من ذلك
انهم انفسهم يروون عن عائشة انها قالت لان تقطع رجلاي بالمواسي احب الي من ان امسح على الخفين ورووا عن ابي هريرة
مثل ما روي عنها وكذا الكلام في حديث مغيرة فانه مردود بما سبق من خبر علي عليه السلام ويرد عليه ان جمع اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم وفيهم علي عليه السلام فقال ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رأيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين فقال علي عليه السلام قبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال علي عليه السلام
سبق الكتاب الخفين انما انزلت المائدة قبل ان يقبض النبي صلى الله عليه وسلم بشهرين او ثلثة ونظير هذا ما نقل
عن علي عليه السلام انه ناظر ابا سعيد الخدري حين روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال علي عليه السلام اقبل نزول
المائدة او بعده فسكت ابو سعيد لورود مثل هذه الروايات فلا نسلم شهرتها بين جميع المسلمين وغاية الامر شهرتها
عند جماعة اخذوها مذهبا وتداولوها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج ومثل هذه الشهرة لا يصير حجة
على الخصم ولا موجبا لنسخ الاية والزيادة عليها كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من انه نقول له ما الذي حمله على تجويز

المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة للنص الخ ففيه ان المص عنى بما صرح به ان ما افتى به الفقهاء الاربعة
من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب اليه المص واصحابه من الامامية من جواز
المسح على الخفين لضرورة البرد والتقية ونحوهما ماخوذ من نص الكتاب ايضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر ونحوها من الايات وما ذهب اليه اهل السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال الضرورة ايضا
مخالف لكلا النصين فظهر الفرق واما قوله فقد اعترف بان السنة يجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز
الزيادة على النص مطلقا ففيه ما عرفت من عدم لزوم اعتراف المص بما ذكره فيه اشتباه لا يعتري الا من لا يفرق بين
المطلق والمقيد بين الفرق والقدم وهل هذا الا مثل ان يقال اذا جوز النص الاستمتاع من الحائض بما يقرب
من الفرج فلم لا يجوز مطلقا وهو مما يضحك منه الصبيان هذا مع ان ما يثبت به من الاحاديث المخالفة لفتوى
اهل البيت مع خبر حجة عند المص واصحابه فكيف يصح ان يحتج عليهم بذلك وهل هذا الا في رتبة المصادرة على
المطلوب قال المص رفع الله درجته ذهب الامامية الى وجوب الاستنجاء من البول والغائط وقال ابو حنيفة
انه ليس بواجب وقد خالف المتواتر من الاخبار الدالة على ان النبي صلى الله عليه وسلم داوم على فعله ولم ينقل عنه
تركه البتة ولا انه صلى قبله ولا احد من الصحابة صلى قبل ان يغسل مخرج حدث البول والغائط مع فعلهما انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا من مفترياته فانا نوجب الاستنجاء من كل خارج من احد السبيلين
فهو موافق الشافعي ولا خلاف بينهما في هذا انتهى اقول بل الكاذب من كذب قصد بها اصلاح مفسدة ابي حنيفة
لن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال مؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لان النبي صلى الله
عليه وسلم واظب عليه وذكر محمد بن احمد الطاهري الساكني الحنفي في كتابه المسمى بمختار الفتوى ما هو صريح نقله المص
حيث قال الفصل العاشر في الاستنجاء وما يتعلق به الاستنجاء في اللغة هو طلب النجاء من النجاسة وفي الشرع
عبارة عن ازالة النجاسة عن موضع مخصوص بالماء او التراب او بما يقوم مقامه وهو سنة عندنا وعند الشافعي فرض
بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعنده ليس بعفو انتهى قال المص رفع الله درجته ذهب الامامية الى
ان النوم ناقض للوضوء مطلقا وقال الشافعي اذا نام مضطجعا او مستلقيا او مستندا انتقض وضوءه وقال مالك
والاوزاعي واحمد واسحق ان كثر نقض الوضوء وان قل لم ينقض وقال ابو حنيفة لا وضوء من النوم الا من نام مضطجعا
او متوركا فاما من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها فلا وضوء عليه وقد خالف القول
في ذلك نص الكتاب حيث قال اذا قمتم الى الصلوة قال المفسرون من حدث النوم واطلقوا انتهى قال الناصب خفضه
اقول مذهب الشافعي ان من نواقض الوضوء النوم وان قل او في الصلوة لا بالعارض ولا بالنعاس ولا بالنوم
محتبيا او متمكنا مقعده في الارض مستويا او ان استند الى شيء لو سقط والدليل على ان النوم قاعدا
لا ينقض الوضوء ما روى مسلم في صحيحه عن انس بن مالك انه قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضأون وروى مسلم والترمذي في صحيحيهما

عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت
مفاصله هذه السنة المشهورة ومذهب ابي حنيفة ان من نواقض الوضوء النوم مضطجعا او متكيا
او مستندا الى ما لو ازيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا
لان كل هذا مقابل للرقود والسنة المشهورة قد دلت على ان ما سوى الرقود غير ناقض فما ذكره من لزوم مخالفة
النص للاجماع المفترى باطل على ما مر انفا انتهى اقول قد مرت الاشارة الى انه بنى في هذا الكتاب على الزام
الخصم بما اتفق الفريقان من المسلمين على حجيته من الايات والاحاديث وغرضه ان يبين ان للامامية على
اثبات مطالبهم ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم
في المقامين وليس غرضه ان ما افتى به مخالفوهم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياسهم
واستحساناتهم حتى يتوجه الجواب بذكر ما تفردوا به وما رووا به من الاحاديث الدالة على ذلك فما ذكره الناصب من
الاحاديث المروية من طرق المخالفة لمذهب اهل البيت عليهم السلام لا يصلح للاحتجاج بها على المصنف واصحابه من الامامية
فكيف يصح ان يقابل في مقابلته ان النص والدليل ما رواه مسلم والبخاري واضرابهم مع ما مر من اعتقاد المصنف
واصحابه ان هؤلاء المحدثين من اهل السنة قد ضمنوا كتبهم موضوعات الفقه من بني امية وغيرهم اما حديث
الفرقة منهم واما العدم فقد بنوهم على التقرير بمعنى الاشباه والالتباس وبرهنوا ذلك الى ما ذكرنا ما ذكره ابن حزم
الاندلسي من اصحاب الحديث في هذه المسئلة من كتاب المحلى بعد اختيار ما ذهب اليه الامامية والاحاديث الواردة
فيها ورد بعض الاقوال حيث قال واما قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد فلا متعلق لمن ذهب الى شيء منها
لا بقران ولا بسنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صحيح عن واحد من الصحابة ولا بقياس ولا باحتياط
وهي اقوال مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يدعي عملا الا كان لخصومه ان يدعي لنفسه مثل ذلك وقد لاح
ان كل ما تعلقوا به من افعال الصحابة فانما هو ايهام متقطع لانه ليس في شيء من الروايات انهم ناموا على الحال
التي يسقط الوضوء عمن نام كذلك دون الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك فسقطت الاقوال كلها
الا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى واما قوله فما ذكره من لزوم مخالفة النص الاجماع المفترى باطل على ما مر
انفا ففيه ان ما مر منه انفا ليس سوى ذكره الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هؤلاء
الفقهاء فلم يقل المصنف ان الفقهاء المذكورين خالفوا مطلق النص الشامل للقران والحديث بل قال خالفوا نص القرآن
على ما اجمع عليه المفسرون وكونهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين لنص القرآن حتى يلزم بطلان
ما ذكره المصنف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل
سواء كان قبل البول او بعده وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول فعليه الغسل وان كان
بعده فلا غسل عليه وقد خالف في ذلك نص القرآن حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفوا المتواتر من قوله
عم انما الماء من الماء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانزال بعد الغسل يوجب

الغسل لقوله صلعم انما الماء من الماء ولا فرق بين ان يكون الماء قبل الغسل او بعده وعند ابي حنيفة انه ان غسل قبل
ان يبول ثم خرج بقية المني لا يجب غسل ثان لانه اذا اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول
فلا يجب الغسل عنده بخلاف انه لو بال ثم خرج فانه يدل على بقاء المني غير مختلط بالبول فيأخذ حكمه
وعند محمد وابي يوسف انه يجب غسل ثان سواء خرج قبل البول او بعده ولا يصح ما نقل عن مالك وانما
يكون لعدم الاعتقاد بالمني بعد الغسل لانه يقول بعدم وجوب الغسل عند الماء فلا يكون في هذا مخالفا
للكتاب لانهم لم يسلموا الجنابة ويقولون بعدم وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة النص وهكذا الجواب
من الحديث انتهى اقول ما ذكره في الاعتذار عن قباحة فتوى ابي حنيفة من ان المني اذا خرج مختلطا
بالبول صار حكمه من البول فاذا خرج فهو في حكم البول يتوجه عليه انا ننقل الكلام والملام الى هذا
العذر الذي هو اشد من الذنب فان من قال من عند نفسه بذلك قوله وبوله سواء واي دليل دل
على اختلاط البول بالمني يوجب صيرورة المني بولا ولو صح ذلك لزم ان لا يجب الغسل على المرأة اذا وافق
نزول حيضها انزالها من موضعهما واختلط عند الخروج ولم يقل بذلك احد ويلزم انه اذا اختلط المني بالبول
بقدح من ماء صار ماء مع ان الظاهر انه لو كلف ابو حنيفة بشرب من ذلك لامتنع عنه ويلزم ايضا انه لو اختلط
الحشيش المسكر بالسكر يصير حلالا لا مسكرا الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة المتحدة في الطريق على ان ما يفهم من
كلامه من اختلاط ما خرج من بقية المني بالبول قبل البول مما لا يحصل لغير مرضه انه هذا انما يتصور اذا كان
مرور تلك البقية على المثانة وليس كذلك كما لا يخفى سيما في المرأة فان مخرجي بولها ومنيها متباعدان غير متماسين
كما هو جوابه وكذا الاعتذار بعدم اعتقاد مالك بالمني بعد الغسل لانه انكار لعدم اعتقاده بذلك لما سبق من
الاختلاط فنقص فساد وان كان لعدم قبليته حتى ينظر في صحته وفساده هنالك قال ابن حزم رد عليهما الرفض بعد ذكر
الاية والسنن الواردة في ذلك كان هذا خلاف القران والسنن الثابتة والقياس اما خلافهم للقياس
فان الغائط والبول والريح موجب للوضوء ولا يختلفون في انها كيف ما خرج فالعمل فيه فكان الواجب
ان يكون المني كذلك فلا بالقران اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا القياس اطردوا انتهى واما قوله لانهم لم يسلموا
ان الخارج بعد الغسل موجب للجنابة ففيه انه منع مكابر الى الطلب الدليل على ان المني الخارج بعد الغسل غير
موجب للجنابة وقد تم الدليل على ذلك من القرآن والحديث بشهادة العرف فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض
صحة هذا المنع فمن البين ان مجرد منع دعوى الخصم وقيام احتمال خلافها لا يكفي في اثبات ترجيح ذلك
الاحتمال والحكم بصحة ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة حكما بغير دليل كما لا يخفى قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا انزل المني بغير شهوة وجب عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب
وقد خالف في ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان من موجبات الغسل خروج المني من المعتاد او غيره وخواص المني رائحة الطلع والعجين رطبا

وبياض البيض يابسا والتدفق بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقب خروجه ولا يشترط
اجتماع الكل عنده بل واحدة يكفي ومذهب ابي حنيفة ان من موجبات الغسل انزال المني ذي دفق وشهوة
عند الانفصال حتى لو انزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المني فعند الشافعي هي
من علامات المني ولو علامات غيره يحصل المني بها من غير الشهوة وعند ابي حنيفة ان الشهوة من خواص
لا يتحقق وجود المني بدونها وكلاهما متفقان ان خروج المني يوجب الغسل والخلاف في حقيقة المني
فاين مخالفة النص انتهى **اقول** ما ذهب اليه ابو حنيفة في حقيقة المني باطل لا حقيقة له لظهور ان حقيقة
المني هو الماء الذي يكون منه تولد الولد والشهوة من عوارضه التي ربما تنفك عنه بضعف ومرض فلا وجه
لبناء الحكم المذكور على ما ذكره وايضا كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه قال لا يغتسل من احتلم
امرا الى ان يخرج منه المني بعلة او ضرب على البيت فخرج منه المني فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فان
هذه العبارة صريحة في انه لا ينفي حقيقة المني بما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم سوافقا للعلم ان ما ذهب اليه ابو حنيفة
خلاف للقران والسنن الثابتة والقياس وما نعلمه عن احد من السلف الا عن سعيد بن جبير وحده فانه
ذكر عنه انه قال لا غسل الا من شهوة انتهى **قال** العلم رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا غسل على الكافر
الكافر ولا غسله حالة الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبران وقد خالف بذلك نص القران والسنة حيث قال
الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق في حق الكافر وقال عم انما الاعمال
بالنيات وهي لا يتحقق من الكافر **قال** الناصب حفظه الله **اقول** شرط صحة العبادات واجزائها الاسلام
واما وضوء الكافر وغسله فلا عبرة من حيث العبادات وقد يعمل الكافر بالغسل لا للعبادة بل لما يتوقف عليه
الغير به كغسل الكافرة للمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول في الاسلام فانه يتوقف عليه عبادة مسلم وهو بعد
ذلك الكافر بعد اسلامه ولو قال ابو حنيفة باعتبار غسل الكافر فيكون بهذا الوجه لا بوجه التعبد والاجزاء
فلا مخالفة النص انتهى **اقول** ان ما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة نفخ من غير ضرام لان ابا حنيفة صرح بما ينفيه كما يعلم
من كلامه على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه فقال ويجاز وضوءه اي وضوء الكافر بلا نية حتى ان توضأ
بلا نية فاسلم جاز صلاته بهذا الوضوء خلافا للشافعي انتهى وقال صاحب الينابيع وشارحه الانصاري
الشافعي فرايض الوضوء ستة الاول نية الخ فيصح المسلم المميز الى ان قال فلا يصح وضوء كافر خلافا لنا اي اذا
كان فرض الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصليا كان او مرتدا لانه عبادة مفتقرة الى النية وهي لا تصح
من الكافر ولا ينتقضا وا غتسل وتيمم ثم اسلم ورجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافا لابي حنيفة فانه
يقول يصح وضوء الكافر الاصلي والمرتد اذا اسلم ورجع الى الاسلام جاز ان يصلي به انتهى **قال** العلم
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التيمم انما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن ولا بالكحل والملح
والثلج وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك وخالفا في ذلك القران قال فتيمموا صعيدا طيبا

والصعيد التراب الصاعد على وجه الارض انتهى **قال** الناصب حفظه الله **اقول** ان مذهب الشافعي
ان شرط التيمم ان يكون ترابا طاهرا له غبار ولا يجوز بالنورة وسائر المعادن لان اصل الصعيد هو التراب
ومذهب ابي حنيفة ان التيمم بكل طاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد وعند ابي يوسف
لا يجوز الا بالتراب والرمل لان الصعيد يشمل كل ما يكون من جنس الارض لان اصل الصعيد هو الارض
والنورة وسائر المعادن من جنس الارض فالنزاع في تفسير الصعيد فلا مخالفة للنص انتهى **اقول** حيث
اعترف الناصب بان الصعيد هو الارض ثبت مخالفة النص في اطلاق الصعيد على مثل النورة والمعادن
لانا نقول ماذا اريد من كون النورة والزرنيخ وكذا المعادن من جنس الارض ان اراد صدق اسم جنس الارض اي
الجسم المطلق عليهما على ان يكون اضافة الجنس الى الارض في كلامه لامية فهو مسلم لكن يستلزم ان يكون
الاشجار والاثمار وسائر المأكولات والحيوانات ايضا ارضا وفساده ظاهر وان اراد صدق اسم جنس الارض
عليهما على ان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكحل والزرنيخ والنورة مثلا لا يسمى ارضا كما لا يسمى
سائر المعادن كالذهب والفضة والحديد ارضا الا ترى انه لا يقول من عنده شيء من الكحل والزرنيخ
عندي قطعة من الارض نعم انه لا يطلق عليه اسم الارض فلا يصح ارادتها من الصعيد المذكور في الاية
فيكون ارادتها مخالفة لما هو مدلول النص كما لا يخفى **قال** العلم رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا دخل في شيء مما يجب صحته في التيمم بطل تيممه عمدا كان او سهوا وقال ابو حنيفة ان ترك اقل من الدرهم
لم يجب شيء وقد خالف في ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه انتهى **قال** الناصب حفظه الله
اقول هذا افتراء على ابي حنيفة فان شارح الوقاية صرح بان الفتوى على انه يشترط الاستيعاب حتى لو بقي
شيء قليل لا يجزيه انتهى **اقول** يتوجه عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن عن ابي حنيفة لان مراد
شارح الوقاية بتلك العبارة ان ما تقرر من الفتوى في ذلك بين المتاخرين منهم هو هذا وهذا لا ينافي ان
يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف ذلك فان من يتتبع فقه الحنفية يعلم انهم ربما يعدلون عما افتى ابو حنيفة به ويحكمون بحكم
الى ما افتى ابو يوسف او محمد بن الحسن او هما جميعا وقد يعكس الحكم عن نص فيها ثم لو لم يكن هذا الناصب الذي وقع نفسه
في نصب الذب عن ابي حنيفة كان نافعا وقد لبس فليس بل قال الفاضل الاسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية انا
ما لخطر من فقه الحنفية يدل على انه جعل على عدم الاستيعاب حيث ذكر في انه قال شمس الائمة الحلواني
الى انه ينبغي ان يحافظ الكثرة المروية على رواية الحسن انه يكفي مسح اكثر الذراعين انتهى **قال** العلم رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب وقال ابو حنيفة انه لا يجب وقد خالف في ذلك نص
الكتاب حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ثم قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا فشرط فيه عدم الماء
مع الطلب والفقد انتهى **قال** الناصب حفظه الله **اقول** مذهب الشافعي ان الذي يريد التيمم ان تيقن
ان لا ماء هناك تيمم بلا طلب وان جوز وجوده قريبا او بعيدا وجب الطلب لان الطلب انما يكون للمفقود في

للحصول فاذا جزم بالفقدان فالطلب عبث وصدق على المتيقن بعدم الماء انه لم يجد الماء فله التيمم ولانه في
تحقق الفقدان حتى الطلب لامكان تحققه عنده بلا طلب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق
هكذا في الهداية وفي المبسوط انه يطلب منه وهو على الحجر لان الماء مبذول عادة فالمفتي به عند ابي حنيفة وجوب
الطلب واما جواز عدم الطلب فانه جعله في حكم المفقود لانه مال الغير فلا يخالف القول النص لانه صادق عليه انه غير
واجد الماء انتهى اقول ان ما جعله المص هنا مقابلا لمخالفا لمذهب الامامية بقوله وقال ابو حنيفة انه لا يجب
مسالة كلية والا لما ورد على القائل به اعتراض اصلا ونقيض المسالة الكلية هي الموجبة الجزئية فلو اراد المص
بقوله ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب على المتيمم انه يجب عليه ذلك في الجملة فلا يتوجه عليه ما جرى اليه
كلام الناصب في تقرير مذهب الشافعي من الايراد على المص بان قوله طلب الماء واجب لا يصح الاطلاق اذ على تقدير
تيقن العدم لا يجب الطلب حتى ان قول الناصب ان الطلب انما يكون للتردد في الحصول يدفع هذا الايراد
ايضا ان اراده فافهم واما ما ذكره في تحرير مذهب ابي حنيفة واصلاحه بان المفتي به عنده وجوب الطلب
بان المنقول بان المفتي به عند ابي حنيفة كذا انما العمل له عندهم وانما يقال ذلك لما تقرر بين المجتهدين في مذهب
على ان ما نقله عن الهداية من ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق يابى عن ذلك اباء
بينا كما لا يخفى وايضا الكلام في ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء مطلقا كما ذكرناه وصرح به صاحب الينابيع
ايضا وما نقله هنا المصلح المفسد من الهداية والمبسوط ناظر الى جزئي خاص من ذلك فغايته الجزم من كلام
المبسوط ان يكون المفتي به في ذلك الجزئي وجوب الطلب لا في جميع من الجزئيات فيبقى ايراد المص فيما بقي على
الباقي كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المتيمم اذا احيل بينه وبين الماء بان
يكون في بير ولا الرسن او حيل بينه فانه يصلي بالتيمم ولا اعادة عليه وقال الشافعي يعيد وهو احد الروايتين
عن ابي حنيفة والاخرى انه يصبر ولا يتيمم ولا يصلي فقد خالفا في ذلك نص القران حيث قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا
واذا فعل المامور به خرج عن العهدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز
المسافر التيمم لعدم الماء او فقد الدلو والرشاء وغيرهما من الاسباب المجوزة لم يقض الا لشدة البرد ويقضي المقيم
لا للمرض فقد فرق الشافعي هنا بين المسافر والمقيم لان فقد الماء هو الغالب عند المسافر ووجوده غالب عند
المقيم المسافر اذا احيل بينه وبين الماء والغالب في حاله الفقدان فكانه غير واجد فلم يجب عليه القضاء بخلاف
المقيم فان الغالب على حاله الوجود فالحيلولة بينه وبين الماء لم يصيره في حكم غير الواجد فيجب عليه القضاء اذ هو
واجد فاين مخالفة النص ومخالفة النص ان يقال لغير الواجد يجب عليه القضاء واين هذا من ذاك وهذا الذي
لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى اقول لا خفاء في ان الاعتراض متوجه على الفرق بين المسافر والمقيم فالفرق بينهما في ذلك كما ذهب اليه
الى الشافعي مخالف لكتاب الله تعالى وافتراء القول بان الغالب على حال المسافر الفقدان فكانه غير واجد الماء وان
الغالب في المقيم عكسه وذلك لان الفرض دفع الحيلولة بين المكلف والماء ومن الظاهر ان ما ذكره من غلبة وجدان الماء

للمقيم لا يمنع ان يقال انه في حقه في صورة الحيلولة وعدم وجدان الماء انه غير واجد الماء فاسلخه ثم ايراد قوله
فكانه ادل على التشكيك في تقريره الحكم الشرعي دليل على انه جاهل بالفقه اذ لا يصح ان يقال ان فلانا اذا بدت فروجه فكانه
كانه ليس بمكلف فلا يجب عليه ما وجب على سائر المكلفين واما ما ذكره في الكلام من مخالفة النص انه يقال لغير الواجد
يجب عليه القضاء الخ ففيه انه مال قولهم الى ذلك فان المفروض الحيلولة وعدم وجدان الماء فاذا قال الشافعي في هذه
الصورة انه يعيد كان معناه ان غير الواجد يجب عليه القضاء فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان عادم الماء والتراب اذا وجد ثوبا او لبد سرج وعليهما تراب نفضه وتيمم به ولو لم يجد الا الوحل وضع
يده عليه ثم فركه وتيمم به وقال ابو حنيفة يحرم عليه الصلوة وقد خالف القران حيث قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا
وهذا واجد للصعيد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول فقد ذكرنا ان مراد الشافعي من التراب ما يكون له
ذا غبار فالثوب واللبد اذا كان فيهما التراب بحيث لو ضرب اليد عليهما ارتفع الغبار وتحقق نقل التراب جاز التيمم
والا فلا فالوحل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به لانه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فلابد ان يكون
من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي ارتفع منه الغبار فصاحب الوحل وضارب اليد بالثوب الذي
لا يرتفع منه الغبار لا يصح في حقه انه واجد للصعيد الذي امر الله التيمم به والمسح منه كما يقال مسحت من الدهن
فلابد ان يكون الشيء من الممسوح منه منقولا الى الماسح فاين مخالفة النص انتهى اقول اذا فرض المسئلة كما
المص امكان وضع الرجل على اللبد وذكر لفظ ترابا ولا ريب في ان هذه الصورة نقل شيء من الممسوح الى الماسح فالعدول
عن ذلك بما يستلزم مخالفة النص كما قال المص ويبقى ما تكلفه الناصب من التطويل لغوا لا طائل تحته قال المص
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس العين والسور واللعاب منه وقال مالك الجميع طاهر وخالف
في ذلك السنة المتواترة حتى انه صلعم امتنع دخول بيت فيه كلب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول روى البخاري
في صحيحه ان الكلاب في زمن رسول الله صلعم كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك على طهارة الكلب بهذا
لا لان الكلب سور انا منع من دخول المسجد فلا يخالف قوله السنة المتواترة انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان رواية
البخاري بعد تسليم صحتها لا تدل على طهارة الكلب وانما يدل عليها لو ثبت اقبال الكلاب وادبارها رطبة في المسجد
او في المسجد رطبا والطهور ان نجس العين اذا كان يابسا لا يسري نجاسته الى غيره الا اذا كان العين او الغير رطبا
ولا اشعار في الحديث الى شيء من ذلك كما لا يخفى وثانيا انه لما اجمع ان السنة التي دلت على نجاسة الكلب متواترة
فاستدلال مالك على خلاف مقتضى تلك السنة المتواترة بسنة اخرى غير متواترة لا يدفع نسبة مخالفة السنة المتواترة
بل الظاهر لا يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يمكن الناصب مجال منعه فتامل قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغير وحدوا الكثير ما بلغ كرا وهو الف ومائتا رطل
بالعراقي وقال ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون
الاحكام منوطة باسباب منضبطة معروفة غير مختلفة بالشدة والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام

في الطهارة والنجاسة اليها لعدم انضباطها وللجزم منه بتكليف ما لا يطاق و اعرف بما يتنجس وما لم يتنجس
غير ممكن بالنظر الى الحركة المختلفة وللجزم بعينه لكان يكون الماء الواحد يتنجس ولا يتنجس باختلاف
وصفه وهو معلوم البطلان انتهى قال الناصح رحمه الله اقول وحد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الماء قلتين
وهما خمسمائة رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير اذا كان عشرة اذرع في عشرة اذرع ولا يتحرك احد الطرفين
بحركة الطرف الآخر هذا حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه واما ما ذكر من تحرك احد طرفيه
بحركة الآخر فهو ليس من مذهبه ولكن ذكره بعض اصحابه حيث اعترض عليه بان التقدير بعشر في عشر لا يرجع
الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسئلة ان الغدير العظيم الذي لا يتحرك احد الطرفين بتحرك الآخر اذا وقعت النجاسة
في احد جوانبه جاز الوضوء في جانب الآخر فقدره هذا البعض بعشر في عشر وانما قدر به بناء على قوله صلعم من حفر بئرا فله مما حولها
اربعون ذراعا فيكون لها من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكر من عدم تعين الحركة فلنا ان نعينها بالمعتاد
في الوضوء واخذ الماء انتهى قوله يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسئلة ان الغدير الخ يدل دلالة ظاهرة على ان هذا
اصل ما افتى به ابو حنيفة في هذه المسئلة لا التقدير بعشر في عشر الخ فانه صرح بان التقدير بهذا منقول بعد ذلك
عن بعض المجتهدين في مذهب ابي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب النهاية في شرح الهداية حيث قال ان التقدير
بعشر في عشر وثمان في ثمان واثني عشر في اثني عشر وترجيح الاول اختيار جمهور المشايخ منقول عن الائمة الثلثة انتهى
وقد صرح في موضع اخر من هذا المقام بان التقدير بعشر في عشر ما اختاره سليمان الجرجاني وان كنت في ريب
من ذلك فعليك بالنهاية والكفاية والعناية من شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره في تصحيح تقديرهم بعشر في عشر من كلام
ذلك بقوله صلعم من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا الخ منهدم لا اساس له اما اولا فلان الحديث المذكور يرجع
الى ما ذكره شارح الوقاية من ان اصله اجتماع المجلمين حول البئر لاخذ الماء منها لا نجاسة ولا جرم في الصحيح منها
من انه اذا اراد آخر ان يحفر بئرا يمنع لانه يجذب الماء وينقص الماء في الاولى وان اراد ان يحفر بالوضوء يمنع ايضا
لسراية النجاسة الى البئر الاولى فتنجس ماءها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر في عشر انتهى ويوجب ارادة ما ذكرنا انه حب
الصحاح في معنى الحريم حيث قال حريم البئر وغيرها ما حولها من مرافقها وحقوقها انتهى ومع ذلك لا تتم استدلالهم بالحديث
كما لا يخفى وايضا انما ينقص الماء في البئر الاولى اذا احفر الثانية على شمال الاولى بناء على ما تقرر في الحكمة من ان عليها الحادث
اليمين ان مجاري العيون من جهة الشمال ولا اذ وايضا اي يعقل يمنع حفر البالوعة اذا كان الغالب على من يليها اذا ارضها
لم اما اذا كان البئر بالماء اعلى فلم لا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع ولهذا قال في التتارخانية وغيرها من كتب الحنفية انه
اذا كان بين البئر والبالوعة ذراع واحد ولا يوجد اثر البالوعة في البئر فالماء ظاهر واما ثانيا فلانه يستفيح ما ذكره
شارح الوقاية فيها بعد من ان الاصح هو ان الحوار بعين ذراعا من كل جانب واما ثالثا فلانا فلان ما بين الارض ان تعلق قيام
الماء بقياس عليها في مسئلتنا بعدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى واما رابعا فلانه لو سلم ما فهم من قوله عم فانما يدل على طهارة الماء
على الحوض لا ان حجارة ان العشرة حريم البئر لمنع الغير من التصرف فيه وهذا يقتضي ان يكون الداخل في العشرة نجسا لا

ان يقال ان الحنفية توسعوا في ذلك وفيهما فيه واما ثانيا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة جم كثير من
الحنفية ان مناط الحكم بالتطهير وعدمه هو مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل
للخصوصية بحلول العشر في العشر ولا لغيره من الثلث والخمس والسدس في الحكم بطهورية الماء وعدمه على ان التقدير
بعشر في عشر ليس بمتفق عليه بينهم ايضا وانما هو ما اختاره ابو سليمان الجرجاني كما مر وتبعه فيه بعض متأخري الحنفية
كما ذكره صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتأخرين فقد نقل القهستاني في شرح مختصر الوقاية انهم جعلوا
احدا اقل خمسة عشر في خمسة عشر وقيل اثنى عشر وقيل ثمان في ثمان ونقله عن محمد كما في شرح الطحاوي ونقله عن
ابي يوسف وقيل سبع في سبع كما في الزاهدي ونقله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في الذرع بما يطول ذكره
فمن جاء الترجيح للقول بالعشر في العشر مع ما فيه من الاختلال والاختلاف حتى جعلوه مذهبا مقررا فيما بينهم كما ذكره
الناصح ثم ما ذكره الناصح آخرا بقوله ثم ما ذكره من عدم تعين الحركة فلنا ان نعينها بالمعتاد في الوضوء واخذ الماء مدخول
بان تكلفه لهذا التعيين لا صلاح فتوى ابي حنيفة بعد وفاته بسبعمائة سنة من قبيل ما قيل في النظم الفارسي قال المسلم
رضي الله عنه ذهبت الامامية الى امتناع التحري في الاناءين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل وجب
اجتنابهما معا وكذا في الثوبين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل وجب اجتنابهما معا وكذا في الثوبين اذا كان
احدهما نجسا بل يصلي في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر في الاواني اكثر او لا
وقال ابو حنيفة يجوز التحري في الثوبين مطلق وفي الاواني اذا كان عدد الطاهر اكثر وجوز الشافعي التحري في
الاواني مطلقا وفي الثياب وخالفا العقل في ذلك لان العقل قاض بامتناع ترجيح احد المتساويين
بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة بنى اكثر القواعد الاسلامية والتحري ترجيح احد المتساويين
من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجب ان الشافعية اطبقوا الامر منه على التخيير بين استعمال الطاهر بعينه
لو كان معه وبين التحري في الاناءين المشتبهين ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر وجاز الشافعي التحري
بين الاناءين مع وجود الطاهر ولم يوجب استعمال كل واحد منهما قال الناصح رحمه الله اقول مذهب
انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس او ثوب طاهر بثوب نجس لم يجز اخذ احد المشتبهين الا بالاجتهاد
ويشترط في الاجتهاد ان يكون للاصل فيه معنى الا باحتكام الى والثياب وايضا يشترط في الاجتهاد ان يتأيد الا
مطلقا او الطهارة فلو اشتبه ما يبوله او ماء ورد لم يجتهد ويتيمم وفي الماء وماء الورد يتوضأ بكل مرة ويشترط
ايضا ان يظهر علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته مثلا كنقصان الماء وحركته او ابتلال اطراف الاناء
او قرب اثر فم الكلب فان لم يظهر اراقهما او احدهما في الآخر ويتيمم وهذا مذهب وما ذكره يلزمه مخالفة
المعقول فغير معقول لان ترجيح احد الطرفين او النوعين بالاجتهاد والعلم الحاصل بغلبة الظن او العلامات
الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح واما تعريف التحري هو الاجتهاد والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود و
المجتهد بما لم يرجح عنده الحكم يعمل به فكيف يكون التحري ترجيحا بلا مرجح واما ما ذكره من اطباق الشافعية على التخيير

استعمال الطاهر بيقين وبين التحري في الانائين المشتبهين فانه من باب مسائل الاجتهاد وحكمنا بوجوب العمل بعد
الاجتهاد بما غلب على الظن ترجيحه فالفرق بينه وبين الطاهر بيقين في وجوب العمل بهما ثابت واما ما ذكر
ان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما فان اريد بالمضاف
ان الاداء بما كان الماء فيه مضاف الى شيء فقد ذكرنا ان مذهبه في مثل ماء الورد والنوع بكل واحد منهما انتهى اقول
انما حكم المص بامتناع التحري في الانائين اللذين كان احدهما نجسا اذا اشتبه احدهما بالاخر وذهب الى الشافعي الى جوازه
التحري فيهما وما ذكره الناصب في توجيه ذلك التحري من فرض العلم بطهارة احدهما على التعيين بعلامة بغلب
على الظن طهارته او نجاسته فيستلزم الجمع بين النقيضين والخروج عن باب الاشتباه كما لا يشتبه على المتامل
وبهذا ظهر ان مراد المص بامتناع التحري الامتناع العقلي اللازم من الجمع بين النقيضين ولهذا لم يقل بدل
الامتناع الحرمة واقام القرينة على ذلك بقوله وخالف المعقول الخ وبقوله والقرينة شاهدة بذلك
الظاهر انه انما ارتكب هذا التناقض في تحرير المسألة بعد ملاحظة تشنيع الامامية عليهم وارادة التخلص
عنه لكنه من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب كما لا يخفى ويرشدك الى ما ذكرنا قباحة بعض وجوه التي ذكرها
النووي في اول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر بنجس فثلاثة اوجه الصحيح انه
لا يجوز استعمال احدهما الا بالاجتهاد وظهور علامة تغلب على الظن طهارته ونجاسة المردود والثاني يجوز الهجوم
بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا ظن وسواء علم نجاسة احدهما بمشاهدة [illegible] او ظنها باخبار
من تقبل روايته من حر او عبد او امرأة و[illegible] في الصبي المميز وجهان انتهى والوجه الاصح لديهم ما اشتمل على التناقض
كما عرفت والوجهين الاخيرين لا يخفى ما فيهما ايضا من القباحة واما ما ذكره من ان تعريف التحري بانه ترجيح
احد المشتبهين بلا مرجح الخ فمردود بان المص لم يعرف التحري الحقيقي بذلك بل اراد ان التحري اللازم لما جوزه
الشافعي وابو حنيفة في الصورة المذكورة يكون بهذا المعنى ولو كان المراد ان هذا معنى التحري حقيقة لما قيد
امتناعه بما [illegible] اذا كان احد الانائين نجسا واشتبه بصاحبه بل كان يحكم بامتناعه مطلقا [illegible] الا ان الترجيح
بلا مرجح لا يتقيد بطلانه بحال دون حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع تعجب المص من عدم
الفرق بين الطاهر بيقين وغيره في وجوب العمل بهما فنعم مسلم وهل هذا الا كالحجاب [illegible] الماء
ولو سلم استوائهما في وجوب العمل فمراد المص الفرق بين الصورتين في كون احديهما يقينية قطعية والاخرى
اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما بحسب وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية والظنية واما ما
الترديد فمردود بعدم ذكره [illegible] قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان اذا
اصابت الارض بول وجف بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة انها تطهر وتجوز
الصلوة عليها لا التيمم وقد خالف في ذلك القرآن الكريم وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد
التراب والطيب الطاهر وقد اتفق على الطهارة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشمس غير

مطهر لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فالمطهر هو الماء لان الامتنان به لا يقوم بالطهارة بقيد اختصاص الطهورية
به كما ذكر في الاصول فالشمس لا يكون مطهرا فكيف يطهر الارض واعجب من هذا الرجل انه استدل على ابي حنيفة في الطهورية
بالاية ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس مطهرا وهذا امام في مذهبه الباطل ورواية الفاسد ومذهب ابي حنيفة ان
الارض والاجر المفروش يطهر باليبس وذهب الاثر ولكن لا يحكم بطهارته مطلقا بل بجواز الصلوة عليها لا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة
المطلقة المتاكدة في النص والتوصيف بالطيبة وهذا التراب ليس كذلك بل الحاصل انه يجوز الصلوة على الارض اليابسة بجفافها
لعدم ظهور النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها [illegible] بما فقد النص انتهى اقول
فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره في استدلال الشافعي بالاية على اختصاص الطهورية في الماء بقوله لان الامتنان به لا
يقوم بالطهورية بقيد اختصاص الخ مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء بشيء في الذكر لا يدل على نفيه عما عداه فقد
دلت الاصول على بطلان اصل الناصب ولو تم ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اي مطهرا واما ثانيا فلان تعجبه عن المص بانه استدل على ابي حنيفة في طهورية الشمس بالاية
ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال اختصاص الطهورية بالماء لا يقدح في ابطال النبيذ
لان الطهورية التي يتوهم في النبيذ انما يتوهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه من افراد الطهورية بالشمس والنار
ثم اقول يمكن ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي صلى الله عليه وسلم
ان يصب عليه ذنوبا من الماء فان من البين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين ان
الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة وح يحصل الظن القوي بان صب الماء انما كان لان يزيل الرائحة وان الطهارة حاصلة
باشراق الشمس ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة من عدم جواز التيمم على مثل هذا الارض لوجب على النبي صلى الله عليه وسلم
ان ينصب على ذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بانه لا يتيمم منه وليس فليس واما ثالثا فلان ما ذكره من ان
التيمم يحتاج الى الطهارة المطلقة المتاكدة في النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بان طهارة الارض النجسة التي جففتها الشمس مطلقا
ايضا للاصل الطاهر الذي وافق فيه ابو حنيفة ومن خالف الاصل يطالب بالبيان مع انه لا تاكيد في النص كما توهم لان الصعيد وهو
الارض مطلقا او التراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فقيد بالطيب ليخرج الحرام والصعيد
الطاهر والحلال فالناصب لم يفرق بين التاكيد والتقييد واما توصيف الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينفي كون
الارض المفروض طيبا لما ذكرنا فقوله هذا التراب ليس كذلك اول البحث كما عرفت قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان مباشرة الحائض فيما بين السرة الى الركبة مباح وقال الشافعي وابو حنيفة انه محرم وقد خالف في ذلك كتاب
الله تعالى حيث قال فاتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان مجامعة الحائض حرام ويكفر مستحله قبل الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع
بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع للسنة الصحيحة وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن انس بن مالك
قال ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة منهم [illegible] لم يؤاكلوها فسأل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى ويسألونك

عن المحيض قل هو اذى الآية فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا يدل على الاعتزال عن النكاح واما وجوب
الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة
قالت كنت اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من اناء واحد كلانا جنب وكان يأمرني فأتزر فيباشرني وانا حائض
الحديث فأمره بالاتزار وهو يشد الازار والحكم فيه بحرمة المباشرة فيما بين السرة والركبة والاستمتاع به هذا هو الدليل
على المذهب ومذهب ابي حنيفة ان استمتاع ما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ حرام ويحل القبلة وملامسة ما فوق
الازار وعند محمد يتقي شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله ودليل الشافعي وما ذكر انه خالف
النص فالجواب ان النص لا يفيد الا الاعتزال عن النساء في المحيض والمراد بالمحيض ههنا ايام الحيض لا محل الحيض وهو الفرج
لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله تعالى في صدر الآية ويسألونك عن المحيض معنى لانهم لم يسألوا عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام
الحيض كما ذكرنا انتهى أقول فيه بحث لما في استدلاله لا يخفى من اعتبار احاديث صحاح السنة مع انها كما سنذكره في
كتاب الخلافة معارضة بمثلها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الآية وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج
لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله تعالى في صدر الآية الخ فمردود بان تفسير المحيض المذكور في عجز الآية بوقت الحيض لا يوافق
ما رواه الناصب اولا عن مسلم من وجوب الاعتزال عن مجرد النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى
تطابق الآية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم لم يسألوا عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض فمدخول بان
المعلوم بنقل انهم سألوا عن الفرج ولا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الآية بمعنى مكان الحيض ان يكون
السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج اذ قد صرحوا بان المحيض المذكور في قوله تعالى ويسألونك عن المحيض مصدر
بمعنى الحيض اذ بهذا المعنى يرتبط الجواب بقوله تعالى قل هو اذى كما لا يخفى فاللازم على هذا ان يكون السؤال عن
حكم الحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعمه الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيضة وهو الفرج
وهذا فصيح معروف فيكون الآية حينئذ موافقة للخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا النساء في موضع الحيض
وهذا هو الذي صح عن جماعة في ذلك من الصحابة كما روينا عن ايوب السختياني عن ابي [illegible]
النخعي عن مسروق قال سألت عائشة ما يحل لي من امرأتي وهي حائض قالت كل شيء الا الفرج وعن علي بن ابي
طالب عن ابن عباس فاعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المؤمنين
ومسروق والحسن وعطاء وابراهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن والصحيح
من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من اصحاب الحديث انتهى ولعمري لو استحيى هذا الناصب الناصل
المقلد المتعصب والكذاب المصيح المحال عن ذلك كما استحيى ابن سريج من مجتهدي مذهب امام الشافعي
مع عظم شأنه وتبرزه عن اقرانه لكان خيرا له فقد قال مؤلف فتاوى الحاوي من الحنفية انه حكي لنا ان ابا
العباس ابن سريج كان يتكلف لكل مسألة من المسائل الشافعي حجة وان بعدت وربما كان ينتهي الى مسألة
ظاهر الفساد فيرمي بالكتاب ويقول لاصحابه مني الكذب لاجل امامكم وكيف احتال لهذه انتهى قال المصنف

رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجب في الصلوة طهارة البدن والثوب الا عن الدم غير الدماء الثلثة الحيض
والاستحاضة والنفاس فانه يجوز ان يصلي وعليه اقل من الدرهم البغلي وما عداه من النجاسات فانه غير معفو
عنه وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد خالف عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر بالتخلل وجلد الميتة بالدباغ والعلقة والمضغة
ودم البيض بالمصير حيوانا وما عداه من النجاسات فالقليل الذي لا يدركه الطرف فهو معفو عنه وكذا الدم القليل
الذي يبقى على الثوب عن الدمامل والبثرات وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه غالبا معفو عنه واما
التقدير بالدرهم وغيره فلا يعتبر لانه لم يرد به نص في هذا ومذهب ابي حنيفة اعتبار قدر الدرهم في المغلظ
من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن اعجب العجاب ان هذا الرجل ذكر مذهبه وهو جواز
الصلوة مع اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر وابو حنيفة جوز قدر الدرهم
وهو يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة بالنسبة الى النص فان كلا
المذهبين جوز تطهر الثوب بوجود النجاسة سواء كان درهما او اقل وما احسن ان يقال لهذا الرجل اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت انتهى أقول ما وصفه الناصب المرتاب من مفترياته كما بينا من اعجب العجاب ومن تم
جهلة الغراب يجاب بان الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه حجة
فيما بقي كما في الشرح العضدي ايضا وحينئذ نقول ان المصنف قد اشار في كلامه مخصصه بما عدا قدر الدرهم
البغلي من الدم وغير الدماء الثلثة واشار الى ان المخصص نص الشارع من ذلك في الاخبار والآثار حيث
قال وما عداه من النجاسات فانه غير معفو عنه فاذا خص ابو حنيفة الآية باخراج غير القدر المذكور
من الدم ايضا كان مخالفا لعموم ما بقي من الآية فالنهي عما ذكره المصنف من اعجب العجاب وانكار ذلك شأن
من لا يهتدي الى الصواب وبالجملة قد جوز ابو حنيفة الصلوة مع حمل النجاسات المكنى ادراكها قال في
رواية باعتبار ابي يوسف اذا كان ادون ربع الثوب تجوز الصلوة فيه وهذا تناقض مقصود الشرع
من الصلوة وكذلك تجوز الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان معروف نزه نبي الشارع عن اقتناء
الكلاب وامر بقتلها وبعاد بالغ في التنزيه حتى اعتبر العدد في غسل ولوغها وغلظ بضم التراب الى
الماء الطهور فقطع الخلق عن اقتناء الكلب والحيلة بجزء من أجزائه فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل
بثوب ماخوذ من جلد حيوان نجس الشارع اقتناءه فلينصف اولياء الناصب ان من يتكلم اصلاح
هذه المفاسد قد يعقد الجبل او يخرج قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان نجاسة المني
وانه لا يجزي فيه الفرك يابسا وقال ابو حنيفة يجزي الفرك في يابسه وقال الشافعي انه طاهر وخالفا في ذلك
الآثار المشهورة من نجاسته وامر النبي صلى الله عليه وسلم بغسله وايجاب غسل جميع البدن قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه مادة وجود جسم نجس ثم ما ورد من السنة المشهورة

وهو ما روى المسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة انها قالت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم يصلي فيه واما ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة ثم انه ما ذكر في بيان نجاسة المني ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اوجب غسل جميع البدن بخروجه واي دليل في هذا على ان المني نجس وايجاب
الغسل لعله للجنابة او بخروجه من البدن وهذا كلام لا يشتبه على رعاع الروستاق واشتبه عليه انتهى اقول
رواية عائشة لا تدل على طهارته لجواز انها فاسدة وقد ابطلها المص في تذكرة الفقهاء بانه توهم سالت منيا انتهى ويرشد اليه ان
وقوع جرم المني على ثوب الآدمي على وجه يقبل الفرك انما يتصور اذا احتلم او عرك ذكره وذلك في شان النبي صلى الله عليه
وسلم سيما على الاستمرار كما يشعر به قول عائشة كنت افرك المني الخ مستبعد استبعادا لا يخفى من الازواج ومع عدم
روايته اباته بالغسل بمعزل عن قبول العقل ثم ما ذكره من ان المني اصل وجود الآدمي ومنهم الانبياء فيجب
ان يكون طاهرا [illegible] ما سنح لي هذا النظر في هذا المقام وهو انه انما يستبعد ذلك لو لم يعرض المني في بعض
المراتب انتقال كانتقال دم الآدمي الى العلق والمضغة وانقلاب كانقلاب الخمر خلا واستحالة كاستحالة الكلب
ملحا لكن قد عرض احد الامور الثلاثة ظاهرا في مراتب خلق الحيوان من حال كونه علقة الى حال كونه مضغة فعلى
تقدير تحول المني النجس الى العلقة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستبعاد والا لزم ان لا يكون بعض ابدان احد من
الانبياء وكانت الخبائث كالخمر المحرم والدم ولحم الخنزير كالميتة لظهور ان المأكولات والمشروبات اصل وجود
الآدمي مع الحكم لا انه يجوز ذلك بل يجوز [illegible] عليهم الكفر وانواع الفسوق التي منها شرب الخمر الحرام النجس في الحال مثل
ما يكون مادة المني وايضا ما ذكره والمخرج الاحليلي للمرة فيجب ان يكون نجسا واما ما ذكره من ان الغسل فهو للتنزه
لا لرفع النجاسة فمردود بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما استبعاده لجنابة لا دال المص
على نجاسة المني بايجاب غسل جميع البدن فمدفوع بانه استدلال التنبيه من الادنى وهو نجاسة البول والغائط
الموجبين لغسل بعض البدن على الاعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه لا بالقياس الى دم الحيض
والاستحاضة والنفاس بجامع ان كلا منها غسل جميع البدن غاية الامر ان يكون هذا التراب المطلع الخفي ولانا
العالمين بالقياس الداخلين في حزب اول من قاس وليس هذا القياس ادنى مما سوله لهم نفسهم الامارة من قياس
عدم ايجاب الوضوء بمس الذكر لعدم ايجابه بمس الانف والمنارة قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه اذا صلى على بساط احد طرفيه نجس والآخر طاهر وصلوته على الطاهر صحت صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان البساط على
سرير يتحرك البساط بحركة المصلي لم تصح صلوته وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل اما النقل فلانه [illegible]
يصلي في ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة واما العقل فلانه اي تعلق للصلوة بذلك
المكان الذي يحل فيه النجاسة واي فرق في العقل بين ان يتحرك بحركته اولا وكذا اذا صلى وعلى راسه طرف عمامة
طاهر والطرف الآخر نجس وهو موضوع على الارض فان صلوته اذا صحيحة وقال ابو حنيفة ان تحرك بحركته بطلت
وقال الشافعي يبطل بكل حال وكذا اذا شد كلبا بحبل وطرف الحبل معه صحت صلوته وكذا اشد الحبل في سفينة

فيها نجاسة وقال الشافعي في الكلب ان كان واقفا على الحبل صحت صلوته وان كان حاملا للطرف بطلت صلوته ومنهم
من فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقال ان كان كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذه الا فلا دليل
عليها من عقل ولا نقل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون بدن المصلي ومحموله
ومكانه طاهرا فلو تناول نجسا او اصاب ثوبه او بدنه او مصلاه نجس وعرف موضعه وجب الغسل وان
لم يعرف واحتمل وجوده في كل جزء او انحصر في موضعين مثلا كاحد الكمين او اليدين او اصبعين لم يجز العمل
بالاجتهاد ولو ارسل العمامة او غيرها فاصابت نجاسة او ارضا نجسة او قبض طرف او حبل او ثوب او شده في يده
او رجله او وسطه والطرف الآخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او شده في صغيرها وكبيرها او ميت بطلت
الصلوة وان لم يتحرك الطرف المعتبر في الكل لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة
والنصوص والاجماع على عدم جواز اشتمال المصلي على النجاسة هذا هو المذهب والدليل ومذهب ابي حنيفة انه يجوز
للمصلي ان يصلي على طرف بساط طرف آخر منه نجاسة يتحرك احدهما بتحرك الآخر اولا هكذا ذكر في الوقاية وقال الشارح ولما
قال هكذا احترازا عن قول من قال انه يجوز الصلوة على الطرف الآخر اذا لم يتحرك احد الطرفين بتحرك الآخر وهذا مذهب الحنفية
نعم انا هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هما عليه ثم ما ذكر من مذهب باطل لان البساط والعمامة اذا كان طرفهما نجس
يلزم ان يكون نجسا لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان مثلا اذا اصاب جزء من العمامة نجاسة يصح
ان يطلق عليهما انها نجسة ولا شك في جواز الاطلاق فيكون المصلي على البساط الذي طرفه نجس مصليا على البساط
النجس وكذا العمامة فمذهبه باطل عقلا ونقلا انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان قوله لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه
مشتمل على النجاسة مردود بانه دعوى صدق الاشتمال المحمول على المصلي في الطرف الآخر من العمامة والبساط نجس [illegible]
ودعوى رجوع النص على الاداء المذكورة دعوى كاذبة بما قال المص ويستدل عليه [illegible] الكتب المبسوطة كالينابيع وغيره من
الانصاري والروضة للنووي ونحوها ودعوى الاجماع عليها مما وقع الخلاف فيما بينهم فيها كما ترى الكذب
ما سيأتي واما ثانيا فلانه نظر [illegible] في نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة [illegible] المص لم ينقل
المذهبين على ما هما عليه باطل [illegible] شان المص في التحقيق وتتبع المذاهب اجل من ان ينقل شيئا منها الا على ما هو عليه ولما
حكم بذلك اعوج علج طبع الناصب فان المص انما نقل مذهب ابي حنيفة في العمامة وبمذهبه فيها كما ذكره المص من انه ان
تحرك طرفها بحركة المصلي لم يجز وقد صرح بذلك فاضل الاسفرايني في حاشيته على شرح الوقاية وغيره في غيرها وما نقله الناصب
عن شرح الوقاية انما هو في البساط كما لا يخفى على انه يحتمل ان يكون المذكور في اصل الوقاية هو المفتى به بينهم وما اشار اليه
الشارح من القول المحترز عنه هو قول ابي حنيفة وقد ترك العمل عندهم [illegible] فيكون هذا مذهب بعض
الحنفية قال التنقيح هو احدهم في قوة الترجيح على الباقين واما ثالثا فلان ما نقله المص من مذهب الشافعي فيظهر
صحة نسبته اليه وكونه على ما هو عليه بالنظر الى كتاب الينابيع وشرحه في التفصيل منعكسة والايرادات
منعكسة واما رابعا فلان ما ذكره في دليل ابطال مذهب المص من ان البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا يلزم

من ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شئ واحد يصدق عليهما انهما نجسان الح ... ما ذكره لزم
بطلان صلوة المصلي على الارض الذي يكون بعض اطرافها نجسا الا انها ايضا شئ واحد بعضها متصل ببعض وبعضها
نجس والحاصل ان الصادق في الاصل والنقض هو ان البساط على الاطلاق والارض على الاطلاق نجسة لا ان مكان
المصلي منهما نجس والذي يجب في صحة الصلوة هو طهارة مكان المصلي منهما الا ما اتصل به من الاقليم السبعة وتمام
البساط الذي يكون اوسع من ... وبهذا ظهر انه لا فرق بين التمثيل كالاصل الدليل لا يبقى العليل ولا يروي
الغليل والله الهادي الى سواء السبيل قال الامام رفع الله درجته الفصل الثاني في الصلوة وفيه مسائل الاولى ذهب
الامامية الى ان الاغماء اذا استوعب الوقت سقطت الصلوة وقال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة
ان اغمي عليه في خمس صلوة وجب قضاؤها وان اغمي في ست لم يجب وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما
المنقول فهو الخبر المتواتر عن الائمة رفع القلم عن ثلثة واما المعقول فما تقدم من ان شرط التكليف الفهم والمغمى
عليه غير فاهم ولان القضاء تابع للاداء فاذا سقط الاداء كان القضاء ساقطا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه لا يجب الصلوة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء او الامراض ولا القضاء اذا افاق ومن
زال عقله بسبب محرم كالمسكر وجب القضاء اذا علم انه مسكر او مزيل والدليل على السنة المشهورة وهي ما روي في الصحيح
انه رفع القلم عن ثلثة وذكر فيها المجنون حتى اذا افاق هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا جن او
اغمي عليه يوما وليلة قضى ما فات وان زاد ساعة لا هذا لفظ ابي حنيفة وابي يوسف واما محمد فاعتبر الاوقات ان لم
استوعب وقت ست صلوات يسقط والدليل الساعة الزائدة انه لا ما عارض المجنون ودليل ابي حنيفة انه في اليوم والليلة
حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا زاد تحقق ان حكمه حكم المجنون فلا قضاء وعليه السنة المذكورة ودليل محمد
ان الساعة غير منضبطة فالواجب تقديره ولا شئ اضبط في التقدير من وقت الصلوة فيقدر الساعة بوقت صلوة فعلى
ما ذكرنا لا يرد على مذهب الحنفية ما ذكره انتهى اقول لا يخفى ان ما تكلفه الناصب من الدليل لابي حنيفة افتح من
مذهبه بلا دليل ... لان التفصيل الذي اخذه في دليله اشنع من اصل الدعوى فان الجنون لم يتم
يكون يوما بل اقل كما في الجنون الادواري فادخال الاغماء اذا كان متمادا اقل من اليوم والليلة في المرض وادخال الازيد
من ذلك في الجنون لا يصير ... او محض ... وانما قلنا ان الناصب قد تكلف ذلك الدليل لانه لم يرد في
الاستحسان كما صرح به صاحب الهداية وهو ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيتحرج في الاداء واذا
قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ان هذا الاستحسان
انما هو من استقباح العقل ... ودليل محمد يشتمل على منع ان الساعة والزمان الزائد على وقت الصلوة
الخمس غير منضبطة فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها
افضل الا ما استثني كانتظار الامام والمغرب في المزدلفة وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتاخير
الظهر ... الجمعة وقد خالف بذلك كلام الله تعالى في قوله سارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات وقول النبي

صلى الله عليه وسلم الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي اخره عفو الله والمعقول فان المكلف في معرض الحدثان
فتقديم الفريضة اولا لما يخشى من تطرق الحوادث ولانه مسارعة في اول الوقت اجماعا والاحتياط التقديم لان
جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج عن العهدة بتعيين بخلاف التاخير انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات بالاشتغال باسبابها كالطهارة وستر العورة ونحوها
بلا تطويل وتكلف تحله فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كاكل لقم وكلام يسير للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم
والترمذي في صحيحيهما عن علي انه قال قال لي النبي صلى الله عليه وسلم يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة
اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروة قالت سئل رسول الله صلى الله
عليه وسلم اي الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الاخر عفو الله وروى الترمذي عن عائشة انها قالت ما صلى رسول
الله صلوة لوقتها الاخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلايل الشافعي على ان الصلوة في اول الوقت افضل ويستثنى منه سن
الابراد بالظهر لا بالجمعة في شدة الحر لمن يصلي الجماعة في مسجد ياتيه الناس من بعد ولا يخرج عن الصف الاول ودليل
الابراد السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر هذا دليل ابي حنيفة في اسفار الفجر وقد اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث وهم
لا يعملون في الشرع الا بمقتضى الكتاب والسنة لا بالعقل وتحسينه وتقبيحه ثم مذهب ابي حنيفة انه يستحب التاخير للظهر في
الصيف لحديث الابراد والعصر ما لم تتغير الشمس والعشاء الى ثلث الليل لحديث والوتر الى آخر الليل لحديث ايضا وذلك لمن وثق
بالانتباه ... ويستحب عنده التعجيل للظهر في الشتاء والمغرب هذا مذهب ابي حنيفة في الاوقات فعلم انه لم يحكم في
سائر الاوقات التاخير مطلقا بل تاخير كل وقت له دليل فكيف يحكم فيه انه خالف النص وهو ... لان الشارع
اذا لم يرد ... مخصصة مستحسنة ولا فاعل بالسنة واما ما ذكره من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفعل
اولى فمعقول التقدم والتاخير ليس بالرأي والعقل في الحكم الشرعي وقد ذكرنا ان كل واحد من الامامين عمل
بالحديث انتهى اقول فيه ان امثال تلك الاحاديث التي استند بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجية لانها متفردة
القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في مرتبة المصادرة على المطلوب على ان الحديث
الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله صلعم ابردوا بالظهر لا قوله ابردوا بالصلوة وانما بدله هذا الناصب بلفظ
الظهر بلفظ الصلوة ليتناول اجر الحديث في تاخير العصر والجمعة ... ولو سلم ان مثل هذه ... والترغيب ... لا يرد
على انا قد ابصر وعلى هذا فحديث الابراد لو سلم صحته لدل على تخصيص الاية بالنسبة الى الظهر لا بالنسبة الى العصر والجمعة
فيبقى الحكم بالتاخير فيهما بلا دليل وحينئذ يندفع ما ذكره الناصب بقوله واما ما سعر به كلامه من ان الا...
في قوله تعالى وسارعوا للاستحباب فمدخول لان مطلق الامر للوجوب عند محققي الاصول نعم ان ابا حنيفة لم يحكم
في سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت له دليل ... من ان الدليل غير جار في الكل واما

ما ذكره من ان الانسان في معرض الحدثان الخ فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد ذلك وهو اصل متفق عليه
بين اهل الاسلام وما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان التقدم
والتاخر ليس بالرأي والعقل الخ فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثالثة ذهبت الامامية الى انه اذا
تنفل على الراحلة لم يلزمه ان يتوجه الى جهة مسيرها وقال الشافعي انه لم يستقبل القبلة ولا جهة مسيرها بطلت صلوته
وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وقد نقل الصادق عليه السلام انه في النوافل خاصة وخالف
المعقول لان جهة السير غير مقصودة في الاستقبال لها وانه يجوز بل ربما كان غيرها اولى بان يكون مسامتا لجهة السير
مستندا اليها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة
الا في شدة الخوف والنافلة في السفر المباح اما اشتراط استقبال القبلة في سائر الصلوة فلقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فاوجب النص استقبال القبلة في الصلوة مطلقا ثم السنة المشهورة
اتت بالزيادة على الكتاب كما ذكر في الاصول وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عمر قال كان النبي
صلى الله عليه وسلم يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومي ايماء صلوة الليل الا الفرائض ويوتر على راحلته وروى
مسلم عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة بناقته فكبر ثم صلى
حيث وجهه ركابه وروى الترمذي عن جابر قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم في حاجة فجئت وهو يصلي على
راحلته نحو المشرق ويجعل السجود اخفض من الركوع فهذه الاحاديث الصحاح اثبتت زيادة على النص فاقتصر
في الزيادة على قدر ما ورد في السنة والتوجه حيث شاء لم يثبت في السنة فلا يجوز القول به لانه يخالف الكتاب واما
ما ذكر ان الشافعي خالف القرآن فما اجهل هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والاية نزلت قبل تحول القبلة الى الكعبة
ولو كانت الاية محكمة لزم عدم وجوب توجه القبلة واما ما ذكر انه خالف المعقول لان جهة السير غير مقصودة
المعقول فقد ذكرنا ان السنة المشهورة وردت في جهة السير لان العقل حاكم بهذا حتى يحكم بان غيره اولى انتهى
اقول اولا ان الاحاديث التي ذكرها بعد تسليم صحتها انما تدل على ان الزيادة التي اثبتها الحديثان الاولان هي
حيث وجهه ركابه لا جهة المسير ولا استلزام بين جهة المسير وبين الجهة التي وجهه اليها ركابه لا جهة المسير ولا
استلزام بين جهة المسير وبين الجهة التي وجهه اليها ركابه اذ ربما يعدل الراحلة عن جهة المسير الى ذلك لنفوره
فعلم ان الحيوان لا ينحصر في تلك الجهة واما الحديث الثالث فلا دلالة على انه صلعم الى جهة المسير لجواز ان يكون
الراحلة سائرة نحو الشمال او المشرق او المغرب مثلا وهو صلعم قد تحرف بعض تحرفها الذي كان جهة المسير
الى جهة المشرق بل هذا الحديث يعم السفر الحقيقي والتطوع والفرض جميعا مع ان الفرض غير جائز على الراحلة بالاجماع
فيبقى حال الفريضة داخلا في الحديث ثم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الحقيقي وكذلك من الآيات التي سنذكرها المصنف
في المسئلة الا شروطا ستا فضلا من هذا الجاهل وتمويه الشافعي في المسئلة سفسطة لان المحققين الذين ضبطوا
الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره في غيره لم يعدوا منها هذه الآية

ناسخة ولا منسوخة مع ان الاصل عدم النسخ ولا حاجة اليه ايضا لما روى المصنف عن الصادق عليه السلام من انها نزلت خاصة
وقد روى ايضا في هذا المعنى اهل السنة عن ابن عمر ايضا قال الفاضل النيشابوري في تفسيره وعن ابن عمر انها نزلت في
المسافر يصلي النوافل حيث توجهت به راحلته كان صلعم اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي برأسه نحو
المدينة فمعنى الآية فاينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله اي فقد صادفتم رضاه انتهى فظهر ان الآية محكمة
غير منسوخة على رغم الناصب الكذوب الخائن واتضح ان تخصيص الحكم بجهة السير غير مستند الى عقل ولا
نقل كما ذكره المصنف بل هو مستند الى استحسان قبيح فاسد والقياس وليس مآلهم في الفقاهة كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته الرابعة ذهبت الامامية الى انه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء
وقد خالفوا بذلك كتاب الله تعالى حيث يقول وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وخالفوا بذلك العقل حيث دل على
ان التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه صلى الفريضة على الراحلة في يوم المطر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح فريضة
مؤداة ومقضية ومنذورة وصلوة جنازة على دابة سائرة والا من الماشي المسافر الا عند الضرورة ولو خاف
على نفسه او ماله او انقطاعه من الرفقة فلو ادى الفريضة راكبا وماشيا وجبت الاعادة اما عدم الصلوة
المفروضة على الدابة لان الاصل في عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلي بغير ما يتعلق بالصلوة من الحركات وهذا
ظاهر في الصلوة على الدابة السائرة وارد بخلاف الاصل فيكتفى فيه على محل ورود الزيادة من السنة كما ثبت في
الاصول وقد ورد في النوافل دون الفريضة بل في الحديث استثنى الفريضة ثم ما ذكره من مخالفة النص فهو حمله
بمعنى القرآن ولو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا يخلو عن كلفة ومشقة
ثم استثنى حال الفريضة يبطل استدلاله بظواهر الآيات واما ما ذكر من صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فريضة على الراحلة يوم المطر فطالبه بتصحيح الرواية انتهى اقول يتوجه عليه ان ما ذكره من الاصل عدم صحة
الصلوة المفروضة على الراحلة خطاؤه ظاهر بل الاصل عدم التكليف بالزائد وربما فيه مشقة زائدة سيما مع قوله
صلعم بعثت بالملة السهلة السمحة واما ما ذكره من انه لو حمل الحرج في الآية على كل ما فيه فلا يجب شيء من العبادات
الخ فمردود بان الزائد على الكلفة والمشقة الحاصلة في العبادات المعتبرة مما ينفك عنه العقول السليمة ولهذا
لم يعين الله تعالى ولا نبيه مقدار ذلك في الكتاب والسنة وعمم الاستدلال بها ونحوها في شأنه سائر علماء
الامة حتى هذا الناصب الجاهل المعاند حيث قال فيما سيأتي من مسئلة وجوب التكبير بالعربية انه اذا
لم يطاوعه اللسان تعين الترجمة دفعا للحرج فاعترض في ذلك ثم راجع الى الله تعالى ثم الى نبيه صلى الله
عليه وسلم ثم اليه والى اصحابه مستدلين بامثال هذه الآيات في مواضع لا تحصى فما هو جوابه فهو جوابنا
واما ما ذكره من انه ما قاله المصنف ورسول الله الفريضة على الراحلة يوم المطر طالب بتصحيحها وانه كان

كمتوب في كثير جاف فيجاب بان اكثر حافر الملم هو كتب اهل السنة المملوة بزيف الروايات فان الملم ياخذ منها ويعامل بها
مع هولاء الذين خلطوا رعاجا ولا يبعد ان يورث التصرف فيها ولو يحرج احرار الناظر انها حافر في ذلك الوقت لكن الملم
يضطر اليه في ذلك حاشاه مع الخصم الاحمق فانه لا يقبل الا ما يخرج من ذلك الكثير والحاصل ان ما ذكره الملم وا تبعه
الناصب سلفكوم فتوى ورواية في كتاب الينابيع وشرحه للانصارى الشافعي حيث قال بعد ذلك الكتاب
وجاز لمداه ان نادى بالمطر والوحل وقال الشرح اى وجاز عنده احمد فعل المكتوبة على الدابة السائر ان ادى
المصلى عن نزلها عن الدابة بالمطر او بالوحل نادر كما في ابن قدامة والهداية لان انس بن مالك رض صلى المكتوبة في
يوم مطر على دابة وروى يعلى بن امية عن النبي صلى الله عليه وسلم انه انتهى الى مضيق ومعه اصحابه والسماء فوقهم
والبلة من اسفل منهم فصلى صلعم انه انتهى الى مضيق ومعه اصحابه والسماء فوقهم والبلة من اسفل منهم فصلى صلعم
واصحابه على ظهور دوابهم يومئون يجعلون السجود اخفض من الركوع رواه الاثرم والترمذي فاما بالبلل يسير
لا ادى فيه لترك السجود انتهى قال الملم رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى انه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة
الله اكبر وقال ابو حنيفة ينعقد بكل اسم من اسماء الله تعالى على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه وقد
خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه كبر كذلك وقال صلوا كما رايتموني اصلي وخالف قوله التسوية تحريمها التكبير
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التكبير في التحريم من اركان الصلوة ويتعين على القادر والتعلم
على العاجز المتمكن منه وصيغته عنده الله اكبر ولو قال الله الكبير والجليل الا كبر او الله عز وجل اكبر لم يمتنع والدليل
عليه ما روى مسلم والنسائى في صحيحيهما عن عايشة انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلوة بالتكبير
والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة التحريمة وهي قول الله اكبر وما يقوم
مقامه وهو شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وعند الشافعي ركن ودليله على ان التحريمة ينعقد بغير لفظ التكبير
مما يقوم مقامه قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلوة وليس بخصوص لفظ الله اكبر
بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل بالنص وفعل النبي صلى الله عليه وسلم اختيار الاكمل والاكمل هو الاولى والمتعقب
ولا ينافى الجواز والاجزاء بغيره فلا يكون مخالفا لفعل النبي صلى الله عليه وسلم انتهى اقول عرض الملم من مخالفتهم فعل النبي
صلى الله عليه وسلم مخالفتهم ما فعله في الصلوة البيانى وقال صلوا كما رايتموني اصلي وانهم هذا ما واظب عليه النبي صلى الله
عليه وسلم وسمى الجنة صلعم دليل الوجوب قال الشارح الينابيع انه صلعم على ما في السنن الصحاح واظب على التكبير
فلم يكن واجبا بل واظب عليه انتهى فافهم واما ما ذكره من تجويز الشافعي الله الاكبر والجليل الاكبر فهو في مرتبة
تجويز ابي حنيفة في القياس لما فيه من العدول عن المنصوص بلا دليل وما استدل به من رواية مسلم والنسائى لا يدل
على جواز ما جوزه الشافعي اذا المذكور فيها استفتاح الصلوة بالتكبير واطلاق لفظ التكبير انما ينصرف الى قولنا
الله اكبر دون غيره كما ان اطلاق لفظ التسمية ينصرف الى قوله بسم الله دون غيره وهذا يدل على ان غيره ليس مثلا
واما ما استدل به بعضهم على جواز الله الاكبر من ان الالف واللام لم يغيره عن معناه وانما افادة التعريف ففيه انا

النعت واضح لنقله عن المنكر الى التعريف وكان في التكبير اضمارا وتقديرا كقولنا من كل شيء وعند التعريف يزول
ذلك فتدبر ولا استدلال ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فكما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى
تخليط يهدم الاسلام وشريعة جديدة فاسدة اذ ليس في هذه الآية بيان عمل الصلوة وصفتها والصلوة البيانى
وحديث تحريمها التكبير وما رواه البخاري في حديث طويل في آخره قوله صلعم اذا قمت الى الصلوة فكبر الله
على عمل الصلوة الذي لا تجزى الا به فلا يعترض بالابهام عليه بل في الآية دليل على ان ذلك الذكر كلام الله تعالى في غير
الصلوة لانه تعالى قال فصلى بعطف الصلوة على ذكر اسم بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فعلم انه قبل الصلوة مثل قوله نعم
اقم الصلوة لذكرى فهذا الذكر لا سمع نعم هو العمدة اليه تعلق بالنية في اداء العزم ويحتمل وجها آخر بقوله ان قوله
وذكر اسم ربه فصلى اخبار عن ذكر الله تعالى وهو خبر مبين لم تفهم حاله لا يقال ان قوله صلعم تحريمها التكبير يدل على ان
التكبير ليس جزءا من الصلوة لانه اضاف التكبير الى الصلوة والشئ لا يضاف الى نفسه ولا ينافي جزئية الذكر من الصلوة
في قوله صلعم وذكر اسم ربه فصلى ان يكون المراد به تكبير الاحرام لانا نقول انما يقتضى مطلق المغايرة ولا ريب في مغايرة الشئ
لجزئه فلا يدل ذلك على مطلوب القائل بالشرطية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم
اختيار الفرد الاكمل مردود بانه ان اراد ان عندنا اختياره فرد عقلي احتمالى فلا يجديه نفعا وان اراد انه فرد شرعي
فغير مسلم وكيف علم شرعيته مع ما صح من مواظبته صلعم بالصيغة الواحدة المذكورة الى ان فارق الدنيا هذا
وقد استدلوا على ذلك ايضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم
فيها المواظبة في جميع خطبه ولا امر به ولانه يجوز من الكلام فيها ما شاء من الكلام المباح والصلوة بخلافه
قال الملم رفع الله درجته السادسة ذهبت الامامية الى انه يجب التكبير بالعربية فان لم يحسن وجب عليه التعلم
الى ان يضيق الوقت ثم يكبر كما يحسن وقال ابو حنيفة يجوز التكبير بغير العربية وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم
فانه كبر بالعربية وقال صلوا كما رايتموني اصلي وقوله تحريمها التكبير وغير العربية لا يسمى تكبيرا انتهى قال الناصب خفضه الله
مذهب الشافعي كما ذكرنا ان التكبير يتعين على القادر والتعليم على العاجز المتمكن منه وتعين ترجمته على من لا يطاوعه
اللسان فاما ان يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلوة فيكون تاركا للفريضة وعدم مطاوعة اللسان
بالعربية فعين الترجمة دفعا للحرج ومذهب ابي حنيفة جواز الترجمة كما في القراءة لان المراد ذكر ما يدل على عظمة الله
تعالى وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل ولا يدل على عدم جواز غيره فلا يخالف السنة انتهى اقول يتوجه
عليه اولا ان ما ذكره في تقرير مذهب الشافعي من انه ادا تعلم على المكلف تعليم العربية او لم يطاوعه لسانه فيها تعين
الترجمة دفعا للحرج مدفوع بما ذكرنا في المسئلة السابقة من ان الحرج لا ضابط له ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا
شئ من العبادات الا وكلها لا يخلو عن مشقة وثانيا ان ما ذكره لا اصلاح مذهب ابي حنيفة من ان فعل النبي صلى الله
عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل الخ يتوجه عليه ما ذكرنا في المسئلة المتصلة بها بما لو تم هذا لامتنع الاستدلال
بفعل النبي صلى الله عليه وسلم في شئ من افعاله وهو ظاهر البطلان وقد قرر المقام ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

اقول من غير التشبيه ان من غير فيها اللفظ سالم عن تغيير ذلك اللفظ لا يجوز سواء كان في معناه او لم يكن ما دام قادرا
على ذلك اللفظ الا بنص آخر مبين له ذلك لانه عز وجل قد نص في ذلك حدا فلا يحل تعديه قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى ومن يتعد حدود
الله فقد ظلم نفسه وقد روى ابن حزم في كتاب البيع من المحلى انه قد علم النبي صلى الله عليه وسلم البراء بن عازب دعاء
يقول فيه امنت بكتابك الذي انزلت ونبيك الذي ارسلت فذهب البراء يستذكره فقال وبرسولك الذي ارسلت فقال له
عليه السلام ونبيك الذي ارسلت فلم يجعله ان يبدل لفظا امره رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو جاز تغيير هذا لجاز للاذان
بان يقول العريان لحل لبيس لنا رب الا الرحمن وانت ابن عبد الله بن عبد المطلب او محمد بن ابي بكر وهو مبعوث من الرحمن
هلموا نحو الفلاح هلموا نحو البقاء العزيز اجل لبيس لنا رب الا الرحمن وانت ابن عبد الله بن عبد المطلب او محمد بن ابي بكر
وهو مبعوث من الرحمن هلموا نحو البقاء العزيز باعظم لبيس لنا رب الا الرحيم ومن اذن هكذا فحقه ان يستتاب
فان تاب والا قتل لانه مستهزئ بآيات الله عز وجل متعد لحدوده ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما امر به في الفاظ الصلوة
والاذان والاقامة والتلبية والنكاح والطلاق وسائر الشريعة وعلى المفرق الدليل ولا سبيل له والا فهو مبطل واما من اجاز
مخالفة الالفاظ المحدودة من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاذان والاقامة لجاز تنكيسهما وقراءة القرآن في
الصلوة بالاعجمية وهو صحيح القرآن فلعله ان يقول بتنكيس الصلوة فيبتدئها بالتسليم ثم بالقعود ثم بالسجود
ثم بالركوع بالقيام ثم بالتكبير ويقرأ في الجلوس ويتشهد في القيام وان يصوم الليل في رمضان ويفطر النهار
ويبدل الفاظ القرآن بغيرها مما هو في معناها ويقدم الفاظه ويؤخرها لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك
ويقرأ في الصلوة كذلك ويبدل الشرائع ونحن نبرأ الى الله تعالى من كل ذلك ومن ان نتعدى شيئا مما حده لنا
رسول الله صلعم ونحمد الله على الاقتداء بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم حمدا كثيرا وان العجب انهم يعكسون القضية ويقولون
للحنفية فيقولون لهم اذا قال الشاهد اخبرك او اعلمك بان اعلم ههنا دينارا انها ليست شهادة ولا يحكم بها حتى يقول
اشهد فتامل فان الفكر فيهم طويل قال الملم رفع الله درجته الشافعية وذهبت الامامية الى استحباب التعوذ
قبل القراءة في الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة ويخالف في ذلك قوله تعالى فاذا قرأت القرآن
فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى قال الناصب حفظه الله اقول التعوذ في صدر القراءة سنة عند الشافعي
وعندنا يستحب عند مالك خارج الصلوة واما داخل الصلوة فانه صح انه لا يستحب التعوذ عنده فلانه لم يصح
عنده تعوذ النبي صلى الله عليه وسلم فلا يدخل في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها واما الاستدلال بالنص فانه اما
وارد ولا نعين حمله على الوجوب بل لم يقل به احد فمالك حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا مخالفة
لما ذكرنا فلا مخالفة للنص وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لانه لم يثبت عنده انتهى اقول انه لم يقل ان الامر حقيقة في
الوجوب وكذا لم يقل انه يتعين حمله ههنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب وتحقيق الاصوليين في هذه المسئلة
لا يخرج عن الوجوب والاستحباب كما لا يخفى من استقرا كتب الاصول واكثر فعل الرسول صلى الله عليه وسلم

مع تكراره سيدة العرب في كل صلوة ومشهور بين الامة مكابرة كما لا يخفى قال الملم رفع الله درجته الشافعية وذهبت
الامامية الى وجوب قراءة فاتحة الكتاب في الصلوة وقال ابو حنيفة يجزي آية واحدة او بعض آية من غيرها
وقد خالف بذلك قوله صلعم المتواتر عند الجميع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقال لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب
انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان قراءة فاتحة الكتاب ركن من اركان الصلوة والفرض
ان يقرأها في كل ركعة الا في ركعة مسبوق ولو قرأ ترجمتها بلغة من لغات العرب او العجمية عامدا بطل صلوته
وان لم يحسن الفاتحة وعند ابي حنيفة ان فرض القراءة آية والمكتفي بها مسيء بترك الواجب وقراءة الفاتحة عنده
واجبة وكذا ضم سورة فقد دانى في ان ترك الفاتحة موجبا للاثم ولم يكن خبر الاحاد عنده من الدلائل القطعية
وقوله صلعم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب من خبر الاحاد فلا يكون قطعيا لحكم بعدم الفرضية فلا مخالفة للنص اقول
لا يخفى اختلال الكلام واختلال نظامه اما اولا فلان الظاهر ان القول بوجوب قراءة الفاتحة المذكور في بعض
كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس فتوى الصحيح بل هو فتوى المتاخرين من اصحاب الحارس تشنيع الطوائف عليهم في
ذلك ولهذا قال ابن فخر الدين الرازي في رسالة المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي انه يجوز عنده الصلوة
بغير الفاتحة فتكذيب الناصب المعلم تكذيب لامام الرازي والجواب الجواب واما ثانيا فلان المعلم قد نسب
ابا حنيفة الى مخالفة الحديثين المذكورين وادعى تواترهما عند الجميع او تواتر احدهما وهذا الناصب قد خص في
مقام الرد عن الحديث الاول حيث لم يتعرض لمنع تواتره ولو معنى واقتصر على رد الحديث الثاني بانه من خبر الاحاد
واما ثالثا فلانا علمنا ان الحديثين لا يقتضيان عنده الحكم بفرضية قراءة ام القرآن فالذي اقتضى حكمه بجواز
آية واحدة من ام القرآن وبعض آية من غيرها ولا يجوز بعض آية منها مع ان قيل انه استدل ابو حنيفة على ذلك بقوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لكن الناصب جهله قلنا هذا مع انه لا يدفع اجزاء بعض آية من ام القرآن يحتمل ان
اراد الفاتحة وما تيسر منها ويحتمل انها نزلت قبل الفاتحة لانها مكية وقال شارح الينابيع في جوابه ان قوله فاقرؤا
ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة انما وردت في قيام الليل لا في قدر القراءة ففي اول الاسلام وجب قيام الليل الا نصفه
او اقل منه او اكثر منه بقوله قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه فاتى به النبي صلى الله عليه
وسلم والذين معه سنة ثم نسخ بقوله في آخر السورة فاقرؤا ما تيسر من القرآن اي صلوا الطلا فالحر بعلاوه الكل
ثم نسخ ذلك بقوله فتهجد به نافلة لك او نسخ بالصلوة ليلة الاسراء ويفهم من ذلك جواب آخر وهو ان فاقرؤا
بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القرآن هو ام القرآن وان من حمل الحديث على خلاف الآية فكان ام
القرآن ما تيسر من القرآن ومن حمل بجميع احتمالات الآية فقد خالف الحديث واجاز صلوة ابطلها رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهذا لا يجوز لا سيما تقسيم الحنفية بين اجازة قراءة طويلة او ثلث آيات ومنعه
ما دونها فهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا يعضده دليل وهو خلاف للقرآن وجميع آثاره وقال
فخر الدين الرازي في رسالة العجالة ان يقال ان كلمة ما في قوله فاقرؤا ما تيسر اشارة الى المعهود السابق كقول القائل

ارأيت اى قولك الذى رايت فكذا هنا اى فاقرءوا ذلك الذى تيسر من القرآن والذى تيسر من القرآن الحاضر والعام
هو سورة الفاتحة فانك لا ترى فى الدنيا مسلما الا ويحفظ سورة الفاتحة اما سائر السور فقد يحفظها وقد لا يحفظها
فكان الامر ما ذكرتم فنقول سواء صح هذا المذهب او فسد فان احدا من اهل الاسلام لا يصلى بغير الفاتحة ولا يصلى بكل
بغيرها بالفارسية بل قد رايت فى بعض الحكايات ان خاقان سمرقند كان ذا دين مجوسى وقد الا انه كان يبطن الاسلام على مثل
ما نقول انه قال للملك يوما انه يجب علينا ان ننتصر فى نشر مذهب ابى حنيفة وهو ان نأمر الناس بقراءة سورة الفاتحة
بالفارسية وكان غرضه ان ينتقل الناس من دين محمد صلى الله عليه وسلم الى دين المجوس والالتفات بتعظيم الله باللسان
الفارسى فعرض الملك ذلك الكلام على فقهاء الوقت وفيهم الشمس الحلوانى من اصحاب ابى حنيفة فانكره كمال الانكار وافتى بحرمة ذلك العمل
فثبت ان مذهبهم فى هذه المسالة مذهب مجوسى تركه ولهذا السبب ترك الامام الشافعى قول ابى حنيفة فى هذه المسالة ولم نقل
به احد من اصحابه انتهى واقول لا يخفى على العاقل العارف بمعانى الكلام ان الرازى قد اشار اشارة وتعريضا جليلا فى نقل هذه الحكاية
الى ان ابا حنيفة قد كان منافقا قاصدا لهدم الفتوى فعل الناس من دين محمد الى دين المجوس كما قد ذكر فى اوائل الفصل الاول
من القسم الثالث من رسالته المذكورة ان ابا حنيفة كان من اولاد مرزبان بعض ملوك الفرس ولا ريب ان ملوك الفرس كانوا مجوسا
بل الظاهر انه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لاجل هذه الاشارة والتعريض فناسب قول الناس العرضى قال المصنف رفع
الله درجته التاسعة ذهبت الامامية الى ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من كل سورة وخالف فى ذلك ابو حنيفة ومالك حتى
ان مالكا كره قراءتها فى الصلوة ورفع اتفاق ذلك الامة القرآن بين الدفتين الحاصل التواتر انها آية وان عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى
قد نسب ان خمس آيات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان البسملة آية من كل سورة وهى آية فى صدر كل
سورة والاختلاف فى صحة الخبر وعدمه ودعوى التواتر فى هذا الحديث باطل انتهى اقول فيما ذكره مناقشة عظيمة لان المص لم
لم يمنع تواتر ما ذكره من حديث العدد انما ادعى تواتر كون البسملة آية من كل سورة ان قيل لو كان متواترا لكفر المخالف اجيب بان قوة
الشبهة فى ذلك منعت من تكفير المخالف وتحقيق الكلام ما ذكرنا فى حواشينا على تفسير القاضى فليرجع اليه من اراد قال
المص رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى ان آمين يبطل الصلوة وخالف فى ذلك فقهاء الاربعة وخالفوا قول
النبى صلى الله عليه وسلم المشهور بين الناس ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شىء من كلام الآدميين وقول آمين من كلامهم قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يسن آمين للامام والماموم والمنفرد فى السرية والجهرية عقيب
الفاتحة فصلا وصلا بلا تشديد فان شدد وعمل لذلك بطلت صلوته وان يكون تامينه مع تامين الامام لا قبله ولا بعده وان
فاته المعية عقيب ولو تركه حتى اشتغل بغيره لم يعد ولو قال آمين كان حسنا هذا مذهب الشافعى ووافقه ابو حنيفة فى استحباب
التامين بعد ولا الضالين الا انه قال يقوله المصلى سرا كالماموم والدليل على استحبابه السنة المشهورة وهى ما روى البخارى
ومسلم والنسائى فى صحاحهم عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امن الامام فامنوا فانه من وافق تامينه تامين
الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا صريح يدل على استحبابه واما ما ذكر انه يبطل الصلوة لانه من كلام الآدميين فنقول اما اذا
يريد من كلام الآدميين ان ليس مخاطبة للآدمى فهذا باطل لانه من مخاطبات الله بالتضرع وطلب الاجابة من الله تعالى وان

يريد انه ليس من القرآن فكثير من الاذكار والتسبيحات واردة فى الصلوة وليس من القرآن وان اراد انه كلام مخترع للآدمى
ولم يرد به خبر فقد ذكرنا الاخبار المشهورة من الصحاح المختبرة المذكورة فى فضيلة التامين وانه صلعم امر به وذكر فضائله
وانه موجب للغفران فلا يكون من جملة مبطلات الصلوة كما زعم انتهى اقول قد اجاب المص فى كتاب المنتهى عن الاستدلال
بحديث ابى هريرة بمنع صحة السند مستندا بما روى ان ابا هريرة اتفق له مع عمر بن الخطاب واقعة شهد فيها عليه انه عدو الله
وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة آلاف دينار الزمه بها بعد ولايته البحرين واذا كانت هذه حاله كيف
يركن اليه ويوثق بروايته ونقل عن ابى حنيفة انه لم يعمل برواية ابى هريرة انتهى اقول فقد ذكر فى فصل القضاء من المحصول فى علم
البلدان وفرع ونقل عدم عمل ابى حنيفة برواية ابى هريرة ابو المعالى الجوينى الشافعى المتعصب امام الحرمين فى رسالته المعمولة
لبيان احقية مذهب الشافعى فليطالع ثمة واما ما ذكره الناصب من الترديد الثلاثى فمردود بان المراد من كلام الآدميين
ما ليس بقرآن ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر لقوله صلعم ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شىء من كلام الناس انما هى التسبيح والتكبير
وقراءة القرآن وآمين ليس بشىء منها اما عدم كونه قرآنا فظاهر واما عدم كونه دعاء فلانه اسم للدعاء والدعاء هو المستجاب
كما صرح به القاضى البيضاوى فى تفسيره وغيره فى غيره والفرق بين الاسم والمسمى ظاهر ولا يلتبس الا ... فيما عداه
وايضا التامين يستدعى سبق الدعاء وهو لا يتحقق الا مع القصد فعلى تقدير عدم القصد اليه يكون التامين لغوا
وايضا لو كان النطق بها دعاء لما جاز الا مع قصد الدعاء ولكن ذلك ليس شرطا بالاجماع والاحتياط يقتضى تركها مطلقا والمعتبر
فى الاستحباب مطلقا وايضا ذهب بعض الجمهور الى ان آمين اسم من اسماء الله تعالى فكيف يتحقق الدعاء به قال المص رفع
الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القراءة فى الركعتين الاخيرتين او التسبيح المائة وهو سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر ولم يوجب ابو حنيفة القراءة ولا التسبيح بل جوز السكوت فيهما وفى ثالثة المغرب وهو مخالف لفعل
النبى صلى الله عليه وسلم لانه قرء فى الاخيرتين الحمد وحدها قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الشافعى
وجوب قراءة فاتحة الكتاب فى كل ركعة ودليله السنة المشهورة وهو ما روى البخارى ومسلم والنسائى فى صحاحهم عن ابى
ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقرء فى الظهر فى الاوليين ام الكتاب وسورتين وفى الركعتين الاخيرتين بام الكتاب
ويسمعنا الآية احيانا الحديث وايضا قوله صلعم لا صلوة لمن لم يقرء بفاتحة الكتاب اما ان يراد قراءتها فى الصلوة فى ركعة
من الركعات فهذا خلاف الاجماع لانه لم يقل احد باجزاء قراءتها فى ركعة فقط واما ان يراد قراءتها فى كل الركعات فهو المطلوب
واما ان يخص قراءتها بالاوليين فهذا تخصيص بلا مخصص فتعين وجوب قراءتها فى كل الركعات كما هو مذهب الشافعى
فبطل مذهب من ذهب بالاكتفاء بالتسبيح وهذا ليس مختص بالامام ولم يرد به خبر مع انه ناقض قوله حيث جوز التسبيح
ثم ذكر فى مخالفة ابى حنيفة لفعل النبى صلى الله عليه وسلم ان النبى كان يقرء فى الاخيرتين الحمد فليس هى فى جواز التسبيح مخالفة
النبى صلى الله عليه وسلم ومذهب ابى حنيفة انه يقرأ فى الاخيرتين بالفاتحة فقط وهذا افضل وان سبح او سكت جاز فيرى
قراءة النبى فى الاخيرتين من المندوبات فلا يخالف لفعله انتهى اقول ان المص لم يحكم هنا على مذهب الشافعى بشىء فلا وجه للتطويل
بذكر مذهبه والاحتجاج عليه وقد ذكر فى كتب اصحابه واما ما ذكره ان تخصيص قراءة الفاتحة بالاوليين تخصيص بلا مخصص

نحو ورد بان المص خص ذلك بروايات اهل البيت ع لكن اكتفى بجعل مخالفته فعل النبي صلى الله عليه وسلم المعلوم بنقل ابي
الى قتادة محجة على ابي حنيفة دون مخالفته احد الامرين من الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخريين انما هو من روايات
اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه وتلك الروايات مما لا يصح حجة على ابي حنيفة وامثالهم بحسب اعتقادهم على انه لا كلام
كرواية ابي قتادة على وجوب قراءة ام الكتاب في الاخريين ايضا بل على ان ذلك هنا لعلهم من قوله ويسمعنا الاية احيانا وان
جيبا لابد ان يحمل قراءته ام القرآن في جميع الاحيان فلا بد ان يحمل على تعيين قراءة ام القرآن على الاطلاق واما ما ذكره
الناصب من مناقضة المص نفسه وانه يلزمه ايضا مخالفة فعل النبي صلى الله عليه وسلم في تجويز التسبيح فمدفوع بان ما ذكرنا
احاديث اهل البيت ع احاديث جدهم فلا يلزم المخالفة ولا يتجه بذلك ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم كان احد الامرين
من الاتيان بالفاتحة والتسبيح واما ما ذكره من ان ابا حنيفة يقرأ في الاخريين بالفاتحة فقط فان اراد به انه يوجب القراءة
في الاخريين فيكون خلاف الظاهر كما يدل عليه صدر كلام الناصب ايضا وان اراد به انه يحكم بها استحبابا فمسلم لكنه لا يدفع المخالفة
لان النبي صلعم اتى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي صلعم ما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز الاكتفاء بالسكوت فلم يكن
الناصب عن ايراد هذه المموهات لكان اشبه له واليق بما خلق له قال المص رفع الله درجته ذهب الامامية الى وجوب
القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرأ بعض آيتين اي موضع شاء من القرآن بالعربية وغيرها اي الفارسية وقد
خالف بذلك قوله تعم بلسان عربي انا انزلناه قرآنا عربيا فالقاري بغيرها لا يكون قاريا بالقرآن انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربي ولا يجري الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجري الترجمة للعاجز
لدفع الحرج ولا مخالفة لقوله تعم بلسان عربي فانه لا ينازع في ان القاري بالترجمة لا يقرأ القرآن ولكن يقرأ ما يدل
على القرآن وهو اقرب من سائر الاذكار فلا اشكال عليه بما ذكره انتهى اقول فتشنيع المص على ابي حنيفة انما هو لاطلاقه في
جواز الترجمة وعدم تقييده الجواز بحال العجز فان جواز الترجمة عند العجز عن العربية موضع وفاق وهذا الناصب لما
ضاق عليه الخناق وعجز عن دفع الفساد احتال بادخال قيد وهذا الناصب لما ضاق عليه الخناق العجز بمذهب ابي حنيفة
لبناني له الاصلاح وما زاد بهذا الا الفساد وقد قال في التابيع وترجمه ان الركن عند ابي حنيفة او ترجمته اية من جنس
العربية ام لا ذكره في الوافي وفي الهداية عنده مطلقا الا عند صاحبيه عند العجز قال ابو محمد بن حزم في كتاب
المحلى من قرأ ام القرآن او شيئا منها او شيئا من القرآن في صلوته مترجما بغير العربية او بالفاظ عربية غير الالفاظ التي انزل
الله تعالى عامدا لذلك او قدم كلمة او اخرها عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال قرآنا عربيا
غير ذي عوج وغير العربي ليس عربيا فليس قرآنا واحالة عربية القرآن تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم من وجل من فعلوا
ذلك يحرفون الكلم عن مواضعه وقال ابو حنيفة تجزيه صلوته واحتج من قلده بقول الله وانه لفي زبر الاولين قال
ابو محمد لا حجة له في هذا لان القرآن المنزل علينا على لسان نبينا لم ينزل على الاولين وانما في زبرها الاولين ذكره ولو
نطقوا لانزل على غيره عم لما كانت اية له ولا فضيلة وهذا لا يقوله مسلم ومن كان لا يحسن العربية فليذكر الله تعالى بلغته بقول
الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولم يحل له ان يقرأ ام القرآن ولا شيئا من القرآن مترجما على انه الذي انزل عليه بلسان

بقدر لا بتغير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله انتهى قال المص رفع الله درجته ذهب الامامية الى وجوب
الطمانينة وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه ركع واطمان كما قلناه وقال صلوا كما رايتموني اصلي انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الركوع ان ينحني بحيث تنال راحتاه ركبتيه ويشترط الطمانينة
فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو خطيئة والدليل عليه السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي
في صحاحهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود ثم ان حقيقة الركوع
لا يتحقق بدونها وصول اليد الى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا الا الاعضاء مطلقا ومذهب ابي حنيفة ان المصلي يكبر
للركوع خافضا ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه باسطا ظهره غير رافع ولا منكس راسه فجعل الاطمينان ايصال
اليدين الى الركبتين من الاركان فلا مخالفة لفعل النبي صلى الله عليه وسلم لان صلوته صلعم التي امر الامة بمتابعتها كانت مشتملة
على الفرايض والمندوبات انتهى اقول يتوجه عليه ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم اذا لم يعلم حمله ابو حنيفة على الاباحة كما صرح
به في اصوله فمن اين جاء الحكم بالسنة والاستحباب وانه يدل على الوجوب ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث
قال قال النبي صلعم للمسيء ثم اركع حتى تطمئن راكعا متفق عليه وروى ابو قتادة ان النبي صلعم قال اسوء الناس سرقة الذي
يسرق من صلوته قيل كيف يسرق من صلوته قال لا يتم ركوعها ولا سجودها وقال لا يجزي صلوة لا يقيم الرجل صلبه فيها في الركوع و
السجود وقد روى ابن حزم باسناده الى رفاعة بن رافع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا طويلا فيه انه لا يتم
صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امر الله تعالى ويغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح براسه ورجليه الى الكعبين ثم يكبر الله
ويحمده ويقرأ من القرآن ما اذن الله له فيه ويتيسر ثم يكبر فيركع فيضع كفيه على ركبتيه حتى تطمئن مفاصله ويسترخي ثم يقول
سمع الله لمن حمده ويستوي قائما حتى ياخذ كل عظم ماخذه ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد ويمكن وجهه من الارض حتى تطمئن مفاصله
ويسترخي ثم يكبر فيرفع راسه ويستوي قاعدا على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا تتم صلوة احدكم
حتى يفعل ذلك قال ابن حزم التحميد المذكور هو ام القرآن وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة بغير ام القرآن
وبغير ان يقيم ظهره في ركوعه وسجوده وبلا طمانينة ومن العظائم التي نعوذ بالله منها ان يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتم
صلوة احدكم حتى يفعل كذا وكذا وفعلوا كذا وكذا فيقول قائل بعد ان صح هذه الاخبار ان الصلوة يتم بدون ذلك مقلدا
لمن اخطأ ممن لم يبلغه الخبر او بلغه فنا ولم يحرم فاصله الضلال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك من الباطل
ان التلعب بالسنن او يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم على امر ذكر ان الصلوة لا يتم بها فيقول قائل من عند نفسه
بعض هذه الامور هو كذلك وبعضها ليس كذلك انتهى واما ما ذكره من ان صلوة النبي التي امر الامة بمتابعتها مشتملة على
الفرايض والمندوبات فمعول في جوابه ان مراد المص اتيان النبي صلعم بالطمانينة في الصلوة التي ان كانت مقصورة على
بيان بالواجبات دون المشتملة على الواجبات والسنن ولو سلم فنقول الاصل في كل ما اتى به من افعال الصلوة الواجبة
ان يكون محكوما عليه بالوجوب الا ان يدل الدليل المنفصل على استحبابه فحكم ابي حنيفة باستحباب الطمانينة يكون مخالفا
للاصل بلا دليل قال المص رفع الله درجته ذهب الامامية الى وجوب الذكر في الركوع والسجود وقال ابو حنيفة

ومالك والشافعي لا يجب حتى قال مالك لا اعرف الذكر في السجود وقد خالفوا في ذلك فعل النبي صلعم وقوله فانه فعل وقال لما نزل
فسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم ولما نزل سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم قال الناصب خفضه الله قول
مذهب الشافعي انه يسن ان يقول في الركوع سبحان ربي العظيم ثلثا وان زاد بحمده فحسن ودليله السنة المشهورة ودليله ما روى
مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح ربك الاعلى قال
اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة انه صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم وكان يقول في
ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى الحديث هذا دليل على انه صلعم كان يسبح في الركوع بالتعظيم
وبذكر العلو في السجود واما عدم وجوبها في الركوع والسجود لورود غيرها في ركوعه وسجوده ولو كانا واجبا لم يعدل عنهما
فالعدول عنهما على الاستحباب لان الواجب لا يجوز العدول عنه ودليل ورود غيرهما في الركوع والسجود ما روى البخاري
ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في السجود اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله
واوله وآخره وعلانيته وسره وليس شيء منها بتسبيح ولا ذكر التعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع والسجود ولان
ركن الصلوة هو السجود والركوع وهما الوضع للجبهة والانحناء الخاص والذكر غير داخل في حقيقتهما فلا يجب شيء فيهما
وفعل النبي صلى الله عليه وسلم محمول على الندب كما ذكرنا اقول قد عرفت في اصطلاح الناصب برواية صحاح الستة مجازا وانه
عائشة وابي هريرة المتصفين بالتعمد بالكذب عند الفريقين ولا ادري ان ابا حنيفة كيف عمل هنا برواية ابي هريرة مع ما نسب
النقل عن ابي المعالي الجويني من انه لم يعمل قط برواية ابي هريرة ولو اغمضنا عن ذلك نقول ليس شيء من الحديثين الذين
يستدل بهما على عدم الوجوب دالا على ترك الذكر الواجب والعدول الى الذكر لما كرر فيهما فيجوز ان يكون الذكر
المذكور فيهما زيادة على الواجب الذي امر بهما في الحديث الاخر فلا يدلان على عدم الوجوب واما ما ذكره من ان ركن الصلوة
هو الركوع والسجود الخ ففيه ان واجب الصلوة لا ينحصر في الركن حتى لم يكن شيء من افعال الصلوة ركنا يلزم ان لا يكون واجبا
خلفنا وهذا ظاهر عند العوام فضلا عن فقهاء الاسلام واما ما ذكره من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم محمول على الندب فمردود بان
الفعل الذي هو امر النبي صلى الله عليه وسلم محمول على الوجوب كما تقرر في الاصول وقد نقلنا الاختلاف فيه كلام شارح المنهاج
في مسئلة تكبيرة الافتتاح فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجب رفع الراس من الركوع والطمأنينة
في الانتصاب وقال ابو حنيفة لا يجب بل ينحط ساجدا وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم فانه فعله انتهى اقول لا يخفى ان الناصب اسقط هذا
الفصل من البين ولعله سقط من نسخته وغاية ذكره وتعرض له انه تعرض له بعيد ما تعرض له قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى وجوب وضع الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة ان شاء وضع جبهته وان شاء وضع الانف وقد خالف
قول النبي صلى الله عليه وسلم فانه امر ان يسجد على جبينه وكفيه وركبتيه واطراف اصابعه وجبهته انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه يجب ان يضع المصلي من الجبهة ما يقع عليه الاسم المحدث ومذهب ابي حنيفة انه يجب على كور عمامته
او فاصل في شيء عند مجتهدة ويستر جبهته جاز وانه لم يستقر ولا كذا المقصد على غير ما حكم فصلوة الا من نصلها افضل ابي حنيفة
يحصل السجود باستقرار الراس على اي شيء كان او الملاحظ للاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب والكمال انتهى اقول لا يخفى

ان ما ذكره على حديث رفاعة بن رافع نفي في وجوب وضع الوجه وما رواه ابن حبان في صحيحه عن ابن عمر في حديث طويل
المتفق اذا سجدت فمكن جبهتك من الارض ولا تنقر بها في دون فريسة نصيحة في وجوب وضع الجبهة على الارض ولا يبعد ان
الوجه بالملاقاة ولا الجبهة على مجموع الانف وكذا لا يبعد لان الارض على كور العمامة ونحوه وحمل الامر بوضع الجبهة على الندب انما
لما ذهب اليه المحققون من ارباب الاصول بجوار وقد قدح في حديث رفاعة الحكم بعدم تمام الصلوة بعد الوصف الذي
بينه عليه السلام كما مر ومن لطايف ابن حزم انه قال ابن اجاز السجود على كور العمامة اعني عمامة غلظ كورها اصبع ثم
اصبعان الى ان يبلغه درهمين او ثلثة او اكثر فخرج الى ما لا يقول به احد فيم يخط من الاصبع الى ثلث واحدة من عمامة هو وكفنا
الفرق ولا سبيل اليه البينة ثم روى باسناده عن محمد بن سيرين انه كره السجود على كور عمامة وعن نافع ابن عمر انه كان يكره ان يسجد
على كور عمامته حتى يكشفها وعن ايوب ابن سيرين اصابتني شجة في وجهي فعصبت عليها وسألت ابا عبيدة السلماني اسجد عليها
قال انزع العصاب انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين
في السجود على الارض وقال ابو حنيفة والشافعي انه مستحب وقد خالفا بذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقد سبق وقال عليه السلام اذا
سجد العبد سجد معه سبعة اراب وجهه وكفاه وركبتاه وقدماه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول المشهور من مذهب
الشافعي انه لا يجب وضع اليدين والركبتين والقدمين وهو مذهب وذهب النووي الى الوجوب لما روى البخاري ومسلم
والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة واليدين
والركبتين واطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب ويحمل الحديث على الندب والكمال يقول اصل السجود وضع
الجبهة على الارض او ما يقوم مقامه من الانحنى بنقل الراس في الارض والحديث يدل على انه صلعم كان مامورا بهذا وليس كل شيء
يكون الرسول صلعم مامورا به يكون الامة مامورين به لانه كان مامورا بالتهجد والامة كانوا مخيرين فيه فصيغة امرت
لا يدل بصريحه على الامر العام كما حقق في الاصول واصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فيحمل الاصل
ويحمل الحديث على الندب والكمال ولما انتهى اقول حمل الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الندب غير جائز الا
ببرهان اخرجه عن النص لان معنى الندب ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل ولا يفهم في اللغة العربية من لفظ افعل
لا تفعل ان شئت وليت شعري ما الفرق بين قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي آتاكم وقد قال الشافعي انه فرض
وبين الامر في هذا الحديث حيث حمله على الندب وكذلك قوله تعالى مقام ابراهيم ومن دخله كان امنا فانه مع كونه
في المعنى قال الحنبليون هذا فرض ولا نعلم بكره احد وقال ابو هنا ههنا بحكما بلا حجة وبرهان فان قولهم افعل ابتهاكم
ان كنتم صادقين واما ما ذكره من ان صيغة امرت لا يدل بصريحه على الامر العام الخ ففيه انه وان لم يدل على ذلك بصريحه
لكن الظاهر في مثله تعميم الوجوب دلوحي سبيل التاسي والحمل على كونه من خصايص النبي صلى الله عليه وسلم خلاف
الاصل وخلاف الاجماع وهذا لم يعد ذلك احد في خصايص النبي صلى الله عليه وسلم مع اهتمام الفضلاء في احصائها
وضبطها في كتب الفقه وغيرها واما ما ذكره من ان اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض ففيه
ما سبق انه ان اصله مجرد وضع الجبهة وتعميمه وعن وضع ما يقوم مقامه من مزخرفات الناصب واسلافه

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى منع السجود على بعضه وقال ابو حنيفة يجوز ان يسجد على كفه وقد خالف
في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله وهو لا يتم صلوة احدكم الى ان قال يسجد ممكنا جبهته من الارض حتى ترجع مفاصله انتهى
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه ووجوب وضع الجبهة على الارض للحديث
وحمله ابو حنيفة على الكمال لان الاتمام يدل على الكمال كما ذكرنا فلا مخالفة للنص اقول لا يخفى ان الاتمام يدل على نقصان ما دونه
ولا دلالة له على الكمال بمعنى انه بمعنى اصل الفعل المجزي انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب
الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه وقال ابو حنيفة لا يجب الطمانينة في السجود ولا يجب رفع الراس بل يكفيه
ان يدخل السيف بين جبهته والارض وفي رواية لا يجب الرفع مطلقا بل لو سجد على شيء فنحي ذلك الشيء وسقطت جبهته الى الارض اجزاه
عن السجود الثاني وان لم يرفع راسه وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله لمن علمه الصلوة ثم ارفع راسك حتى
تطمئن جالسا انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة
والمبالغ في وجوبه حتى جعلها ركنا في الركوع والسجود والاعتدال وحمل ابو حنيفة الحديث على الندب والكمال وحمل
الاصل في الركوع والسجود فلا مخالفة للنص انتهى اقول قد عرفت ان هذا الحمل ونحوه مبني على الشرع والقول بالنقصان
وفي الاصل الذي حمل ابو حنيفة فيلزم مخالفة النص بلا اصل ودليل يعتد به كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة ومنع ابو حنيفة من استحبابها
وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم وروى ابو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال والله
اني لاصلي وما اريد الصلوة لكني اريد ان اريكم كيف رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي قال وكان مالك اذا رفع
راسه من السجدة الاخيرة في الركعة الاولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الارض انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي استحباب جلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالث وذهب ابو حنيفة الى
عدم استحبابها لانها ليست من هيئات الصلوة والحديث غير ثابت عنده انتهى اقول قد مر ان عدم ثبات امثال ذلك عند ابي حنيفة ولا يعتبر
عند المحققين وان عدم اثبات ما لا يحصى من الاحاديث يدل على عدم تتبعه في الحديث والفقه وكفى بذلك جهلا ونقصانا
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاول والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم خلافا للشافعي
وابي حنيفة وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد
الاول والقعود له مفترضان والتورك في الاخير غير المسبوق والساهي سنتان وهو من الابعاض عنده ويلزم من
تركه سجود السهو والدليل عليه انه تركه سهوا يجبر بالسجود وما يجبر بالسجود فليس بواجب اما دليل ان تركه يجبر بالسجود
فما ذكره البخاري في صحيحه في باب انه لم ير التشهد الاول واجبا ان النبي صلى الله عليه وسلم قام من الركعتين ولم يرجع
عن عبد الله بن بحينة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الاولتين لم يجلس فقام الناس
حتى اذا قضى الصلوة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل ان يسلم ثم سلم هذا دليل كونه سنة واذا
كان التشهد الذي لا يعقبه السلام سنة فكلما كان من اذكاره يكون سنة والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم وآله سنة

فعل النبي صلى الله عليه وسلم فاجمله بفعل النبي صلعم انتهى اقول يتوجه عليه ما ذكره المصنف
في المنتهى وحاصله ان الترك الى بدل لا يدل على عدم الوجوب وانما كان يدل على عدم الوجوب لو سقط الى بدل ويجوز
البدل لسجدة السهو فكان ذلك بمنزلة جبرانات الحج على ان السنن ان قيل قد قال الشافعي ان جبرانات الحج لا يكون الا فيه
لا ابعاضه اجيب بما ذكرنا من جبرانات الحج فانه يجوز ان الهدي والصيام يكون ان جبر لما سقط من الحج وهما بعد
الخروج عنه بان عتق الرقبة والصدقة او صيام شهرين يجبر النقص وطي النعمة في نهار رمضان وهي لا يجوز الا بعد تمامه
على ان هنا احاديث رواها المصنف في المنتهى عن الجمهور دالة على الوجوب منها ما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
امر بالتشهدين والامر للوجوب وعن ابن مسعود قال علمني رسول الله التشهد في وسط الصلوة وفي اخرها واما ما ذكره
من ان المصنف حمل فعل النبي صلعم في ذلك فانما نشا من جهله وعدم تتبعه لمذهب امامه الذي قد اعترف به قبيل ذلك من ان
التشهد الاول سنة وليس المراد بالسنة الا ما فعله النبي صلعم لا على وجه الوجوب واذا قد ثبت بهذا فعل النبي صلى الله عليه
وسلم لذلك فكيف يكون المصنف جاهلا به نعم النزاع في انه فعل ذلك واجبا او لا وقد بينا الوجوب بحمد الله تعالى انتهى
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاخير والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
والجلوس فيه مطمئنا بقدره وقال مالك لا يجبان وقال ابو حنيفة يجب الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبي صلعم
وقوله قال ابن مسعود اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي وعلمني التشهد وقال اذا قلت هذا فقد قضيت
صلوتك انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاخير والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
والجلوس منه واجب واركان لما روى عن عبد الله بن مسعود انه قال كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل وميكائيل السلام على فلان فقال النبي صلى الله
عليه وسلم لا تقولوا السلام على الله فان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله الخ رواه الدارقطني والبيهقي وقالا اسناده
صحيح وقال العلماء الدلالة من وجهين احدهما قوله قبل ان يفرض علينا والثاني الامر ومذهب ابي حنيفة ان
القعدة الاخيرة قدر التشهد فرض والتشهد عنده واجب لانه لم يثبت بالدليل القطعي الثبوت بل بخبر الاحاد والتشهد
عن مالك فلعدم صحة الحديث عنده فلا مخالفة للسنة انتهى اقول يتوجه عليه ان مذهب ابي حنيفة هو الذي نسبه المصنف الى ما خالف
فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقد وافقه في ذلك الرافعي الشافعي في العزيز بقوله القعود للتشهد الاخير والتشهد فيه واجبان خلافا
لابي حنيفة وحيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قراءة التشهد فيه ولمالك حيث قال لا يجب لا هذا ولا ذاك
انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية او غيره من كتب الحنفية فراى المذكور فيه وجوب التشهد فزعم انه مذهب
ابي حنيفة ولم يعلم ان كل ما هو مذكور في كتب الحنفية لا يلزم ان يكون مذهب ابي حنيفة بل ربما يكون المذكور فيها ما تفرع
عليه فتواهم من اقوال اصحابه ورايهم افتراض القعود بقدر التشهد انما هو لاجل التشهد ومن المستبعد شرعا وعقلا ان
يكون ما لاجله التشهد لا يكون فرضا والتشهد لا يكون فرضا بل يكون واجبا او مستحبا واعجب من ذلك ما نقله ابن حزم
عن بعض متفقهيهم من انه قال الجلوس في الصلوة ليس فرضا ثم رده بان النبي صلى الله عليه وسلم امر التشهد في القعود

في الصلوة فصار التشهد فرضا وصار القعود الذي يكون فيه التشهد الاخير فرضا ولا يجوز ان يكون نفي بعض الايام القوي الاخبار
اوهم انتهى فتأمل واما قول الناصب وان صح ما رواه عن مالك الخ فتشكيك بارد لانا نمنع قطعيته وقد قطع به شارح
الينابيع حيث قال ومذهب مالك ان التشهد مندوب واما قوله ههنا وكفانا في كثير من الاحاديث الصحيحة عندهم
الذي استدل بها المصنف في المسائل الآتية ان هذه الحديث لم يثبت عند مالك وابي حنيفة او لم يصح عنده لجرح في رواته
لان انا لم نعهد تلك الاحاديث مع حكم النقاد منهم بصحتها فتوجيه المخرج على صاحبهم وان صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها
او يلزم نقصه تتبع الفقيه الذي لم يطلع عليه او خصوصه ان كم بعضها ثبت صحته عند اخرهم على اخرهم ولم يبين
وجه ضعفه فاحفظ هذا فانه الجواب عما سياتي من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الخروج من الصلوة يحصل اما بالصلوة على النبي صلعم او التسليم لا غير وقال ابو حنيفة يخرج
بالتسليم او بالكلام او بخروج الريح وما اقبح المذهب المؤدي الى الخروج من الصلوة بالريح لكن مثل الصلوة التي جوزها
يصلح للخروج منها بمثل ما قاله فان مذهب الحنفية ان يصلي الانسان في الدار المغصوبة على جلد الكلب لا سيما اذا كان
بيده قطعة من لحم كلب لانه يقبل الذكوة عندهم ثم يتوضأ بنبيذ التمر المغصوب فيغسل رجليه اولا ثم يمشي الى غسل
الوجه عكس ما دعا به القرآن ثم يقوم وعليه نجاسة ثم يكبر بالفارسية مدهامتان لا غير ثم يطاطئ راسه قليلا من غير
ذكر ولا طمانينة ثم يهوي الى السجود من غير رفع ثم يمس بشيء من جبهته او انفه فيما من غير ذكر ولا طمانينة ولا رفع
منهما ثم ينهض الى الثانية فيفعل مثل ذلك ثم يقعد من غير تشهد بقدره ثم يخرج بما فعل فهل يحمل المسلم يؤمن بالله واليوم
الآخر فيجعل هذه الصلوة وكونها مامورا بها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخروج من
الصلوة لا يصح الا بالتسليم وان قال السلام عليكم او سلام عليكم للسنة المشهورة وهو ما روي في الصحاح انه صلعم قال
مفتاحها التكبير وتحليلها السلام وكما ان التكبير ركن من الاركان فكذلك السلام للحديث ومذهب ان اكمال الصلوة على
النبي صلى الله عليه وسلم يجري في الخروج من الصلوة فكانه لا يجعل الخروج من الصلوة موقوفا بفعل متعمد او قول
يدل على الخروج لان الصلوة على النبي صلعم من جملة التشهد فجعلها علامة للخروج او فعلا دالا على الخروج باطل
ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنع يدل على الخروج لان الخروج ليس من العبادات فباى
صنع وقع فلا باس به ثم بصنعه ارباب الخبث باخراج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الاسلام وبعض في جيد
ثم صلعم من اهان عالما فقد اهانني ثم انكر ما ذكره من صلوة الحنفية فقد ذكرنا وجهه ودليله ولا تنزل صنعة
الجهال انتهى اقول ليس الوصف بالحديث الاسن محدثات المصنف منه كما ذكره شيخ الاسلام التفتازاني في هذا
المقام من حاشية شرح الوقاية حيث قال قال ابو حنيفة الخروج عن الصلوة بفعل المصلي فرض وذلك بان يبني
على صلوته صلوة فرضا او نفلا او يضحك قهقهة او يحدث عمدا او يتكلم او يذهب او يسلم وقالا ليس بفرض وتمسك
بعضهم ان المعصية لا يكون فرضا فلا يكون صنع هذه الاشياء فرضا انتهى فلزم على قول الناصب ان يكون ابي حنيفة
في ذلك من ارباب الخبث كما لا يخفى ثم ان لمن اطرحت نسبة الحنفية في هذه المسألة الشافعية فقال الاخصا

التسليم

الشافعي في شرح الينابيع قال ابو حنيفة اذا قعد في اخر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام
او كلام او حدث او قيام او فعل او غير ذلك اجزاه انتهى ويقرب في هذا ما حكى ابو المعالي الجويني امام الشافعية في رسالة
المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي ما اضحك منه الثكالى حيث قال بعد ما نقل فتاوى ابي حنيفة في ابواب الطهارة حتى
الى الصلوة فوافق الشافعي الاصل الذي عليه بناء الصلوة من الدعاء الى الخضوع والخشوع وقال المعنى المطلوب من الصلوة
الخضوع والخشوع واستكانة النفس ومحادثة القلوب بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والتفكر في معاني القران و
الابتهال الى الله سبحانه وابو حنيفة لا يلتزم الاصل ويحيا لقد حتى قسم اركانا وشرايط حتى رجع حاصل الصلوة الى نقر كنقر
الديك واذا عرض اقل الصلوة على كل عامي جلف امتنع كل الامتناع من اتباعه فان من غمس في مستنقع نبيذ ولبس جلد كلب مدبوغ و
احرم بالصلوة مبدلا لصيغة التكبير تركيا او هنديا ويقتصر في قرائة القران على ترجمة قوله مدهامتان ثم يترك
الركوع وينقر نقرتين لا قعود بينهما ولا يقرأ التشهد ثم يحدث عمدا في اخر صلوته بدل التسليم ولو انفلت منه بان سبقه الحدث
الوضوء في اثناء صلوته يعيد فان لم يكن قاصدا في حدثه الاول لم يتحلل عن صلوته على الصحيحة والذي ينبغي ان يقطع به كل ذي دين
ان مثل هذه الصلوة لم يبعث الله به نبيا ولا بعث محمد بن عبد الله المصطفى صلوات الله وسلامه عليه لدعاء الناس اليه وهو قطب
الاسلام وعماد الدين وقد زعم ان هذا القدر اقل الواجب وهي الصلوة التي بعث بها النبي صلى الله عليه وسلم وما عداها
اداب وسنن وحكى ان السلطان يمين الدولة امين الملة ابا القاسم محمود بن سبكتكين كان على مذهب ابي حنيفة وكان مولعا بعلم
الحديث وكانوا يسمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع وكان يستفسر الاحاديث فوجد اكثرها موافقا لمذهب
الشافعي فوقع في خلده فجمع الفقهاء ان يصلوا بين يديه على مذهب الشافعي وعلى مذهب ابي حنيفة لينظر فيه السلطان ويتفكر
فيه ويختار ما هو احسن فصلى القفال المروزي من اصحاب الشافعي بطهارة سابغة وشرائط معتبرة من طهارة وستر واستقبال
القبلة واتى بالاركان والهيئات والسنن والاداب والفرائض على وجه الكمال والتمام وكانت صلوة لا يجوز الشافعي دونها
ثم صلى ركعتين على ما يجوزه ابو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ ولطخ ربعه بالنجاسة وتوضأ بنبيذ التمر وكان في صميم الصيف
بالمفازة واجتمع عليه الذباب والبعوض وكان وضوءه منكوسا منكسا ثم استقبل القبلة واحرم بالصلوة من غير نية
واتى بالتكبير بالفارسية ثم قرأ آية بالفارسية دوبرك سبز ثم نقر نقرتين كنقرات الديك من غير فصل ومن غير ركوع ثم تشهد
وضرط من غير سلام وقال ايها السلطان هذه صلوة ابي حنيفة فقال السلطان لو لم تكن هذه الصلوة لقتلتك لان مثل هذه الصلوة
لا يجوزها ذو دين وانكرت الحنفية ان يكون هذه صلوة ابي حنيفة وامر القفال باحضار كتب الفريقين وامر السلطان
نصرانيا كاتبا يقرأ المذهبين جميعا فوجدت الصلوة على مذهب ابي حنيفة على ما حكاه القفال فاعرض السلطان عن
مذهب ابي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي ولو عرضت الصلوة التي جوزها ابو حنيفة على العامي لامتنع من قبولها
انتهى كلامه وانما اطنبنا بذكر هذه الحكاية المضحكة المنفرة للتنبيه على اصحاب الناصب ان من كان بيته من الزجاج
لا يرجم الناس بالحجارة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكلام مبطل للصلوة واركانها
لمصلحتها كقوله للامام قد سهوت خلافا لمالك فانه جوزه اذا كان يتعلق بمصلحة الصلوة وقد خالف في ذلك
قول النبي صلعم صلوتنا هذه لا يصلح فيها كلام الادميين قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي

ان ترك الكلام من شرط الصلوة فيبطل بتركه كل شيء لان الكلام من الادميين مناف للصلوة والفتح ما روي
عن مالك محمول على انه يبطل اذا لم يكن من مصالح الصلوة فاما يكون من مصالح الصلوة مجوز للضرورة عنده انتهى
اقول يظهر التشكيك بقوله الاصح يدل على جهله او تجاهله فان ما ذكره المصنف من مذهب مالك هو ما مذكور في كتب
الشافعية وغيرها ومنها الينابيع وشرحه فقد قال فيهما ان مذهب مالك هو ما في العمدة والارشاد ولدى احمد
في رواية عنه في المستوعب لا تبطل الصلوة ان تكلم المصلي في الصلوة لمصلحة الصلوة كقوله لامامه اقعد حين قام في
موضع القعود او بالعكس لما روي ان الوليد ... تكلم ولم يحكم بالبطلان واجيب بانه جاز ان يكون صدر ذلك
على وجه النسيان او الجهل بالمسألة والنسيان والجهل عذر ههنا واما قوله محمول على انه يبطل الخ فمدخول بان مثل
هذا انما يقال اذا احتمل المعترض كلام غيره على معنى اخر لكن المصنف انما لم يحمل على ههنا ثم اعترض عليه فلا يدفع الا
باصلاح المحل المذكور كما لا يخفى واما قوله فاما يكون من مصالح الصلوة مجوز للضرورة عنده فمردود بان ليس الكلام في الضرورة
مع ان الضرورات تبيح المحظورات عند الكل وانما الكلام في مجرد المصالح والروابط كامر في مثال تفصيل قوله
لامامه اقعد حين قام في موضع القعود او بالعكس اذ يصح صلوته شرعا اذا اتم من غير اعادة مع الاسلام في الباقي فهو من
غير حاجة الى التنبيه على خطاء ونقل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من سبقه بول او غائط
او ريح في صلوته بطلت وقال مالك وابو حنيفة والشافعي يبني على صلوته وقد خالفوا في ذلك المعقول حيث جمع بين الضدين
وهما الحدث والصلوة ولو سبقه الحدث فخرج ليجدد الوضوء فقطاه او احدث متعمدا قال الشافعي انه يبني هذا
اخرين من الاول انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من سبقه حدث في صلوته ... بطلت صلوته هذا هو المذهب الجديد المفتى به وفي القديم لما ورد في الحديث انه صلعم صلى ركعتين من الظهر ثم
فقال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال اصدق ذو اليدين فقالوا بلى فاتم الصلوة وبنى
هذا دليل الائمة في صحة البناء واما ما ذكره انه خالف المعقول فعن المعقول لان الذي يبني ما دام محدثا لا يشتغل انه مصلي
فلا جمع بين الحدث والصلوة اقول الحديث الذي استدلوا به على ما في الينابيع هو انه قال من قاء او رعف او مذى
فلينصرف وليتوضا وليبن على صلوته وهو مرسل كما في الينابيع ايضا واما ما ذكره الناصب من الحديث فهو من اغلاطه
فانه قد اضاف على حديث ذي اليدين قوله فاتم الصلوة وبنى ويدل على كذبه واختلاطه ما ذكره المصنف سابقا من
حديث ذي اليدين في بحث عصمة النبي صلعم عن السهو ... على الجمع بين الصحيحين ... لم ... احد
في ذلك حديث ذي اليدين وانما استدلوا باثار ضعيفة واحدها مرسل والباقي في طريقها اسمعيل بن عياش او عبد الرحمن
زياد والاول ضعيف والثاني في غاية السقوط صرح بذلك كله ابن حزم في كتاب المحلى قال واما الحنفيون فانهم
وقاسوا على ما ذكر في الاخبار المذكورة جميع الاحداث ... ثم ... الاحتلام على ذلك وهذا ...
نظاما صحيحا ولا سقيم في البناء من الاحداث فقاسوا كالبول والنجيع والقيح والمذي واما النص على ابطال ما صلى فان
عبد الله بن الربيع ... محمد بن اسحق ... ابن الاعرابي ... احمد بن حنبل ... عبد الرزاق عن معمر عن همام

بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة احدكم اذا احدث حتى يتوضا وروينا
هذا من طرق فاذا صح احدث الصلوة ممن احدث لا يقبلها الله حتى يتوضا وقد صح بالاخلاق وبالنص ان الصلوة
لا تجزي الا متصلة ولا يجوز ان يفرق بين اجزائها بما ليس صلوة فنحن نسئل من يرى البناء المحدث فنقول اخبرونا
عن المحدث الذي امرتموه بالبناء من حدث فيخرج فيمشي فياخذ الماء فيغسل حدثه او يستنجي ويتوضا فيرجع الى اي
ياخذ في عمل الصلوة اهو عندكم في صلوة ام هو في غير صلوة لا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو في صلوة اكذبهم قول رسول
الله صلعم ان الله لا يقبل صلوة من احدث حتى يتوضا ومن المحال الباطل ان يعتد له بصلاة قد اخبرنا ان الله تعالى لم يقبلها
فصح ... عمل صلوته الذي كان قبل قد انقطع وما اصح فيما بقي لم يلاقه الا انه الان في غير صلوة بلا شك اذ هو في حال لا يقبل الله
منها صلوة وان قالوا بل هو في غير صلوة قلنا صدقتم واذ هو في غير صلوة فعليه ان ياتي بالصلوة متصلة لا يحول
بين اجزائها ... ما ليس من الصلوة ... في صلوة وهذا برهان لا مخلص منه انتهى كلامه
ويتضح منه ما ذكره المصنف من الزام القوم بالجمع بين الحدث والصلوة وخروجهم عن المعقول فتامل قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان من قدر على القيام وعجز عن الركوع وجب ان يقوم في صلوته ولا يسقط عنه بعجزه عن
الركوع وقال ابو حنيفة هو مخير بين ان يصلي قائما او قاعدا وقد خالف بذلك قوله تعالى وقوموا لله قانتين وخالف الاجماع
الدال على وجوب القيام على القادر وكيف يسقط عنه فعل يعجز عن غيره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان القادر على القيام في الصلوة ليس له ان يقعد وكذا في كل ركن من الاركان واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فلانه
يرى ... عجز في الاتيان ببعض الاركان فهو مخير بين الاتيان ببعض اخر وبين الاقتصار على ما هو قادر عليه
كالقعود ولا مخالفة للنص وارد في حق القادر مطلقا انتهى اقول ان اراد ان العاجز عن الركوع بجميع اجزائه على
الاطلاق فبطلانه ظاهر وان اراد انه يجي ببعض اجزاء عن الركوع و ... الاضافة اليه فقد لا يستلزم سقوط ما عدا الركوع
من الاعمال عنه كما ذكره المصنف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب سجدة الشكر وقال
مالك مكروهة وقال ابو حنيفة انها ليست مشروعة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان الاعتراف
بنعم الله وشكره علينا واجب وابلغ انواع الشكر وضع الجبهة على الارض تذللا لله واستكانة وخضوعا اليه واما
النقل فقوله تعالى واشكروا لي وقال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم واعظم مراتب الشكر السجود وكان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا جاءه شيء يسره خر ساجدا وقال عبد الرحمن بن عوف سجد رسول الله واطال السجود قلنا له سجدت
فاطلت السجود قال نعم اتاني جبرئيل فقال من صلى عليك مرة صلى الله عليه عشرا فخررت شكرا لله ولما اتى براس
ابي جهل سجد شكرا لله وروى ابو داود في صحيحه عن ابي بكرة قال ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا جاءه امر سره او
بشر به خر ساجدا شاكرا لله وروى الحميدي في جمعه بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من عبد
يسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط بها خطيئة وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم زار فاطمة فصنعت
له عصيدة من تمر ثم قدمتها بين يديه فاكل هو وعلي وفاطمة والحسنان عليهم السلام فلما فرغ النبي صلى الله عليه وسلم

من الاكل بحمد واطال تبسمه في سجوده ثم ضحك ثم جلس فقال له امير المؤمنين يا رسول الله سجدت وبكيت وضحكت فقال النبي
لما رايتكم مجتمعين سررت بذلك فسجدت لله تعالى شكرا فهبط جبرئيل وهو ساجد فقال لك سررت باجتماع هلك فقلت نعم فقال
محمد ما يجري عليهم ان فاطمة تظلم وتغصب حقها وهي اول من يلحقك وامير المؤمنين يظلم ويمنع حقه ويقتل وولدك
الحسن يقتل بعد ان يوخذ حقه بالسم وولدك الحسين كتب الله بكل خطوة مائة حسنة ورفع عنه مائة سيئة فضحك ثم جاء بذلك
والاخبار في ذلك متواترة وكذلك العفو فيما استحسن عند الامامية وخالف الفقهاء في ذلك وقد نقل الفقهاء ما روى مسلم في صحيحه عن
ابي هريرة قال قال ابو جهل هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم فقيل له نعم قال واللات والعزى لئن ابو جهل هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم
فقيل له نعم قال واللات والعزى لئن رايته يفعل ذلك لاطأن رقبته ولاعفرن وجهه بالتراب فاتى وهو يفعل ذلك فاراد ابو جهل ان يفعل
ما عزم عليه فقالت الملائكة بينه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان سجود الشكر سنة عند هجوم نعمة او دفع
بلية او مصيبة ويستحب الاظهار الا في الاخرة ومن قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر من مخالفة العقل والنقل
فليس بوارد اما العقل فلانه يحكم على تقدير صحته على الشكر لمعنى وجوبه التحية واما النقل فكذلك استحباب التعفير والاستدلال
بقول ابي جهل في اسند الا انه العربية انتهى اقول ان ما ذكره من ان قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث عنده كلام صدر عن غير
الاحتمال الا اصل له في الواقع لان ما ذكرها المص من الروايتين عن ابي بكر وعن عبد الرحمن بن عوف مشهوران وقد استدل بهما صاحب الينابيع
على مذهب الشافعي بقوله لنا رواية ابي بكر وعبد الرحمن بن عوف وروى ابن حزم في كتاب المحلى حديث ابي بكر وهذه احاديث اخرجه حكم
بصحتها وهو من اصحاب الحديث لا طعن فيه عند القوم واما ما ذكره بقوله ان العقل يحكم على تقدير صحته على وجوب الشكر لا على
السجدة فنقول بانه انما اسلم صحة حكم العقل على وجوب الشكر لو استحبابه ثم كلام المص لان الشكر على ما صرح القاضي البيضاوي مقابلة
النعمة قولا وعملا واعتقادا والجزم بحكم العقل باستحباب عمل الجوارح الذي من اجلى انواع الشكر كما ذكره المص من انوار جلي
كما يتبادر من كلام القاضي والسجدة اظهر الاعمال حضورا ما يكون مستحبا عند العقل ولعل الناصب لم يعرف معنى الشكر
ولم يشكر الله تعالى مدة عمره والا لما اتى بمثل هذا الايراد وبهذا يعلم دفع ايراده في جانب النقل فتامل مع انه يقصد بذلك
النقل ما استدل به صاحب الينابيع على وجوب السجود على الارض لا على عضو ويحول المتوكل عن كذب حيث قال الناقص حبا
وقد لصق الرقي جبهتك بالارض انتهى ثم من غاية تجاهل الناصب قوله ان المص استدل بقول ابي جهل مع انه لا يبعد استدلاله
بذلك كما هنا اذ لا احتجاج على الناصب الى الحجل بقول ابي جهل فافهم قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلوة
ما يمر بين يدي المصلي وقال احمد بن حنبل يقطعها الكلب الاسود والمراة والحمار اذا اجتاز على عليه وقد خالف في ذلك
قول النبي صلى الله عليه وسلم المتواتر لا يقطع الصلوة شيء وادرؤا ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقطع الصلوة عبور شيء بين يدي المصلي سواء مرء او لا واما ظواهر
الاحاديث الدالة على القطع فهي معارض بغيرها من الاحاديث الدالة على عدم القطع ومن ذهب الى القطع فقد
اخذ بظواهر الاحاديث ولم يثبت عنده خلافها فلا مخالفة للنص انتهى اقول الاخذ بظواهر الاحاديث المذكورة انما
وقع لتقصيره في التتبع والاجتهاد في تحصيل الاحاديث الاخر المعارضة لذلك كما قال المص والقول بعدم الثبوت فرية

او هناس يبت العنكبوت كما مر مرارا وقد اجيب عن الاحاديث المرجحة للقطع بان المراد بالقطع قطع الفضيلة لانه يقطع الخشوع
والذكر للشغل بها من والالتفات اليها لا قطع الصلوة وافسادها ويدل على صحة هذا ان ابن عباس احد رواة قطع الصلوة
بذلك وروى عنه انه حمله على الكراهة وايضا حديث ابن عباس معارض برواية اخرى في البخاري وسلم قال اقبلت راكبا على حمار
انا وانا رسول الله يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين يديه بعض الصف فنزلت وارسلت الاتان ترتع ودخلت في الصف
فلم ينكر ذلك على احد وانه صلعم وعائشة معترضة بينه وبين القبلة فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
ان المرتد اذا فاتته شيء من صوم او صلوة او زكوة او حج حال ردته او حال اسلامه لا وجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة لا يجب قضاء
شيء من ذلك وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو لم يجب القضاء لكان ذلك تكرير لغير صلاة انه ترك العبادة
بالكفر لان المسلم اذا ترك العبادات طول عمره فاذا حضره الموت ارتد ثم اسلم فسقط عنه جميع ما تقدم وذلك ابطل انواع الفساد
واما المنقول فقوله صم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو عام ونقول ايضا ما نام عن صلوة او نسيها قبل ردته
ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام ثم ذكرها فانه بمقتضى هذا الحديث يجب عليه قضاؤها واذا وجب قضاؤها وجب قضاء جميع
العبادات لعدم القائل بالفرق انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يجب عليه قضاء ما فات
عنه من العبادات ايام ارتداده واما ما كان حال اسلامه قبل الارتداد فقضاؤه واجب من باب الاولى ولم يعرف ذهاب ابي حنيفة
الى المرتد لم يقض بعد اسلامه ما فات عنه قبل الردة وان صح فربما استدل بظاهر ما روى عن رسول الله صلعم ان الاسلام يجب ما كان
قبله فاقتضى انهدام القضاء الحاصل من ترك عبادته قبل الردة لان الاسلام هادم لكل ما صدر قبله وان كان مستندا
بظاهر هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص ولا مخالفا للعقل لما حسن الحكم وكذا المعقول انتهى اقول الظاهر ان الناصب لتكثر هذا
الى ابي حنيفة الى ما نقله عنه المص لجهله بما ذكره في شرح الوقاية مع انه مذكور في اكثر الكتب المعتبرة ومنها الينابيع وتفسير الفقهاء الاربعة
وشرح صلاة البخاري الشافعي ولنذكر ما فيها من نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة ونقتصر على ذلك لانه ادى في الالزام فنقول قال
صاحب الينابيع يجب القضاء على المرتد لانه التزم بالاسلام وعند ابي حنيفة وداود في رواية انه لا يجب مطلقا للاحتياط بقوله تعالى ليحبطن
عملك قلنا الاحباط بها مع الموت لقوله تعالى ومن يرتدد وانتهى وقال الشافعي ايجب قضاء الصلوة على الكافر المرتد التزم باحكام
الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الناس بخلاف الكافر الاصلي فانه لم يلزمه قضاء ايام الكفر لقوله تعالى قل للذين
كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والمعنى فيه ان ايجاب القضاء ينفر عن الاسلام والردة فلا يجوز الكفر
في ذلك وعند ابي حنيفة ومالك وكذا احمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مطلقا سواء فاتت حال الارتداد ام
او قبله لاحباط العمل بالردة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فاذا حبط عمله علم انه لا يجب عليه فلا يجب القضاء
على طريقة الحنفية لا يقضي المرتد الا اذا صلى فارتد ثم اسلم في الوقت وفي بحر الحنابلة واذا اسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه
قبل الردة من صلوة وزكوة وصوم ويتخرج ان لا يلزمه وقضاء ما فات في الردة روايتان وفي كافيهم لا يجب القضاء
على الكافر اصليا كان او مرتدا وفي شرح منهجهم لا يجب القضاء على الكافر الاصلي رواية واحدة وفي وجوبها على المرتد
روايتان واما ما تركه من صلوة او صوم حال اسلامه ثم ارتد ثم اسلم فعليه قضاؤه رواية واحدة وحاصل الجواب

حق استدلاله بالآية ان الاحباط بالردة مشروط بما اذا كانت الردة مع الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر
فاولئك حبطت اعمالهم لان واو وهو كافر للحال يعني الآية ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت والحال انه مات كافرا فاولئك حبطت
اعمالهم فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة بل بها وبالموت عليها انتهى ثم لا يخفى ان الناصب الجاهل كان لا يتمكن بما نسبه المصنف هيهنا
الى ابي حنيفة من مذهب العليل ونحوه انكر في ذلك الانكار وجعل المخلص سبيل وقد بينا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك
الانكار وسنذكره اثنين اخرجنا معهم من ائمتنا ففي ذلك الانكار كالحمار الذي قيل في شانه ذهب الحمار يستفيد
لنفسه قرنا فاب وما له اذنان قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من لا يحسن القراءة وضاق عليه الوقت
عن التعلم يكبر الله ويحمده ويسبحه بقدر قراءته وقال ابو حنيفة يقوم ساكتا غير ذاكر ويخالف في ذلك العقل والنقل
اما النقل فقوله صلى الله عليه وآله اذا قام احدكم الى الصلوة فليتوضأ كما امره الله ثم ليكبر فان كان معه شيء من القرآن قرأ به وان
لم يكن معه فليحمد الله وليكبره والامر يقتضي الوجوب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان العاجز عن
تعلم الفاتحة او ضاق الوقت يأتي بالذكر في الصلوة وذهب ابو حنيفة الى السكوت واستدل عليه بوجوب القراءة واذا تعذر
الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالبدل لانه من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت وعلى هذا لم يلزم مخالفة
العقل والنقل اما العقل فلو فرضنا صحة حكمه فهو يدل على الاتيان بالاقرب ويعارضه توقيف البدل الى النص الدال
من النص واما النقل فلم يصح لابي حنيفة انتهى اقول قد مر الكلام في انكار ثبوت النص وانه لا وجه لتوجيه من العصبية
لابي حنيفة فلا نعيد هنا [illegible] الباطل واستحسان عقله الناقص ازاء ما حكم بوجوبها واستحسانها من الابدال والامثال هنا
لا يجوز الاتيان بالبدل قياسا على نظائره واي فرق بين ترجمة التكبير بالاعجمية وبين ترجمة الفاتحة بها حتى جوز
الترجمة في الاولى ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعين السكوت فالسكوت عن اصلاحه ذلك اولى كما لا يخفى قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى بطلان الوضوء بالمغصوب وخالف فيه جميع الفقهاء وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل
اما العقل فلقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلا والقبيح لا يقع مامورا به والوضوء مامور به فهذا الفعل لا يكون معتبرا
في نظر الشرع فيبقى في عهدة التكليف واما النقل فالمتواتر من الشرع المطهر تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه والحرام
لا يقع عبادة قال الناصب خفضه الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء من العقل والنقل فباطل لان الدليل
افاد قبح التصرف في مال الغير في العقل وتحريم التصرف في مال الغير في النقل وهذا تقبيح الغصب ولا نزاع في ان الغصب
حرام انما الكلام في صحة الوضوء وعدمها والدليل لا يفيد البطلان لامكان اجتماع الحلال والحرام اذا كان واحد منهما
من جهة كما ذكرناه مرة في اصول الكلام ومرة في اصول الفقه وكذا الوضوء في الماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة فيصح
من جهة كون الماء مغصوبا وهو مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث استجماعه موجبات الصحة وقد بسطنا
الكلام في هذه المسئلة فيما مضى انتهى اقول الدليل يفيد البطلان لانه مقدمة حقة مطوية في دليل المصنف وهي ان
الماء المغصوب لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها الى النية واحتياجها الى القربة وهي لا تصح بالمغصوب وتحقيق
القول في ذلك كما مرت الاشارة اليه سابقا في المباحث الاصولية وسيقرره الكلام فيه هيهنا بعبارة اخرى ونقول لنا ان

الاصوليين وبعض اصحابنا يلزم منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في المكان المغصوب وبيان ذلك ان المنهي
عنه اذا لم يكن داخلا في المامور به لا ذاتا ولا جزءا بل المامور به كان بينه وبين المامور به باختياره من غير ضرورة [illegible] منه
منه ذلك الفعل المامور به وكان مطيعا في ذلك الفعل عاصيا في المنهي عنه كمن امر مولاه بخياطة ثوب ونهاه عن دخول
دار فدخل الدار وخاط الثوب فيها كان مطيعا لخياطة الثوب عاصيا بدخول الدار اما اذا كان جزءا كالامر بخياطة
ثوب ونهي ان يخيط بخيوط غصبها او ان يضم اليه وصلة سرقها فالمخالف لذلك الخيط او ضم تلك الوصلة لم يصح منه ذلك الفعل
واذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب من قبيل الثاني لان الاستعمال للماء جزء الصلوة اذ لا معنى لها بدونه انه
المحرم فلا يمكنك اباء الشرطية واللزوم اصلا فلا يصح الوضوء بالماء المغصوب قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه يجوز للجنب الاجتياز في المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد خالف في ذلك نص القرآن وهو قوله تعالى ولا
جنبا الا عابري سبيل قال الناصب خفضه الله اقول استثناء غير المسجدين من رأيه ودليل ان العبور جائز مطلقا في كل
المساجد ولعله ما ذكر ان ابا حنيفة خالف النص فتوجيه ما رواه لان الآية ليست في المساجد بل اكثر المفسرين على ان معناه
لا تقربوا الصلوة جنبا قبل الاغتسال الا اذا كنتم مسافرين فتجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال بالتيمم وقال بعضهم معناه لا تقربوا
مواضع الصلوة جنبا الا عابري سبيل فان العبور لا باس به وعلى هذا فتخصيص المسجدين يحتاج الى سند مشهور ولم يثبت
فلا يلزم ابا حنيفة مخالفة النص لاحتماله معنى اخر انتهى اقول ليس في كلام المصنف استثناء غير المسجدين كما توهمه الناصب لا يخفى
لذلك كما لا يخفى بل فيه استثناء المسجدين بقوله غير المسجدين ونحن نعترف بان هذا الاستثناء من رأينا واستنباطنا من الآية
والاحاديث اهل البيت لكن انما ذكره المصنف [illegible] الاجماع على مذهب الامامية بذكره على وجه الاطلاق لان المدار بجعله
مناط الاثبات والنفي كما توهمه هذا الناصب الجاهل على [illegible] استنباط التخصيص من الآية فيما ان الظاهر ان
عدم الاستثناء انما هو في شمول الحكم المذكور لعدم المستثنى من المستثنى منه لا في شمول نقيضه للمستثنى فمعنى الآية عدم جواز الدخول
في شيء من المساجد على صفة الاستقرار وجواز الدخول بطريق الاجتياز فيها في الجملة ولا يلزم من ذلك جواز الدخول في جميعها
بطريق الاجتياز لجواز ان لا يجوز الدخول في بعضها اصلا ففي الآية اشارة الى التخصيص [illegible] كما اذا قلت لا يحج الاسير الا راكبا
وما صليت في المسجد الا يوم الجمعة فان معنى الاول نفي الحج عن كل اسير على صفة الركوب واثباته لبعض الاسراء [illegible]
لا اثباته لجميعهم على هذه الصفة لان منهم من لا يحج اصلا ومعنى الثاني نفي الصلوة في شيء من المساجد في غير يوم الجمعة واثباتها
في بعضها اصلا وكذا في ذلك ما جاء في الاعلام [illegible] كما لا يخفى على المتدرب
والحاصل ان العموم معتبر في الاستثناء ونظائره من صور التخصيص انما هو في المفهوم لا في المنطوق فلا يلزم التعميم في المنطوق ايضا
مختلف فيه بين الاصوليين والمحصل ان الآية ليست [illegible] كما توهمه الناصب موافقا لبعضهم حتى يكون التخصيص خلاف الاصل
ويحتاج الى دليل ثم يحتاج تعيين الخاص المخصوص من الآية لاجمالها الى دليل ويمكن ان يستدل عليه بان المساجد اللذين فهم من الآية
تخصيصه بعدم جواز الدخول فيه اصلا اولى بان يكون هو المسجدين لزيادة شرفهما الله تعالى ويعضده روايات اهل البيت عليهم السلام
كما مرت الاشارة اليه واما ما ذكره في توجيه مذهب ابي حنيفة من ان اكثر المفسرين على ان معنى الآية لا تقربوا الصلوة جنبا الخ ففيه انه لا

ان ما ارتكب فيه الاستقامة المعنى من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله ولا جنبا وتقدير قوله في مجموع كم الصلوة قبل الا

بعد قوله الا عابري سبيل تكلف لا يليق بظاهر القرآن الكريم وبالجملة احوال الذي في قوله ولا جنبا على النهي عن قربان الصلوة

حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير وان كان فيه محافظة على ظاهر قوله لا تقربوا الصلوة لكن يتوجه عليه ان المسافر لا يجوز له

ان يقرب الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع احدهما صحت له جنبا فكيف الحق بحالة السفر وتكلف التقديرات لاجل

دفع هذا الاشكال كما ترى واما ثانيا فان عدم قربان الصلوة حالة الجنابة قبل الاغتسال ليس مختصا بالمسافر بل هو عام للمسافر

وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء سواء كان لفقدانه او المرض او لغيره هذا واما من حمل النهي عن قربان مواضع الصلوة وهي المساجد

على حذف المضاف واطلاق الصلوة على مواضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل فعليه التكلف في شرع ظاهر الحالوة

ايهم الحكم بالنهي عن قربان الصلوة نظر فيه الاولوية وبالجملة لو سلم ان الاية لم تنساق للمعنى الاخر مع رجحانه جاهدا ورجحت

المعنى الاول لا كلف فكان ينبغي له ان يعني بالراجح دون المرجوح ولو سلم احتمال التعيين فيجب تحصيل التعارض ويقتضي

التوقف في الحكم لا الحكم باحدهما من غير مرجح ظاهر فظهر ان الرجل لم يمكن له رجوع الى القرآن والسنة بل لم يكن في وسعه الاستنباط

وكان مدار فتاواه على القياس والاستحسان وانما كلف الاحتجاج على اقواله بلا ابتغاء مخرج لها من الكتاب والسنة ومن جاء

بعده من مقلديه يحرج الى تفعل ما شاع من انشهر من انتشار مذهبه فيهم حرج الالة الفاسد وطرح القرآن والسنة حتى سمى

هو واصحابه باهل الرأي فتدبر قال المصنف رحمه الله ذهبت الائمة الى انه لا يجوز للمشركين دخول مسجد من المساجد الا

ولا يجوز وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن وقال الشافعي يجوز بالاذن الا في المسجد الحرام وقد خالفا في ذلك النص

قال الله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا فعلل بعدم قربانهم لحصار احكامهم وصفاتهم ووردا لهم في

النجاسة فلا اختلاف في وجوب تجنب المساجد كلها عن النجاسات اجماعا والعجب ان ابا حنيفة منع الجنب من دخول

المسجد حيث وقف منعه الله تعالى في كتابه وجوز للمشركين الدخول وقد منع الله تعالى منه وهل هذا الا تحريم ما احل الله تعالى

وتحليل ما حرم الله بنص القرآن انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار

ثلث اقسام الاول الحرم ولا يجوز للكافر دخول الحرم بحجر من الوجوه سواء كان ذميا او معاهدا لانه اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد

الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام واذا جاء رسول من بلاد الكفر والامام الكفر في الحرم يخرج اليه ويسمع كلامه او يبعث

من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم بالنص وهو قوله تعم ولا تقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا الثاني ممالك الحجاز ولا يجوز

للكافر ان يقيم بها واذا سافر للتجارة فلا بأس به ولا يقيم اكثر من ثلثة ايام الثالث سائر بلاد الاسلام ويجوز للكافر الاقامة بها

كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين الا باذن هذا مذهب الشافعي واما نجاسة الكافر فليس بنجاسة

عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن نجاسة العينية فلا يفيد القياس عدم دخول الكفار سائر المساجد والعجب

انه منع من القياس ثم استعمل القياس الفاسد واما الدخول بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة قد تدعو

الى دخولهم المساجد للعمارة والعامة وغيرها من الضروريات انتهى اقول التقسيم الذي نقله عن الشافعي مسلم والحق ما قيل

سيم ولكنهم واما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس بنجاسة عينية بل هي نجاسة حكمية الخ فمنتقض وحيث كان هذه المقدمة

ما ذهب اليه الحنفية ومناه في غيره من التفريع واشار الله الفضل فيه كلام وتحقيق المرام بعون الله العزيز العلام فنقول

اختلفوا في ان المشركين انجاس بنجاسة حقيقية او حكمية فذهبت الامامية من الشيعة الى الاول وبه قال ابن عباس رضي الله عنهما

وحكم بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالف الفقهاء الاربعة ومن تابعهم في ذلك واختلفوا في تاويل الاية على وجوه

الاول انما جعلوا انجاسا لانهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يجتنبون النجاسات فمنعوا من دخول المساجد لان الجنب والنجس ممنوعا

الثاني ان الحكم عليهم بالنجاسة كناية عن خبث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم بمنزلة الشيء النجس ولا يخفى ان كل ذلك عدول

عن الظاهر بغير دليل فان صريح الاية شاهد باثبات النجاسة العينية للمشركين على خلاف ما فهم ان المتبادر لغة وعرفا

من النجاسة عند الاطلاق انما هي العينية وهذا يقتضي ان النجاسة الحكمية مع التعارض فيثبت للكافر نجاسة العين بطهرها

بل يجب بها الكل لانها نجاسة عينية محضة كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه يطهر به اجماعا بل عينية

تنعدم بما مع الطهارة وحكمية من وجه لارتفاعها بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة في بالغسل او كالنجاسة بين الميتة

من العينية والحكمية لتعدد بما مع الطهارة وتتوقف زوالها على النية كما ذكره السيد المرتضى في الانتصار وبما حررناه في

حققناه ظهر المسامحة في كلام كثير من العرفاء حيث نفى عنه النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس بحكمية فقط وليمنع ما قال

الكواشي في تفسيره من انهم لم يكونوا انجاس العين لما طهرهم الاسلام هذا يدل على ارادة ما فهمناه من منطوق الاية قوله تعالى كذلك

يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه الاية تدل على ان الرجس مستعمل على من يؤمن واستعلاءه عليه انما

محيط به ظاهرا وباطنا عينا وحكما وكذا يدل عليه انه ما رواه الحميدي في مسند البخاري عن ابي ثعلبة الخشني قال قلت يا رسول

الله انا بارض قوم اهل كتاب انأكل في انيتهم قال لا تأكلوا فيها الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها ثم كلوا فيها وقد نقل بعض

شارحي البخاري انه ورد ما في معناه من طرق اخرى انهم وتقييده كل ذلك بما ادا لا انهم بالنجاسة فظهر ان الغسل ليس لمجرد

بدفع اطلاق اللفظ المنصب بالاحتياط والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مردود من وجوه اما اولا فلانه

معنا وبلا انهم نفي الاخبار في الاية بان نسبة النعت بانما المشركون بانهم وهو على خلاف الاصل فلا يعدل اليه بغير القرينة

واما ثانيا فلان الاستدلال بما ذهب اليه من حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منه كما مر واما ثالثا فلكونه مخالفا لما سبق

من حديث ابي ثعلبة ونحوه مما حكموا بصحته فانما امرنا بغسل ما فاوا من الاني بنجاستهم ولما عدم تحرزهم من النجاسة

مردود بان الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على شركهم وترتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق منه علة لذلك الحكم فالاشراك

علة النجاسة لا غير ويلزم من هذا ان الاثر في نجاستهم ما داموا مشركين لان المعلول لا ينفك عن العلة اذا علمت ان حمل

النجاسة في الاية على العينية في محله قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الاية فان المعرف

باللام يفيد العموم فجميع الطيبات يكون حلالا وكذا ما عطف عليه وهو طعام اهل الكتاب فلا يدل على ما لا ان المراد بالطعام

على فهم ما استطابه النفس وليس كل ما استطابه النفس حلالا فقد يكون هو المراد فيكون الاية ممن دخل التخصيص

لا اختصاصها بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على الخاص وانما عطف الخاص الثاني على الخاص الاول لازالة

لا احتمال الالتباس اذ لولا ان لا يتوهم انه ليس من الطيبات فازال ذلك الوهم بعطفه عليه والله اعلم فاذا ثبت

الفقهاء في وجوب التسمية عند ارسال آلة الصيد وعند الذبح وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال بذلك قال بتحريم ذبائح
اهل الكتاب وان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند ارسال آلة الصيد ونقل تحريم
ذبائح اهل الكتاب بتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب كان خرقا للاجماع هذا كلامه ملخصا ونقل تضعيف العطف ولك ان تقول
لا نسلم الواو في قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب عاطفة للطعام على الطيبات بل هي للاستيناف ولو اراد العطف لقال
وطعام الذين اوتوا الكتاب وانتم تحل لكم فقد حل لكم لا مثال لكنا في الاستدلال على حلية طعام اهل الكتاب باخبار الله
تعالى بانه حل لكم ولا يصلح الاستدلال عليه بكونه معطوفا على ما سبق لانا نقول ليس كذلك لان الطعام ليس حاصلا صوابا للمجاز
ان يكون المراد منه بعض الافراد كالحبوبات كما ذكره الخصم ان قلت انه مفرد مضاف فيعم قلنا هذا خلاف ما عليه المحققون
من علماء الاصول ثم اعلم ان فخر الدين الرازي تمسك في الآية بتوجيه رابع ادل على ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مما تقدم وكره
وحاصله ان النجس مصدر لا يصح حمله على المشركين الا بتقدير فالمراد انما المشركون ذو نجاسة وح لا يدل على النجاسة العينية
كما في قولنا هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده النجاسة العارضة وما قيل فيه نظر لان الامام كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة
بالنجاسة العينية كما يقتضيه سياق النظم ولو سلم فلا م ان مفاد قولنا هذا الثوب ذو نجاسة عروض النجاسة له بل مفاده
على ما ذكرنا من ان النجاسة حقيقة في العينية فهو ان عين نجس غاية الامر انه لما علم من خارج ان ذات الثوب واجزاءه ليس
العين النجاسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة ولهذا لو اطلق فيما لم يعلم عروض نجاسته او عينيته لم يفهم منه الا العينية نظير
ذلك ان السيد المحققين قدس سره الشريف صرح في حاشية شرح الرسالة بان كلمة في قولنا المقدمة يجب انما يعم في المنطق فيتضح حجة
المقدمة المنطق واورد عليه بان ذلك انما يلزم ان لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم الا بقوله يجب فلو تعلق به كان مثل قولنا
الطهارة واجبة في الصلوة مع ان الطهارة ليست جزء منها واجيب بان المدار على المحافظة الظاهر ولا شك ان قولنا يجب انما
يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب الظاهر وقولهم يجب الطهارة في الصلوة انما حمل على الظاهر من غير تقدير لاجل شرطية الطهارة
للصلوة غاية الامر ان الاشتهار كون الطهارة شرطا لتحقق الصلوة خارجا عنه منع حمله على الجزئية هذا وبما فصلنا ظهر ضعف
ما توهم الناصب من ان المعم يعتقد ان نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك قاس على النجاسة العينية كما انه توهم ان المعم
استدل بالقياس مع منعه منه والحق ما ذكره ودم عن وهم واما ما ذكره في وجه يحق بناء الحول بالاذان فهو اوهن من
نسج العنكبوت ولا ماذا لنا طاهر سوى الحي والمهوت قال المعم رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يحرم قضاء الفرائض
في شيء من الاوقات وقال ابو حنيفة يحرم في الاوقات الخمسة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان بعض هذه
الاوقات صالح للاداء فيكون صالحا للقضاء ايضا ولان المبادرة الى فعل الطاعة والمسارعة اليها واجبة
ما شغلنا لما يطلب الشارع فان الانسان في معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون مفرطا واما النقل فقوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من نسي صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها
وقال يا بني عبد مناف من ولي منكم من امر الناس شيئا فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت وصلى اي وقت شاء من ليل او نهار انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم ويبطل صلوة لا سبب لها او طالب ساخر عند

طلوع الشمس حتى ترتفع قدر رمح وعند اصفرارها حتى تغرب بها وعند الاستواء وهو نهاية ارتفاع الشمس حتى تزول
اي ينحط عن الارتفاع وبعد فريضة الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب لا فيهما والدليل على الكراهة
السنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم باسنادهم انه قال
لا يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تبرز واذا غاب
حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا بصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان وروى مسلم
والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر ثلث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلي فيهن وان نقبر
فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب
وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوة
بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر حتى تغيب الشمس وظواهر هذه الاحاديث تدل على النهي وحمله على كراهة التحريم
للاحتياط ثم ان المذهب انه لا يكره قضاء الفوائت من السنن والفرائض والنوافل المنذورة وسجدة التلاوة وصلوة الجنازة والكسوف
وغيرها من الرواتب والصلوة الموقتة والدليل على عدم كراهة قضاء الفوائت ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي
عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عائشة فقالوا اقرأ عليها السلام فقالت سل ام سلمة
فخرجت اليهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عنهما ثم رايته يصليهما ثم دخل فارسلت اليه الجارية فقلت
قولي له تقول ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين واراك تصليهما قال يا بنت ابي امية سالت عن الركعتين اللتين بعد
العصر فانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان الحديث وهذا يدل على جواز قضاء
الفوائت في وقت الكراهة لانه اذا جاز في النافلة ففي الفريضة اولى واذا جاز قضاء الفوائت وهي ممكنة القضاء في غيره ففي
الموقتة اولى وكذا في ذوي السبب فدل الحديث على جواز قضاء الصلوة المذكورة من الفوائت والموقتات وماله سبب ثم
ان المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط للجمع وغيره لما روي في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كره الصلوة
نصف النهار الا يوم الجمعة وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من الكراهة فلا يكره صلوة
ولا طواف فيه في وقت ما للحديث المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة
جنازة عند طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر يومه وكره التنفل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا سنته
الفوائت وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة هذا وبعد الصبح وبعد اداء العصر الى اداء المغرب فما نقل من مذهب
ابي حنيفة انه يحرم عنده قضاء الفوائت في الاوقات الخمسة فهو كذب وافتراء بل مذهبه عدم جواز سائر الصلوة
في الاوقات الثلث ويصح في الوقتين الاخيرين لعدم الجواز في الاوقات الصلوة فحديث النهي وهو مطلق في الفرائض
وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمة او لم يبلغه فلا حرج واما ما ذكره انه خالف العقل فلانه اذا تعارض عقله الناقص
وصريح نص الحديث صار هو رجح منع عقله الناقص او الحديث ثم انه خصص المنهي في وقت الطلوع والغروب والاستواء

ولبس بعض الاوقات لنسخ شيئا من الصلوة وما ذكره من الموعظة ان الاسناف في معرض الحدث ان ينبغي ان يذكرها من جامع حله
انتهى اقول ما ذكره من ان مذهب الشافعي انه يكره ذلك كراهة تحريم بخبر مكم كيف وقد اضطرب كلام الشافعية على ما بينهم من شرح
التنابيح فبعضهم كالرافعي في العزيز يصحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوردي يصحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلام
النووي ايضا مختلف فيه انتهى وبهذا ظهر ان المعترض جعل الشافعي مشاركا مع ابي حنيفة في القول المذكور في ابي حكم هذا الجاهل
المعول على الحكم المجهول للتهكم بان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم الخ ثم من ابن علم تقرير المذهب بين الشافعي على
عدم كراهة تحريم الخ ثم من ابن علم تقرير المذهب بين الشافعي على عدم كراهة قضاء الرواتب من السنن والفرائض واما قوله
ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها الخ فسلم لكن ما ذكره انما
نسب اليه تحريم قضاء الفوائت في الاوقات الخمسة نسلم لان كلام المص في كتابه المشروح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات
الثلثة المنهي عنها للوقت لا مطلق بعد جعلها قبل غروب الشمس حتى وقع لفظ الاوقات الخمسة في كلامه هنا اما من تحريفات
الناصب كما تقدم منه نظيره في القران والحديث ومن الغفلة عن فهم الناسخ اولانه اراد بالتحريم في الاوقات الخمسة التحريم في هذه
كالتحريم في قوله فلان بعض هذه الاوقات صالح للاداء الخ ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلثة دون
الخمسة لا يعم ما ارادة المص عليه ولا يجدي الناصب شيئا فائدة لكن اذا صح كون التحريف من قبله فقد فعله لتوهم ايراد وقد
اخرى هي مستندا بان يجاب عن الحديث الذي تمسك به ابو حنيفة بانه مخصوص بالقضاء في الوقتين الاخيرين وبعموم كلا حرف
به ابو حنيفة اجاب المص هنا في المشروحات حيث بان ابا حنيفة اذا قال اني ما قلت بالتحريم في الايام الخمسة وانما قلت به في الايام الثلثة
فلا بد ان يرجع ويقول الى احد الايام شريك في تحريم الثلثة وان يجعل جواز التخصيص المذكور فيه سند الناصب هذا ايضا
وانما حملنا عليه هذا التوهم لانه فكك عن امثال هذه التوهمات والاغراض الفاسدة واذا تحققت ما قررناه علمت ان تطويل المص
في المشروح ما ذكره هنا من الادلة العقلية والنقلية المعارضة لما روى مخالفا لها رد على مذهب ابي حنيفة واسقط دلائله
عن صلاحية الاحتجاج بها واما ما ذكره الناصب من انه لم يصح عنده حديث ام سلمة ولم يبلغه فلا حرج فغير مسلم بل يتوجه عليه
حرج عظيم وعذاب اليم من الله تعالى ورسوله الكريم في ادعائه الاجتهاد مع قصوره عن الرجوع الى حقائق الكتاب والسنة لكونه جاهلا
عما لا غنى بها في معرفة اللغة وقواعد الاعراب ولا بغيره ذلك من العلوم التي جعلوها شرطا للاجتهاد والاستنباط من الكتاب والسنة
بل كان رجلا مسكينا عاميا متحيرا في ادلة القياسية وتزيينات الاستحسانية التي اصلها ومستنبطها للاحد عليه من عجز الى بعض
حدا ويقيم برهانا وبهذا قد احدث في الشريعة النبوية ما احدث في من الرخص الوسيعة والفتاوى الشنيعة ما ادى الى هدم الشريعة
واقدام الملاحدة والكفار عليها بالوقيعة ولا انا نتدارك الله ذلك بغيره من العلماء الاذكياء وحسبك في هذا ما قال الغزالي في المسلك
الاخير من كتاب المنخول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها ومن ذلك بمقدمات اخترعها
في ذكرها لقبا بها انها القياسة والملاك والجدلية فلم يكن للرجل رجوع الى الكتاب والسنة لكونه واستعداده وما يروى في كتب الحنفية
من الحكايات المشابهة لكلام الاحلام والشبه الشنيعة بخطبات اولى الاحلام انما هي ما تكلفها وتحملها الرواة وحفظ زجاجة
تقلده اشتهاره القاصدين باقضاء اثاره الاخطار من فساق الملوك الطالبين للتوسع في السلوك فاعتمد الناصب لزعمها لا

المنازعة الباطلة المنسوبة اليه في هذا الكتاب بانه لم يصح عنده الحديث او لم يبلغ اليه خروج عن الصواب بل فرار عن الحق
الى السراب واما ما زعمه من ان المص اراد بمخالفة ابي حنيفة للعقل مخالفته للعقل الشائع فيه فهو من الزعم الذي وصف
بانه طبق الكذب بل مراده القياس العقلي المنطقي الذي اجمعوا على اعتباره عند تحقق شرائطه وصحة مقدماته كما يشهد اليه
كلامهم في المبادي الكلامية من مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجي وتحرير ابن همام الحنفي وغيره من الكتب مثلا ذلك
في الشرعيات نحو قولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية فيصح ونحو قولهم كل خطاب مجهول المصنف وكل ما يصح به لا يرجح الى الصغر
كل خطاب لا يصح به الى غير ذلك فكذا المص هنا استند الى قياس اقترانى من الشكل الاول وهو ان بعض الاوقات الخمسة صالح
للاداء اجماعا وكل ما يصلح للاداء صالح القضاء لمساواته اياه فبعض هذه الاوقات صالحة للقضاء وكذا الكلام في الدليل
العقلي الثاني فان حاصله عند عرضه على الميزان ان قضاء فوائت الفرائض فعل طاعة وكل فعل طاعة مما اوجب الشارع
المبادرة والمسارعة اليها واقامتها المص دليلا عقليا لاجل انه في صورة الادلة العقلية او لان بعض مقدماتها القريبة مما ادرك
بالعقل العملي وليس مثلها مما لا يخفى ويمكن ارجاع الدليل الثاني الى مسلك الاحتياط فانه طريق من طرق الاصول قد
تلقاه العقول بالقبول حتى قيل فيما اشتهر من الفرط من سلك سبيل الاحتياط فانه طريق امن من طرق الاصول واما ما ذكره
من ان ما ذكره المص في بيان حكمة كون الشارع طالبا المسارعة الى فعل الطاعة من عظم ينبغي ان يذكرها في جامع حله انه
تردد ايها في مسند جامع اصفهان بالاحلاله والحرجين قول الناصب هنا الى اخره انه فيح هي الشدا من شرح هناك مسطا
من الدهر يكفي الله تعالى عن شيعة الحق شره ويشرفه لكل مومن وموحد والحمد لله قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
القنوت مستحب ومحله بعد القراءة قبل الركوع وقال ابو حنيفة انه بدعة وقال الشافعي محله بعد الركوع وقد خالفا ما رواه
الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت في صلوة الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقنت في الركعة الاخيرة من الصبح والوتر في النصف الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع
اليدين كما في الدعاء خارج الصلوة ومحله الاعتدال بعد الركوع ودليل القنوت وانه بعد الركوع ما روى البخاري ومسلم و
النسائي عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع وروى البخاري ومسلم
قال عاصم الاحول سألت انس بن مالك عن القنوت في الصلوة كان قبل الركوع او بعده فقال بعده انما قنت رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعد الركوع شهرا انه كان بعث اناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا
في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده الركعة الاخيرة يدعو على احياء من بني سليم على رعل وذكوان
وعصية ويومن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت سنة بعد الركوع ولا يعارضه ما نقل من الجمع بين
ان صح نقله لان هذه الاحاديث اثبت وارجح لاشتماله على السؤال في حديث انس بن مالك فانه تفيد زيادة في التثبت
وهو من جهات الترجيح كما ثبت في الاصول والعجب انه يستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجعلها مسند
ولا يستوعب الاخبار وان يجمع فلم لا يتبعها ولا يعتمد مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه يجب قنوت الوتر
ابدا في رمضان وغيره من الصلوة فما ذكر ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة فهو باطل وليس من مذهبه انتهى اقول ان الناصب

ثم خانا في نقل حديث ابي هريرة فانه ليس في البخاري والمشكوة هكذا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يدعو على احد
او يدعو لاحد قنت بعد الركوع الخ ولا يخفى ان نصه البخاري بنفسه ارادة لاحد او عليه صريح في انه صلعم في غالب الاوقات وهو
غير تلك الوقت كان يقنت من قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس ما رواه مسلم وان مرويات ابي داود دون مسلم
كما يعلم من المشكوة وبالجملة فالجواز ان يكون وقوع فعل القنوت عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد الركوع في بعض الاوقات
لخصوصية الدعاء لاحد او عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخاري عن عاصم عن انس حيث قال انس في جوابه اوكان انه صلعم كان
يقنت قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع شهرا القول بانه لم يكن يقنت فيما عدا اوقات الدعاء لاحد او عليه فخالف الصريح هذا
الحديث وللاجماع كما لا يخفى حينئذ الى الترجيح فنقول احاديث شملها من التعارض لحض كلها انما النبي صلى الله عليه وسلم
فعل القنوت في بعض الاوقات قبل الركوع وفي بعضها بعده بلا تعارض من هذا الوجه ايضا لا انها على ان فعل القنوت بعد الركوع
كان في نادر من الاوقات وفعله في غالبها كما عرفت وفي حديث الحميدي ترجيح لاطلاق في القبلية الى دعاه الم وابنه … حديث
الحميدي ما وافق لعمل انس وقد تقرر في الاصول اعتبار الترجيح بموافقة عمل اهل المدينة واعلمهم انس فكفى به حجة واعلم انه
بذلك اكثر فان القايل بالبعدية هو الشافعي والقايل بالقبلية على سبيل القطع ابو حنيفة وعلى طريق الجواز احمد كما صرح
به الانصاري في شرح الينابيع وقد نقل الم في المنتهى ان القايل بالقبلية الى وابن مسعود والبراء وابن عباس وانس وعمر
بن عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن بن ابي ليلى ومالك وابو حنيفة وكان ذلك مذهب لاهل البيت وظاهرهن نقل الم واما ما ذكره
الناصب في وجه الترجيح من ان بعض الاحاديث المشتملة على البعدية يفيد زيادة السبب ففيه انه لم ينقل احد ان الحديث المشتمل
على السبب يعلم ما لا يشتمل عليه وانما المذكور في شرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجي وغيره انه اذا تعارض حديثان احدهما
وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك فقيل ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته وفي غير ذلك السبب العام الاخر
للخلاف في تناول العام الوارد على سبب لغيره على ان القنوت الذي ذكر سبب فعله بعد الركوع في الاحاديث المذكورة ليس يعلم
اصول فيكون ما ذكره الناصب اجنبيا خارجا عن البحث من هذه الجهة ايضا واما ما تعجبه الناصب من استدلال الم باحاديث
اهل السنة فمدفوع بان اراد انما اورد ذلك الا لتمام المقصود لا لفهم الاحاديث المروية بطرق اهل البيت مع اشتمال ما في صحاح اهل السنة واما ما
ذكره من انه يتوجه الاخبار ففيه انه استوجبها لكن لم يذكرها هنا لا لانه يريد بها دليلا على ما ذهب اليه الخصم مخالفا لما ذهب اليه
الامامية كما بيناه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة قائل بوجوب قنوت الوتر ابدا فا ذكره الم ان القنوت عند ابي حنيفة بعض اهل الا ان
الم هنا في قنوت الصلوة الواجبة والوتر عنده سنة فيما لظاهرها اطلق كون القنوت عند ابي حنيفة بدعة وسكت عن حال القايل على
ان ذلك انما يحمل رواية الحميدي المشتملة على ذكر القنوت في صلوة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفي والشافعي ان نقله صلعم
القنوت في صلوة الغداة حجة على ابي حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على الشافعي وهذا الناصب بمعزل عن فهم مثله اراد الم على ابي حنيفة
بحرمة القنوت … ولما اله ناحية اخرى لم يقصدها الم كما عرفت هذا وان … شرح الينابيع للانصاري
الشافعي ان حجة العموم ما ذهب اليه في هذه المقام ليس الاحاديث المذكورة في الحقيقة بل معتمدهم فيها ما ذهب اليه مخالفة
الشيعة حيث قال ويحكي ابو الفضل بن سعيد الناس من الجامع بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت في صلوة الصبح اذ صار شعار

قوم من الشيعة لان الاشتغال بمعرض التهمة انتهى وبعد اغماضه هذا المقام ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اهل سنتهم وجماعتهم
حيث قال بعد نقل كلام في القنوت ما قول ابي حنيفة فما وجدنا عن احد من الصحابة نهيا عن القنوت في شيء سوى الوتر وكذلك
قول مالك في تخصيصه الصبح خاصة بالقنوت ما وجدناه عن احد من الصحابة وكذلك تفريق الشافعي بين القنوت في ساير الصلوات
ما خلا الفجر وكل شيء روي في هذا الباب عن الصحابة انتهى قال الم رفع الله درجته ذهب الامامية الى ان الوتر مستحب ليس بواجب
وقال ابو حنيفة انه فرض قال حماد بن زيد لابي حنيفة كم الصلوة قال خمس قلت فالوتر قال فرض قلت كم الصلوة قال خمس قلت
فالوتر قال فرض قلت لا ادري الغلط في الجملة او في التفصيل وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم من دين النبي صلى الله عليه وسلم
ان الصلوة خمس وجاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فسأله عن الاسلام فقال خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرها
قال لا الا ان تطوع فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد على هذا ولا انقص منه فقال النبي صلى الله عليه وسلم افلح ان صدق قال
الناصب خفضه الله اول مذهب الشافعي ان الوتر سنة مؤكدة وليس بواجب اما انها سنة مؤكدة فللاحاديث الكثيرة
الصحيحة الواردة في الوتر منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من اخر الليل
وروى البخاري ومسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى
ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من اخر الليل وروى البخاري ومسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اجعلوا اخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخاري
من اول الليل واوسطه واخره فهذا الحديث دلت على كون الوتر سنة مؤكدة واما عدم وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة
بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى امركم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر جعله الله لكم
فيما بين صلوة العشاء الى ان يطلع الفجر وقال من نام عن وتره فليصل اذا اصبح هذا يدل على عدم وجوبه لانه اذن في تركها
والوتر انما يكون بالليل للاجماع على ان الفرايض … والدليل على وجوبه ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما عن ابي ايوب
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر بثلث فليفعل
ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي ايوب انه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان الله يحب الوتر فاوتروا يا اهل القران ومقتضى الامر الوجوب ولما كان الدليل خبر الاحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن
الاجماع ان الاجماع على انحصار الفرايض في الخمس وهذا واجب لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لان ابا حنيفة
لم يقل ان الوتر فرض ولو فرضنا انه قال فكونه يدل على الجواب فان المراد ان المجمع عليه من الفرايض خمس وما عداه …
بخلاف الوتر واما ما ذكر من الحديث فلا دلالة على انحصار الفرايض لان الحج والصوم لم يذكرا فيه انتهى اقول يتوجه عليه اولا
انه لا طائل في انكار ما وافق الشافعي للامامية واطالة الكلام بذكر الاحاديث الذي تمسك بها الشافعي نعم لو كان ذلك الاحاديث
صحيحة عند الامامية لكان لها مدخل في تقوية الادلة وليس فليس وثانيا ان الحديث الاول مما استدل ابو حنيفة فقد ورد
الم في كتاب المنتهى بانه لا يدل على الوجوب اذ الحق نقيض الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب وبعبارة اخرى الحق …

ولا دلالة للعام على الخاص وصح هذا بما رضي بما روى صاحب المصابيح من قول النبي صلى الله عليه وسلم الوتر حق مسنون
انتهى ورايتم فلو كان واجبا لما تطرقت اليه الزيادة ولا النقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة
والنقصان فلا يكون واجبا بل يدفع ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعيين الركعات الثلث واقول في دفع الاستدلال
بالحديث الثاني ان قوله صلعم يجب الوتر على ان الامر للاستحباب دون الوجوب بما لم يخط معه الاحاديث
الصحيحة في الاستحباب فافهم وثالثا ان جواب من استدل الى العلم بالاجماع من اعجب العجاب لان هذا الناصب قد استدل
به بعينه قبل ذلك عند تقريب مذهب الشافعي فكيف يعترض عند استدلال الحنفية به وهل هذا الا مثل ما قيل فيه
لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابي حنيفة والفرق بين الفرض
والواجب اصطلاح حادث من ابي حنيفة واصحابه فكيف يتجه ان يقال ان الاجماع وقع على انحصار الفرائض دون الواجبات
ورابعا ان ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يقل ان الوتر فرض مردود بان العلماء نقلوا في عنوان المسئلة ان ابا حنيفة قال الوتر فرض
حرامنه المغرر المشهور بين جمهور العلماء ومن عدم الفرق بين الفرض والواجب وحق ما جرى بينه وبين حماد في هذه المسئلة
ولان هذا الفرق كما اشتهر اليه ما كلفه بعض مقلديه لاصطلاح مثل هذه الكلمات لابي حنيفة ولا اثر له في المعنى كما حققه العلم في
نهاية الوصول والفاضل التفتازاني في التلويح وغيرهما في غيرهما وخامسا ان ما ذكره من ان سكوته يدل على الجواب ممنوع
بانه لا دلالة للنقص المذكور على سكوت ابي حنيفة وانما يدل على اعتراض حماد عنه في المرتبة الثانية والاعتراض عليه بانه لا ادري
الغلط في الجملة او في التفصيل فمن اين فهم من ابي حنيفة سكوته الدال على الجواب ولو سكت الناصب عن مثل هذه الكلمات لكان خيرا
له كما لا يخفى وسادسا ان ما ذكره من ان حديث الاعرابي لا دلالة له على انحصار الحج مدخول بانه دال على ما هو مقصود العلم
من انحصار الصلوة المفروضة في الخمس [illegible] لا انها في انكاره على ادنى معرفة لمعاني الالفاظ وعدم ذكر الصوم والحج في الحديث
المذكور لا يقدح في دلالة الكلام على حصر الصلوة في الخمس فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يحصر فيه جميع العبادات في الصلوة والزكاة
حتى يستدل [illegible] بطلان حصر الحج فما يسمع بطلانه على انه صلعم تكلم هنا بالمجاز ثم يرد في شيء من المقامين بما لا [illegible] سادسا
[illegible] الحنفية بين حصره صلعم ما ساله الاعرابي من الصلوة الواجبة في الخمس وما ساله من الصدقة الواجبة في الزكوة
ولا يلزم من ذلك حصره صلعم جميع العبادات فيهما كما اشتبه على الناصب الغبي ولعل الاعرابي لم يسئل عن الصوم والحج
[illegible] بما قيل ولكن لم يذكر في سؤال الناصب عنه صلعم كما لا يخفى على المتتبع قال المص رفع الله درجته وذهب الامامية الى ان
صلوة الضحى بدعة وقال جميع الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم روى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن مورق العجلي قال قلت لابن عمر تصلي الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت
فالنبي صلعم قال لا اخاله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة قالت ان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلى
الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر انه قال في صلوة الضحى انها بدعة وروى احمد بن حنبل في مسنده ان ابا سعيد الانصاري او ابا
سعيد بن نافع رأى رجلا يصلي صلوة الضحى فعابه ذلك عليه ونهاه عنها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان صلوة الضحى سنة مؤكدة واقل الضحى ركعتين واكثرها ثنتي عشر وافضلها ثمان ركعات يسلم من كل ركعتين

ووقتها من ارتفاع الشمس الى الاستواء ووقتها المختار ربع النهار اما الاول فيدل على انها سنة مؤكدة فالسنة المشهورة وهي ما روى البخاري
ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ام هاني بنت ابي طالب انها قالت ان النبي صلعم دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى
ثمان ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وذلك ضحى وروى مسلم والبيهقي عن معاذة قالت سالت
عايشة كم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلوة الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما شاء وروى البخاري ومسلم والنسائي
في صحاحهم عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح على كل سلامي من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزي من ذلك
ركعتان يركعهما من الضحى وروى الترمذي والبيهقي عن ابي ذر وابي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى الضحى ثنتي
عشر ركعة بنى الله له قصرا في الجنة فهذه الاحاديث المذكورة في الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى سنة مؤكدة ولا يعارضها ما ذكر
من حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى وان لم يصلها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ابو بكر ولا عمر ولم يثبت عنده دليل
ندبه ولعله لا يدل على عدم سنتها وكذا ما روى عن مسند احمد بن حنبل فانه لا يعارض ما في الصحاح انتهى اقول لا دلالة لحديث
ام هاني على ما اشتطه الناصب لعله من صلوة الضحى اصلا لجواز ان يكون ذلك الصلوة شكرا منه عليه السلام لله سبحانه على ما فتح مكة
كما صرح به شراح الحديث على وجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني وبكونها كذلك من جملة خصايصه لعشر من الواجب
الى غير ذلك [illegible] الناصب سابقا في مسئلة وجوب رفع اليد عن الركبتين والثاني القدميين في السجود على الارض غاية الامر انه وقع ذلك
فيما اتفق في وقت الضحى فوهم الراوي ان ذلك كان صلوة مختصة بوقت الضحى كما اصطلح القوم عليه مع ان الظاهر ان الغرض في المذكور
فوله وذلك راجع الى الاغتسال وبيان ان يكون المراد ان ذلك دخول البيت لا الى الصلوة كانا واقعا في وقت الضحى وهو لو من ان يكون صلوة
مختصة بالضحى ولا يعلم ان الحديث على الوجه الذي رواه ابن قدامة لا يدل على ان ذلك كان في وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلح عليه من صلوة
الضحى ومع ذلك انه ام هاني منفردة بروايته وكما قال قال عبد الرحمن بن ابي ليلى ما حدثني احد انه رأى رسول الله صلى الله عليه
وسلم يصلي الضحى الا ام هاني فانها حدثت ان النبي صلى الله عليه وسلم بيتها يوم فتح مكة فصلى ثماني ركعات ما رأيته قط صلى صلوة اخف
منها غير انه يتم الركوع والسجود انتهى واما ما ذكر الناصب من حديث عايشة فيعارض بما رواه الحميدي عنها في معناه ما رواه البخاري
ايضا وقال انها سفق عليه وهو قولها ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى قط انتهى وقال الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين
الفيروزابادي الشافعي في آخر كتابه الموسوم بسفر السعادة انه لم يصح في صلوة الضحى حديث وقال النووي في شرح الصحيح بعد ذكر
الروايات المتناقضة ومخالفتها وبيان كيفية الجمع لا يخبر العلماء على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها عن ابن مسعود وابن عمر
انتهى فتدبر واما ما ذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلاة الضحى لانها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ابو بكر ولا عمر رضي الله
عنه مع عدم روايته ذلك عن كل واحد من النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر بحيث اجاب عمر وهذا تكلف سمج الحديث وارد
كلام ابن عمر انما مراده ان المواظبة عليها بدعة لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يواظب عليها كما يرشد اليه النظر في شرح المشكوة للطيبي
واما قوله ولم يثبت عنده دليل على انه كما تری قال المص رفع الله درجته وذهب الامامية الى انه لا يجوز ان يأتم قائم بقاعد وجوزه
الشافعي وقال احمد اذا صلى الامام قاعدا صلوا خلفه قعودا مع القدرة على القيام وقد خالفوا في ذلك المعقول والمنقول
اما المعقول فلان القاعد انقص ومحل بركن واما المنقول فقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يومن احد بعدي قاعدا بقيام

ومن العجب ان احمد اسقط فرض القيام وهو ركن واوجب المتابعة في القعود مع القدرة على القيام وكيف ترك ركنا لاجل نفل انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقتداء القائم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخاري ومسلم والبيهقي في صحاحهم عن عائشة انها قالت لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس فصلى ابو بكر تلك الايام ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم وجد في نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه تخطان في الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتاخر فاوما اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يتاخر فجاء حتى جلس عن يسار ابي بكر وفي رواية ابو بكر يسمع الناس التكبير وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سقط من الفرس فجحش رجله فجلس في البيت ودخل الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله قاعدا وصلى الناس خلفه قياما فهذا جواز اقتداء القائم بالقاعد ودليل الشافعي على القاعد المعذور لان النبي صلى الله عليه وسلم كان معذورا في الجحش واما مذهب احمد بن حنبل فانه اخذ بظاهر ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا ركع فاركعوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين وظاهر الحديث يدل على جواز اقتداء الجالس القادر على الجالس المعذور كما ان الاول عند الشافعي انه منسوخ والغرض ان احمد بن حنبل اخذ بظاهر الخبر فلا وجه لاعتراض [illegible] النقل واما ما ذكر انه خالف المعقول لان القاعد انقص فاذا اريد من هذا النقصان ان اراد ان القيام اطول منه في الحس فينبغي ان لا يكون اقتداء الطويل بالقصير صحيحا بحسب عقله وان اراد نقصان صلوته فالمعذور اذا ترك القيام فلا نقصان في صلوته لان الصلوة قاعدا كاملة في حقه واما ما ذكر من الحديث فلا اسناد له ولا يصح وما شنع على احمد فقد ذكرنا انه عمل بظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى الحديث لا الى احمد نعوذ بالله انتهى اقول قد مر القدح الاجمالي في رواية عائشة في بحث الامامة العامة خصوصا ما روته من هذا الحديث ويأتي تمام الكلام الواقع في باب الامامة الخاصة مع ان الناصب ما ذكر جزء ما وقع في تلك الايام لينفعه [illegible] امامة ابي بكر الصلوة كانت مستمرة في ايام مرض النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه طول تلك الايام وعلى تقدير تسليم صحتها فهي مخصوصة بما رواه المصنف من قوله صلعم لا يؤمن احد بعدي جالسا قياما وكذلك الكلام في الروايتين الاخيرتين مع ان ما تمسك به احمد [illegible] بحديث [illegible] شارح المصابيح واما ما ذكره من الترديد فمقدوح لظهور ان المراد هو الشق الثاني وما ذكره فيه من ان الصلوة قاعدا كاملة في حقه [illegible] اول البحث وعين المتنازع فيه ومصادرة على المطلوب كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المصنف من الحديث لا اسناد له ولا يصح فمدفوع برواية الدارقطني والبيهقي له في كتابيهما واعتضاده باستدلال مالك به وعمل اهل المدينة بمقتضاه وموافقته لروايات اهل البيت عم واما قوله يرجع التشنيع الى الحديث لا الى احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تعالى ورسوله صلعم مشتمل على ظاهر ومجمل ومبين ومتشابه ومؤول وعام وخاص ومطلق ومقيد وبعضها يفسر بعضا وكل ذلك لمصالح وحكم مذكورة في الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام نص دال على ارادة خلافه كحمله على المجازي لبعض جهاته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد وكذا الكلام في المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك اعتراض على الله تعالى ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر والمجمل والعام والخاص من المقال

وبالجملة فالاعتراض على مجرد حمل الظاهر ونحوه في كلام الله تعالى مما نقل عن الملاحدة واجيب عنه بمثل ما ذكرناه ولا يبعد موافقة الناصب في ذلك لبعض النسخ الذي انتحله القوم من جنس الالحاد كما يدل عليه اقاويلهم الباطلة المذكورة في هذا الكتاب

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق والمخالف في الاعتقاد ولا المبتدع بدعة كفر بها او لا وقال الشافعي اكره امامة المظهر للمبتدع وان صلى خلفه جاز وقال اصحاب المختلفين في المذاهب انهم اقسام قسم لا يكفرونه ولا يفسقونه وهم المختلفون في الفروع كاصحاب ابي حنيفة ومالك وهؤلاء لا يكره الائتمام بهم وقسم يكفرونه وهم المعتزلة فلا يجوز الائتمام بهم وقسم يفسقونه ولا يكفرونه وهم الذين يسبون السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالافعال كشرب الخمر واللواط وغير ذلك وهؤلاء لا يجوز الائتمام بهم على كراهية سواء ادمن عليها او لم يكن وبهذا قال الفقهاء الاربعة الا مالكا وقد خالفوا في ذلك القرآن العزيز حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار واي ركون اعظم من الائتمام في الصلوة التي هي اعظم الدين قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخباره ومن جملة الطهارة التي هي شرط الصلوة انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يكره امامة الفاسق اما وجه الكراهة فظاهر واما وجه الصحة فلما ورد في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صلوا خلف كل بر وفاجر واما ما ذكر انه خالف نص القرآن حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالائتمام به فالجواب ان المراد بالظلم الكفر والا فانا لم يظلم ثم ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل وليس في الائتمام هذا والاستدلال لا يكون الفاسق عند التثبت في اخباره يجب ترك الائتمام به انتهى

اقول ان الرواية التي استدل بها على الصحة فاسد لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي الشافعي في كتابه الموسوم بسفر السعادة من ان جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر لم يصح فيه شيء ونقل عن الدارقطني والعقيلي انهما قالا ليس في شيء ثبت ونقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم اقول لو اغمضنا عن عدم صحة الرواية نقول يمكن ان يكون المراد جوازا ان يكون الفاسق اماما لا مأموما وان يكون الرجل [illegible] القول انه الصحيح بعضهم ما رواه [illegible] مرور الكلب الاسود والحمار بين يدي المصلي يقطع صلوته بل روي انه الامام احمد بن حنبل [illegible] ان حكم الفاجر ايضا في ذلك حكم الكلب والحمار [illegible] واما ما ذكره من الكفار بكفير اصحاب الشافعي للحنفية فانكاره [illegible] طالع كتب التواريخ والسير علم ان الشافعية كفروا الحنفية في زمن السلطان طغرل والحنفية كفروا الشافعية لميل الاشعرية الذي هو شيخ اصولهم [illegible] بالري والشام فاطلق تكفيرهم المعتزلة وقد صرح الامام الزاهد الحنفي في تفسيره [illegible] الآية ان اصحابنا لا يكفرون الاشعري في هذا المقام واما ما ذكره من ان المراد بالظلم في الآية الكفر [illegible] فانا سلم [illegible] بانه يدخل بحال الخلفاء الثلاثة اذ يصدق عليهم ممن وقع فيهم الظلم بمعنى الكفر في الزمان الماضي وان منع الشرع عن اطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على امثالهم تعظيما لهم فيلزم مس النار للناصب واصحابه المحبين لهم [illegible] الظاهر ان الناصب لا يعني بذلك [illegible] في الواقع فلا [illegible] القول بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمه حادثا عند الركون اليه ذلك فان صيغة الفعل يدل على الحدوث كما حقق في موضعه ولهذا لم يقل سبحانه وتعالى ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه اخصر فان اسم الفاعل يدل على الثبوت

في محله ايضا وينبه الى ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره حيث قال قال اهل التحقيق الركون الميل اليسير
وقوله الذين ظلموا اى الذين حدث منهم الظلم ولم يقل ولا تميلوا الى الظالمين لئلا يدل على ان قليل الميل الى من حدث
منه شئ من الظلم يوجب العقاب واذا كان هذا حال من ركن الى من ظلم فكيف يكون حال الظالم في نفسه انتهى فيبقى ان يكون المراد
بالظلم الظلم المانع عن الركون اما الارتداد ونحوه او الاصرار على اى ذنب كان ومنه يثبت مطلوب المص كما لا يخفى
واما ما ذكره من ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل فهو اجمال واخلال لانه كما ذكره امام الناصب فخر الدين الرازي في
تفسيره هو السكون الى الشئ والميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه واذا كان نقيض الركون هو النفور فيرجع معنى قوله تعالى
ولا تركنوا الى الذين ظلموا الى ايجاب النفور عن الظالم والاجتناب عنه خلاف النفرة عنه بل سكون اليه وتحسين الله وتزيين لحاله
عند اخرين ولقد سنح لى في اثناء هذا التعليق عند مطالعتى في كتاب مشكوة الحديث لبعض الجمهور ما يدل على وجوب نفرتهم
للاجتناب باهل الفجور وهو انه ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة رواية عن ابى داود باسناده الى السائب
بن خلاد وهو رجل من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم حين فرغ لا يصلى لكم فاراد بعد ذلك ان يصلى لهم فاخبروه بقول رسول
الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم وحسبت انه قال انك قد اذيت الله ورسوله انتهى وقال الشارح
الطيبي كان اصل الكلام لا يصلى لكم فعدل الى النفى ليؤذن بانه لا يصلح للامامة فان بينه وبينها منافاة وفى الاعراض عنه غضب
عليه حيث لم يجعله محلا للخطاب وذلك لسوء ادبه حين بصق تلقاء ربه انتهى فاقول اذا كان الخلل بالاداب المستحبة يخرج صالح الامامة
عن الاهلية كان التنزه عن ذلك ايضا لم يكن مستفيدا عند النبى صلى الله عليه وسلم وهذا المعتز ... بامر بان سرب
دونهم القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب للمحرمات واما ما ذكره من ان الحجة على ان لا يكون الفاسق يجب التثبت
في اخباره لا يوجب ترك الايتمام به بل غايته عدم تثبيت ... كلام المص قال المص فقد صح هذا الذى ذكره الناصب بقوله وجه
اخبار الفاسق الذى يؤتم به وهو طهارته انتهى هو شرط الصلوة فافهم قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الطريق
ليس حائلا بين الامام والمأموم وان الجدار حائل يمنع الايتمام الا المرأة وقال ابو حنيفة الطريق حائل يمنع من الايتمام الا
مع اتصال الصفوف وكذا الماء حائل والجدار ليس بحائل فيجوز ان يأتم الانسان وهو في داره بامام في المسجد وبينهما جدار
المسجد والدار وهذا من اغرب الاشياء واعجبها وتكذيب للحس انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى
ان الطريق ليس بحائل حيث ... الحائل ... فان الحائل ما يمنع من العلم بانتقالات
الامام فربما يكون الطريق حائلا والجدار ليس بحائل ولا غرابة في هذا انتهى اقول وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة في صلوة الطريق
ما ذكره ابن قدامة الحنبلى وهو ان الطريق ليست محلا للصلوة فاشبه ما يمنع الاتصال واجاب عنه بمنع كون الطريق محلا
لصلوة الناصب في الرد مذهب ابى حنيفة فانه هذيان محض ينبغى للعاقل ان يتقى الله ولا يستحيى من الناس ثانيا ولا ياتى
بهذه المفسدة ومن نظر الى هذه المزخرفات والمكابرة ... حصر مؤلفه واعتقد بفساد كلام من تكلف نقضه والله الموفق
الله على سلامتنا من عظيم ما ابتلى به من المجاهرة بالباطل المستتب للملام ومعارضة الحق بما سلك من الكلام قال
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم القصر في الصلوة في سفر المعصية وقال الشافعى يجوز وهو مخالف للمعقول و

والمعهود من قواعد الشريعة فان القصر رخصة والرخص لا تناط بالمعاصى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول العجب من عدم
استحياء هذا الرجل فانه مع ادعاء العلم والامامة لا يبالى بالكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعى اشهر من الشمس
في رابعة النهار وليس احد من بلاد الاسلام وفيه نسخ متعددة من فقه مذهب الشافعى ومكتوب في الكل من شرائط القصر
ان لا يكون السفر معصية كهرب العبد من السيد والزوجة من الزوج والغريم الموسر الواجد بلا اداء الواجب حيث
شرط الاداء او سافر ليزني او يقطع الطريق او يسرق او يظلم او يقتل من لم تقتضيه ثم ان هذا الرجل يفترى ويشنع وكان ينبغى له ان
يترك الانتساب بالائمة وهم اهل الحق والصواب والى يجب نسبته بمسيلمة الكذاب انتهى اقول نعم المخالف للامامية في
هذه المسئلة هو ابو حنيفة دون الشافعى ومالك فانه لا قصر عندهما الا في سفر مباح فقط لكن قد بدل في عبارة المص
احدهما بالاخر كما يدل عليه كلام المص فيما سيأتى في المسئلة المعنونة بقوله العاصى يترخص الخ وهذا التبديل انما وقع
من قلم الناسخ سهوا وهذا الظاهر ليس بخط المص بعضهم ... في هذا الباب من نقل ما خالف فيه الشافعى فقط حتى يحمل
الى الكذب عليه بل يتعرض فيه لما خالف فيه الفقهاء الاربعة كلا او بعضا سواء كان الشافعى او ابو حنيفة او غيرهما كما
لا يخفى فلا يبعد تقديم الشافعى مع شهرة الحنفى كما عرفت ومن اللطائف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة في هذه المسئلة
وشنع على الشافعى ومالك فقال قد صح ان صلوة السفر فرضها الله تعالى ركعتين ثم الحقها في الحضر بعد الهجرة اربعا واقر صلوة
السفر على ركعتين وصح ان صلوة السفر ركعتان بقوله عم ... فصح بهذا انها ركعتان لا يجوز ان يتعدى ذلك ومن تعداه فقد
كما امر الله فصلوته ... اذ كان ما ساقه ... ذلك لم يخص به سفرا من سفر لا يجوز لاحد تخصيص ذلك ولا يجيزه قد صدقه الله تعالى على
رسول الله صلى الله عليه وسلم بتبيينها فيكون ... لا يفعله عاصيا واحتج من خص بعض الاسفار بذلك بان سفر المعصية محرم قلنا
له فقلنا اما المحرم نعم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر فانتم تقولون بانه محرم انه يجعلون فيه التيمم عند عدم الماء وتجزئ
الصلوة فيه ... فاى فرق ما اخرجتم من الصلوة والتيمم وبين ما ... ركعتين كما فرضها الله تعالى في
السفر ولا سبيل الى فرق وكذلك الزنا محرم وفيه من الغسل كالذى في الحلال لانه احتلام ومجاوزة ختان ختانا فوجب
حكم عموم الاخبار ومجاوزة الختان انتهى فتدبر لما اوله الناصب للجواب عنه قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
وجوب القصر في سفر الطاعة وقال الشافعى هو مخير بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر اوجب الايام الاخر فحرم صوم الاصل وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمران بن
حصين حججت مع النبى صلى الله عليه وسلم فكان يصلى ركعتين حتى ذهب وكذلك مع ابى بكر وعمر حتى ذهبا وقال ابن
عباس فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن عايشة قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت
صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وقال عمر صلوة الصبح ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة العيد ركعتان وصلوة السفر
ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى قال الناصب خفضه الله مذهب الشافعى انه يجوز القصر عنده ويجوز للسبب
والحمل ... ولا يجب اما الجواز فللنص والاجماع واما عدم الوجوب فلانه لا نص على انه رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون
واجبا لان العزيمة تقتضى الوجوب والرخصة تقتضى الجواز اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان

تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فهذه الآية تدل بصريحه على كون القصر رخصة
كما لا يخفى وقد دل على كونه رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال الله تعالى
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخصة وان صلوة السفر لم تفرض ركعتين واما ما
ذكر من فعل النبي صلى الله عليه وسلم في السفر وابي بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على فرضية القصر واما قول عائشة وابن
عباس وعمر فهو قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر
في طريق مكة فصلى لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فرأى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء قلت يسبحون قال لو كنت مسبحا
لاتممت الصلوة وهذا يدل على ان القصر رخصة وان الاتمام جائز وانه لم يفرض صلوة السفر ركعتين كما في قول الاصحاب واذا تعارض
قول الصحابي حصل الترجيح بدلالة النص والنص هنا ارجح فيرجح القول بكون القصر غير واجب في السفر وهو المطلوب اقول
ان النص مع ما استدل عليه والى شاني دعوى الاجماع مع مخالفة ابي حنيفة والشيعة وغيرهم وبالجملة كلما ذكره هنا [illegible]
مذهب [illegible] في النص [illegible] اشكالا [illegible] عدم الوجوب بدلالة نص القرآن الذي ذكره على ان القصر رخصة فنصوصه ظاهر
لان التعبير بنفي الجناح [illegible] بالقصر [illegible] التعبير في القصر [illegible] هنا الا
لزم انه [illegible] في صلوة الخوف كما هو الثابت بهذه الآية واما في صلوة السفر في حالة الامن فانما هو ثابت بالآية التي استدل بها
المص على قوله ثم من كان منكم مريضا او على سفر الآية فانا في هذه الآية [illegible] او التقدير [illegible] من المص
[illegible] لا تعلقون بالسنن التي ذكرها المص [illegible] ايضا [illegible] الصيام في السفر والآية التي استدل بها
امام الناصب انها لم تدل على الوجوب فلا بد لها على عدم الوجوب فلا يمنع الاستدلال على الوجوب بغيرها من الآيات والاحاديث
واما استدلاله بحديث مسلم واخويه بما حاصله ان الصدقة لا يجب قبولها الخ فمع عدم كونه مما اتفق على صحته المسلمون
وعدم صلاحيته للمعارضة مدفوع بان الصدقة التي لا يتصور فيها تمليك وانما هي محض اسقاط لا يحتمل الرد ولما كانت
ممن لا يجب طاعته كولي القصاص اذا عفى وجوب قبولها ممن يجب طاعته اولى على ان الامر في قوله فاقبلوها دال
على حقيقته وهي الوجوب وهذا القدر كاف في هدم ما ذهب الشافعي اليه والقدح على ما استدل به على بطلانه كما كان الاولى
[illegible] عن التعرض للتعارض التي توهمه الناصب بين اقوال الصحابة في ذلك فان الاقوال مما لا يتوقف عليه الا
وانما ذكرنا للتاييد والاستظهار لكن لما اخاف الناصب في نقل الرواية التي هي [illegible] دفعها ولما [illegible]
للمعارض [illegible] الرواية [illegible] على كون القصر عزيمة وهي قول ابن عمر صحبت رسول الله صلى الله عليه وآله
فكان لا يزيد في السفر على الركعتين وابا بكر وعمر وعثمان كذلك انتهى ووجه الدلالة ان مواظبة النبي صلى الله عليه وآله
واصحابه الثلاثة على الركعتين في السفر صريح في العزيمة وعدم التخيير كما لا يخفى وحينئذ فالمراد بقول ابن عمر لو كنت
مسبحا لاتممت الصلوة انه لو جاز النفل في السفر لحكم الشارع باتمام الصلوة فاتممت الصلوة للملازم او لا [illegible]
ودفع عن المخالفة التي لا يليق بكلام حاصري الاحلام قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القصر في

الصوم على المسافر مطلقا وقال الفقهاء الاربعة ان شاء صام وان شاء افطر وقد خالفوا في ذلك النص قال الله تعالى فمن
كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اوجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم اجماعا وروى الحميدي في الجمع
بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من المدينة ومعه عشرة الاف وذلك على راس ثمان سنين ونصف من مقدمه
المدينة فسار ومن معه من المسلمين الى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ماء بين عسفان وقديد افطر
وقال الزهري وانما يؤخذ من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالآخر فالآخر وفي رواية ابن عباس قال خرج النبي صلى الله
عليه وسلم في رمضان الى حنين والناس مختلفون فصائم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا باناء من لبن او ماء فوضعه
على راحلته حتى رآه الناس فشرب فشرب الناس معه في رمضان وفيه عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج
عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه ثم نظر الناس ثم شرب
فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة وهذا نص في تحريم الصوم وقال ليس من البر الصيام
في السفر وقال الصائم في السفر كالمفطر في الحضر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الصوم
في السفر وهو افضل لمن اطاق بخلاف الصلوة فان الافضل فيها القصر اما جواز القصر فبالنص والاجماع واما عدم حتم
الفطر فما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان حمزة بن عمرو الاسلمي قال للنبي صلى الله عليه وسلم
اصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد
الخدري قال غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لست عشرة مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر فلم يعب
الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وهذه الاحاديث تدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دال على جواز
الصوم وليس هو محل النزاع انما النزاع في الوجوب ولا دلالة فيها على الوجوب واما قوله انه مخالفة النص حيث اوجب عدة ايام
اخر وهو ينافي جواز الصوم فغير وارد لان التقدير فعدة من ايام اخر ان افطر والمراد به بيان وجوب القضاء وان هذا
المكان فصوص الحديث تنبيها [illegible] اقول ما ذكره من ان جواز القصر والصوم بالنص والاجماع [illegible] غلط لان نص القرآن
دل على الجواز في ضمن الوجوب والاجماع انما انعقد على الجواز الا في [illegible] واما ما ذكره من حديث عائشة ففيه انه لا تصريح فيه على انه
انما سأله عن صوم التطوع لان في اول رواية رواها البخاري عن حمزة زيادة وهي قوله قال يا رسول الله اني اسرد الصوم
ثم كتب علامة الحديث [illegible] عن مسند [illegible] الناصب هنا ولا يخفى ان السرد هو المتابعة على
الشيء وهو صريح في التطوع كما ذكرناه وكذا في قوله وكان كثير الصيام لا يخفى وذلك كما لا يخفى واما ما ذكره من حديث ابي سعيد
الخدري ففيه [illegible] على سنده ولو صح فانما يدل على اباحة الصوم في السفر ونحن لا ننكره [illegible] رمضان
وما يبين هذا انه لا يعلم انه سافر في رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره من ان ما استدل به المص من الاحاديث
كلها دال على الجواز دون الوجوب فباطل ظاهر لان حديث جابر الذي حكم فيه النبي صلى الله عليه وسلم على الصائم
بكونه عاصيا نص على وجوب الافطار وتحريم الصوم كما صرح به المص ايضا وكذا ما رواه المص من قوله ليس من البر
الصيام في السفر فانه مما رواه البخاري عن جابر ايضا وهو ايضا صريح في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام

في السفر واما منعه للزوم مخالفة اساس للنص تمسكا بان تقدير الآية فعدة من ايام اخر ان افطر فتقديره بعيد لا يليق
بمثله كلام الفصيح فضلا عن افصح الكلام والاصل خلاف التقدير ولا ضرورة تلجئ الى ارتكابه سوى ترويج المذهب
وجعل معنى الآية تابعا للمذهب وفساده مما لا يخفى ولنعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الآية محكمة
باجماع اهل الاسلام منسوخة ولا مخصوصة فصح ان الله تعالى لم يفرض صوم الشهر الا على من شهده ولا فرض على المريض
والمسافر الا اياما اخر غير رمضان وهذا نص جلي لا حيلة فيه ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان افطر فيه لانه دعوى
موضوعة بلا برهان قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ايضا في رد احتجاجهم بقول الله عز وجل وان تصوموا
خير لكم لقد اتى بكبيرة من الكبائر وكذب كذبا فاحشا من احتج بهاتي الآية الصوم في السفر لانه حرف كلام الله
تعالى عن مواضعه نعوذ بالله من مثل هذا وهذا عار لا يرضى به محقق لان نص الآية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين
من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت هذه الآية في حال الصوم المنسوخ
وذلك انه كان الحكم في اول نزول صوم رمضان ان من شاء صام ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان
الصوم افضل هذا نص الآية وليس السفر فيها مدخل اصلا ولا للاطعام مدخل في الافطار في السفر فكيف يستجاز
واحدة الطامة انتهى ثم قال بعد فصل ان الفتوى المذكورة الاستناد بحديثي ابي سعيد وحمزة ونحوهما على تحقيق
والشافعي رحمهم الله انه لا يجوز لمن هو مسافر في رمضان ان يفطر في ذلك اليوم الذي ابتدا صيامه واتفقوا
على انه مخطئ وما يبعد منهم اطلاق اسم المعصية عليه ومالك يرى عليه الكفارة فلينظر ناصر اقوالهم فيها اذ يدخل
في احتجاجه بهذين الخبرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله صلى الله عليه وسلم وايجاب الكفارة
عليه في افطاره وهذا خروج عن الاسلام ممن اقدم عليه انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
المسافر لا تجب على المسافر لان الزيادة كالنقصان في الابطال كما لا يقصر فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر فكذا العكس
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر لو اقتدى بمقيم لحظة اتم لان الاصل في الصلوة
صلوة المقيم كما ذكرنا وصلوة المسافر رخصة لا عزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب الاقتداء حكم العزيمة اليه فتعين العزيمة
ووجوب متابعة الامام فتعين الاتمام واما قولهم انه مخالف لعموم القرآن لانه يدل على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت
ان القصر ليس بواجب واما قوله لان الزيادة كالنقصان فالجواب ان السبب في هذا ليس الزيادة والنقصان بل
الرخصة والعزيمة اقول لا نسلم ان الاصل في الصلوة صلوة المقيم فيتم من معاني الاصل بل الاصل عدم وجوب الزائد
فافهم وكذا لا نسلم ان صلوة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي ايضا عندنا من ... حتمية كالاتمام في الحضر
اذ الاكثر على انها ليست تقصيرا بل فرضت ركعتين في السفر واربعا اربعا وثلثا في الحضر وقد سبقت الرواية
عن عمر وعائشة انها قالت صلوة السفر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت في الحضر انما ذهب الشافعي ومن وافقه
الى انها رخصة تمسكا بان نفي الجناح في الآية للاباحة لا للوجوب كما مر وقد بينا فساده فتذكر لو لم يكن رخصة

ملوسا ماه بينها وبين الوجوب لاجتماعهما في مادة وجوب اكل الميتة عند خوف التلف وحينئذ فهذا يسقط جميع ما زعمه
على الاصل الممهد وقوله فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب الح منع لان القول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة
الى المسافر مما لا يظهر له محصل فان خاصية الجذب بلا آلة انما اودعها الله تعالى في حجر المقناطيس ونحوه واما في
جميع المعاني الذي لا وجود لها الا اعتبار فلم نطلع عليه واما ما اورده بقوله العزيمة من ثبوت وجوب متابعة
الامام ... من كل الظهور ان وجوب متابعة الامام وصحة ... العكس ايضا كما اشار اليه المص مع انهم
ما يقولون بعينه هناك قال ابن حزم والعجب من المالكيين والحنفيين والشافعيين القائلين بان المقيم خلف
المسافر يتم ولا ينتقل الحكم امامه في التقصير ان المسافر خلف المقيم ينتقل الى حكم امامه في الاتمام وهم يدعون انهم
اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا اصح قياس يوجد ولكن هذا مما تركوا فيه القرآن والقياس
وما وجدت لهم حجة الا ان بعضهم قال ان المسافر اذا دخل في صلوة المقيم ... فقال فاذا خرج ... الامام فلحق
ان يخرج الى الاتمام بحكم امامه وهذا قياس في غاية الفساد ولا نسبة ولا شبه بين ... فامة
بين الاتمام ... بل السنة ... واحتج بعضهم بقول النبي صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم
به فقلنا لهم فعولوا المقيم خلف المسافر انه يأتم به اذا فعل فعله فجاء انما اصلوا بكم فانا قوم سفر ... الموضع
هذا الكلام عليكم لان فيه ان المسافر لا يتم ولا يفرق بين ماموم ولا امام فان احتج مع هذا ان المسافر حكم نقص المقيم
جمله تمم ولا يراد احد منهما حال امامه وبالله التوفيق انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من فاتته صلوة
سفر فانه يقضيها في الحضر قصرا وكذا ما يقضيها في السفر ... وقال الشافعي عليه التمام فيها وقد
خالف قول النبي صلى الله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وصلوة الحضر كذلك وصلوة السفر انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب تمام صلوة السفر اذا اصلاها في الحضر لان القصر مستحق
رخصة لمنفعة السفر وانتفى موجب الرخصة واما الاستدلال بالحديث ففي غاية ... اسنده لانه لا دلالة للحديث بدل على وجوب
عند التذكر وهل يدل على وجوب القضاء بنفس الصورة التي كانت واين الدلالة على هذا انتهى اقول ان اراد بقوله
انتفى موجب الرخصة في حال السفر ... فان اراد انتفاء موجبها في ثاني الحال فمسلم لكنه لا يوجب اشتغالها الحالة
لانها قد حصلت سابقا فيكفي الاتيان ببدلها لما رخص فيه لانه انما استقر الوجوب فيه والاصل فيه المساواة وعدم الزيادة
وبهذا يندفع ايضا ما استغربه من استدلال المص بالحديث فان الضمير في قوله فليصلها راجع الى الصلوة الفائتة واذا
كانت الفائتة صلوة قصر كان المراد بقوله فليصلها فعلها قصرا لانها الذي فاتت والاصل عدم الزيادة كما عرفت قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان من صلى في السفينة وتمكن من القيام وجب عليه ان يصلي قائما وقال ابو حنيفة هو
بالخيار من الصلوة قائما او جالسا وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على وجوب القيام واي مقتضى جواز الجلوس
مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القيام للقادر
المتمكن منه واما تخيير ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكن القيام فرخص له الجلوس فهو الجائز ... وجوبا القيام انتهى

اقول اعتذاره عن فتوى ابي حنيفة ههنا بان الاصل عدم تمكن راكب السفينة من القيام يدل على خطائه اصلا و فرعا
وذلك لظهور ان ما ذكره من الاصل لا اصل له اصلا كمفهوم الاصل في الاشياء الاباحة والاصل في الاشياء الطهارة ولا اصل حتى
يحكم به من ركب السفن فان كل من ركبها في بعض الايام يعلم ان الغالب فيها القدرة على القيام نعم الاصل في سفينة اهل
البيت ان لا يقعد الناصب واشباهه عن ركوبها فضلا عن القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من
كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة هو يقول بذلك فكما نقل عنه حيث قال وقال ابو حنيفة يصلي قاعدا من قدر على القيام
وهذا خلاف امر الله تعالى بالقيام في الصلوة واحتج بان انسا صلى في سفينة قاعدا فقلنا وما يدريكم انه كان قادرا على القيام
حاش لله ان يظن بانس انه صلى قاعدا وهو يقدر على القيام انتهى وبظهوره ايضا صحة ما نسب المص ههنا الى ابي حنيفة وان انتساب
الناصب الى عدم صحة تلك النسبة بقوله انه لا يصح قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العاصي بسفره كالخارج
لقطع الطريق او سعاية في قتل مسلم او طلب صيد لهو وشبهه لا يجوز له التقصير في الصلوة ولا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه
والثوري والاوزاعي لا فرق بين سفر الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا تناط
بالمعاصي واما المنقول فقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد حرم على العادي الرخصة فالتقصير كذلك انتهى قال الناصب خفضه الله
قد ذهب بيان هذه المسئلة وقد ذهب هنا الى الشافعي واحمد ونسبته الى الكذب ومذهب ابي حنيفة ان العاصي والمطيع
في سفرهما في الرخصة سواء ودليله اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوره فصح
تعلق الرخصة فلا يكون مخالفة للمعقول وفرق بين جواز القصر واكل الميتة لان اكل الميتة هو ارتكاب محرم ابيح للضرورة
فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة في حقه بخلاف القصر انتهى اقول لطف شامل لحال المسافر عاصيا او مطيعا فلا عبرة بقوله
ما نسب المص فيها سعى الى الشافعي وهو جواز القصر في سفر المعصية والمسئلة المنسوبة ههنا الى ابي حنيفة واصحابه عدم الفرق
بين سفر الطاعة والمعصية والفرق بين المسئلتين فرق بين الفرقد والقدم واما ما استدل به من اطلاق النصوص فمدفوع
بما ذكره المص من الدليل العقلي والنقلي واما ما ذكره من ان نفس السفر ليس بمعصية فممنوع
اهل الشرع حيث وصفوا نفس السفر بذلك نعم السفر ليس بمعصية بالاصالة لكنه معصية بتبعية ما يؤدي اليه من الحرام
كالسفر لقتل نفس بغير الحق وما يتوصل به الى المعصية معصية كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ذهب
الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشائين سفرا وحضرا من غير عذر في وقت الاولى او الثانية وقال الشافعي كل من جاز
له التقصير جاز له الجمع وبه قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة لا يجوز الجمع بحال الا لاجل النسك لكن يجب الجمع بينهما
النسك فكل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفة فاذا زالت الشمس جمع بين الظهرين وجمع بين العشائين بمزدلفة
وقد خالفوا في ذلك قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وما رواه الجمهور في الجمع بين الصلوتين قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا
يحرج امته وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين العصرين
والعشائين تقديما وتأخيرا في السفر الطويل بشرط القصر ولا يجوز الجمع في الحضر لانه رخصة المسافر فلا يشمل المقيم

واما الاستدلال على جوازه في السفر بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فلا ارتباط بالمدعى لانه يدل على وجوب اقامة
الصلوة في هذا الوقت الممتد والسنة تدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها وما ذكره من الحديث فقد قال الشافعي اري ذلك بعذر
المطر ولم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم من المشهورات والضروريات وجوب اداء كل صلوة في وقتها اذا لم يكن عذر
انتهى اقول دعوى كون الجمع رخصة اول النزاع فلا يجدي الاستدلال بها واما ما ذكره من ان استدلال المص بقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الآية مما لا ربط له بالمدعى فانما نشأ من عدم ربطه بفهم المعاني العقلية وقصوره عن درك الحقائق القرآنية
وذلك لان عموم الآية تدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك الشمس وصلاتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز الجمع بين كل
من الظهر والعصر والعشائين لزوما واما ما ذكره من ان السنة الدالة على حفظ اوقاتها في ذلك فغير مسلم ولو سلم وجود ذلك
فلا يصلح المعارضة الاحاديث التي ذكرها المص لان هذه الاحاديث مما اتفق عليها اهل الاسلام دون ذلك فلا يصلح
معارضا ومخصصا لعموم القرآن وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير جهة فمسلم لكن لا يجدي نفعا كما لا يخفى
واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة المذكورة في صحاحهم
الدالة على جواز الجمع من غير عذر فهو عذر اشد من الذنب كما لا يخفى بل ذلك افترا على الشافعي فان المفهوم من شرح النووي
لصحيح مسلم ان الشافعي اول الاحاديث المذكورة وجعلها تابعا للمذهب الذي سبق على لسانه في وقت ما وتأنف بعد الاطلاع
على الاحاديث ان يرجع عنه ويجعل مذهبه تابعا لها فجعل الفقيه من حكمه كما هو دابهم في اكثر المسائل ولنذكر كلام النووي
هناك حتى يظهر ان الناصب يفتري كيف سامحه الله فنقول قال رواية مسلم في حديث ابن عباس الظهر والعصر جميعا بالمدينة
من غير خوف ولا سفر وقال ابن عباس حين سئل لم فعل ذلك اراد ان لا يحرج احدا من امته وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلوة في سفرة سافرها في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء
قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل مثله سواء وانه في غزوة
تبوك وقال مثل كلام ابن عباس وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف
ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يحرج امته وفي رواية عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس قال
صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانيا جميعا وسبعا جميعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر
المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك وفي رواية عن عبد الله بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى
غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة فجاءه رجل من بني تميم فجعل لا يفتر ولا ينثني الصلوة الصلوة
فقال ابن عباس اتعلمني بالسنة لا ام لك رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال
عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسألته فصدق مقالته هذه الروايات ثابتة في مسلم
كما تراها وللعلماء فيها تأويلات ومذاهب فمنهم من تأوله على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار
المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من غير خوف ولا مطر ومنهم من تأوله على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف
الغيم وبان ان وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل لانه وان كان فيه ادنى احتمال في الظهر والعصر فلا احتمال
فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تأوله على تأخير الاولى الى اخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها
فصارت صورته جمعا وهذا ايضا ضعيف او باطل لانه مخالف للظاهر مخالفة لا تحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب
واستدلاله بالحديث لتصويب فعله وتصديق ابي هريرة له وعدم انكاره صريح في رد هذا التأويل ومنهم من قال هو محمول على

الجمع بعذر المطر او نحوه مما هو في معناه من الاعذار وهو قول احمد بن حنبل و القاضي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي
والمتولي والروياني من اصحابنا وهو المختار في تاويله لظاهر الحديث ولفعل ابن عباس وموافقة ابي هريرة ولان المشقة فيه اشد
من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة وهو قول ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك
وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من اصحاب الشافعي وعن ابي اسحق المروزي عن جماعة من اصحاب الحديث واختاره
ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس اراد ان لا يحرج امته فلم يعلله بمرض ولا غيره انتهى واما ما ذكره من اشتهار وجوب اداء كل
صلوة في وقتها فان اراد به اشتهار وجوب ادائها في وقتها المختص فغير مسلم اشتهاره لكنه عين محل النزاع وان اراد في الاعم
من وقتها المختص والمشترك فمسلم لكن لا يقدح ذلك في تجويز الجمع فان معتقدنا معاشر الامامية ان من اول الزوال بمقدار اربع
ركعات يكون وقتا مختصا للظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات يكون وقتا
للعصر ثم يشترك الوقت فيختص العصر ويبطل الظهر لم يفعلها قبل ذلك قضاء لكن لو اراد المصلي ان يصلي الظهر والعصر في وقتها
المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر والله اعلم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب تقديم الظهر
على العصر اذا جمع وحتم بالسا... الى ... العصر وقد خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي صلى الله عليه وسلم وامر الله تعالى من وجوب
تقديم الظهر على العصر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اذا اخر الجمع في العصر فلا بد ان يصلي الظهر ولا لان حق التقديم من
جهة انه متقدم حسا وله ان يقدم العصر لان الوقت له فالظهر في حكم الفائت ويجوز قضاء الفائتة بعد اداء فريضة الوقت واما
دعوى الاجماع على وجوب التقديم فباطل وفعل النبي في التوسل على الندب ان ثبت واما امر الله تعالى فهو في الاداء في وقته
لا في الجمع او الفوت انتهى اقول قوله وله ان يقدم العصر لان الوقت له ان اراد به ان ساعة وقت اداء ركعات الظهر مختص بالعصر
غير مسلم كما بيناه في المسألة السابقة القائلة بجواز الجمع في الحضر فالحق ان الوقت الى ان لا يبقى للجمع حال الحضر فان دعوى اختصاص
ساعة الوقت المذكور بالعصر اول بالمنع كما لا يخفى ويدل على ان الناصب منع دعوى ذلك ولم يجاهر بها تفريعه على تلك
الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم الفائت الخ حيث لم يسعه ان يصرح بفوات الظهر بل اقحم لفظ الحكم وبالجملة
اذا شرع بعد جواز الجمع بين الصلوتين كان ذلك اعلاما بوقوعهما حينئذ اداء فالقول بكون ذلك الوقت مختصا بالعصر
الظهر فائتا او في حكم الفائت باطل جدا كما لا يخفى واما حكمه ببطلان دعوى المص للاجماع فيما ذكر فباطل لان الاجماع المنقول
بخبر الواحد حجة كما تقرر في الاصول وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من المجتهدين ايضا كما يرشد اليه بسط المقال في هذا المقام من
كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم يدل على الندب ففيه ما نقل عن الانصاري الشافعي في شرح المنهاج
وغيره في بحث ان من الجهة النبي صلى الله عليه وسلم حتى فعل يدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعالى في الاداء او في وقته لا
في الجمع او الفوت فمردود بان امر الله تعالى عام شامل للكل والتخصيص والتقييد بحال الاداء في وقته خلاف الاصل
بل هو تحكم بارد قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المقيم في بلد التجارة او طلب علم او غيرهم ذلك اذا
نوى مقام عشرة ايام ينعقد به الجمعة وخالف الشافعية وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ونية اقامة عشرة ايام لا يوجب الاقامة ولهذا كان بعض السلف
يقصر في ذلك لبقاء حكم السفر ولو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكر من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة
فهذا في حق المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة غير ما قاله انتهى اقول الذي يظهر من كتاب تذكرة الفقهاء للمص وكتب
الحنفية والشافعية انه لم يبق في النفقة بمقدار ايام اقل واكثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما المستند في

وكذا قول الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك العرف وانه اهل الحكم بكونه ناويا اقامة العشرة منفيا اولا والعقل الوسط
ثبت العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا الى روايات اهل البيت عليهم السلام والشافعي قدر ذلك باقامة الاربعة والحنفي قدر
باقامة خمسة عشر فاين ما ذكر الناصب من منع كون نية اقامة العشرة موجبا للاقامة مع نفي امامه الشافعي بان نية اقامة
الاربعة موجب لذلك كما ترى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على
اهل المدن وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وقد خالف في ذلك القرآن حيث قال اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من بلغه النداء من اهل السواد لزمه حضور الجمعة لان السعي مرتب
على النداء ومن بلغه وجب عليه حضور الجمعة واما ابو حنيفة فانه يجعل المصر محلا للجمعة واهل السواد ليسوا من المصر فالنداء لا يتعلق بهم
فلا يخالف القرآن انتهى اقول يكفي في رد ما ذكره الناصب هنا ما قاله ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته في ... زيادة على ما اتى
به المص من التشنيع على كل من مالك والشافعي وابي حنيفة حيث قال مالك والليث تجب الجمعة على كل من كان من المصر على ثلثة اميال
ولا تجب على من كان على اكثر وقال الشافعي تجب الجمعة على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج المصر فان كان بحيث يسمع
النداء فعليه ان يجيب ومن كان بحيث لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة وقال ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا
النداء ام لم يسمعوا ولا يلزم من كان خارج المصر سمع النداء ام لم يسمع ولكل هذه الاقوال لا حجة لقائليها لا من قرآن ولا من سنة
صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب لا مخالف له ولا اجماع ولا قياس لا سيما قول ابي حنيفة فان تعلق من يحد ذلك بثلثة اميال
بان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا وقد روي ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه صلعم
وهي على اكثر من ثلثة اميال وليس في ذلك دليل على انه صلعم اوجب ذلك عليهم فرضا بل قد روي انه اذن لهم في ان يصلوها ظهرا وصح ذلك
عن عثمان واما من قال يجب على من سمع النداء وقال النداء فقد لا يسمعه الحفاظ صوت المؤذن او يحمل الريح الى جهة اخرى او
يحول الروابي من الارض وقد كان قريبا جدا وقد يسمع على اميال كثيرة اذا كان المؤذن على المنار العريضة وفي جبل والمؤذن صيتا والريح تحمل
صوته اليه وبالضرورة ندري ان قول الرسول عليه الصلوة والسلام في بعض الاخبار اتسمع النداء قال نعم قال اجب انما
امره بالاجابة لحضور الصلوة المدعو اليها لا من يوقن انه لا يدرك منها شيئا هذا معلوم يقينا ويبين ذلك اخباره صلعم بانه يهم
باحراق المتخلفين عن الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجع الى ما افترض الله تعالى من السعي
اليها اذا نودي لها فيلزم ذلك ولم يشترط على من سمع النداء ممن لم يسمع والنداء لها انما هو اذا زالت الشمس فمن امر بالرواح
قبل ذلك فرضا فقد افترض ما لم يفترضه الله تعالى في الاية ولا رسوله صلعم فقد صح يقينا انه لم امر بالرواح اليها اثر زوال
الشمس وما ذكرنا معها وقد صح امر رسول الله صلى الله عليه وسلم من المشي الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور
في القرآن انما هو المشي لا الجري وقد صح ان السعي المأمور به انما هو لادراك الصلوة لا للعناء دون ادراكها فقال عليه السلام
فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا والله التوفيق انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة
على من بعد عن البلد على فرسخين فما دونها فان كان فيهم العدد وجب عليهم الحضور او الصلوة عندهم وان كان
اقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب عليه

المصر واذا كانوا اقل من العدد ان كانوا على قرب قال محمد قلت لابي حنيفة يجب الجمعة على اهل زبارة الكوفة فقال لا وهي زبارة
والكوفة الخندق وهي قرية بقرب الكوفة وقال الشافعي لا يجب على المصر الا اذا كانوا يسمعون الاذان او فيه القولان في ذلك
وهو قول لهم فاسمعوا انتهى قال الناصب حفظه الله اقول معنى هذه المسئلة الى تعيين الفرسخين ولا يعلم ما اخذه ومذهب
الشافعي من الترتيب انه على الاذان فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد وابو حنيفة فرض التجميع
على اهل المصر الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج قريبا كان او بعيدا انتهى اقول الفرق بين ما ذكره المصنف هنا وبين ما سيجي ظاهر
جدا اذ الكلام فيما مضى كان في حكم سواد البلد وهنا فيما بعد من البلد بما اذا سمعت من القرى ونحوها واما ما ذكر من عدم
علمه بما اخذ ما الى به المصنف في تقديره مذهب من تعيين الفرسخين فمن جهله لانه لا تساعده نكر روايات اهل البيت عليهم السلام اذ لا كره
عند الاخبار من مذهب لفرقة كون ذلك تحكما في مذهبه الا ان يجعله حجة على احد قال المصنف في تذكرة الفقهاء ولا ينعقد جمعتان
بينهما اقل من فرسخ سواء كانا في مصر واحد او مصرين فصل بينهما نهر عظيم كدجلة او لا ومعناه انا اجمع لقول الباقر عليه السلام لا يكون بين الجمعتين
اقل من ثلاثة اميال فلا باس ان يجمع هؤلاء ولانه لم يجمع مع التقارب الحث في كل مسجد مع ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجمع
الا في مسجد وكذا الخلفاء بعده ولم يعطلوا المساجد بل كان اقامتها في موضعين او اكثر في موضع واحد ومع بعد المسافة تنتفي الا ان
ولا بد من تقديره برفع المشقة والتقدير الذي يمكن بخلفه لا كثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به ولا اعتبار باتحاد البلد فقد يكبر بحيث يحصل
فيحصل المشقة للحضور وقال الامام الجمعة في الصلاة الا في موضع واحد ان يا بعد اقطاره ولم قال مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم
كذا فعل ونحن نقول بموجبه لان المدينة لم يبلغ اقطارها فرسخا فلهذا وحدت الجمعة وقال ابو يوسف اذا كان البلد جانبان بينهما جسر
كانا كالبلدين فجاز ان تقام في كل جانب جمعة والا فلا بل جوز ذلك في بغداد خاصة لان الحدود تقام فيها في موضعين والجمعة حيث
تقام الحدود فلو وجد بلد تقام فيه الحدود في موضعين جاز اقامة الجمعة فيه بمقتضى قوله وهو قول ابن المبارك واليه ذهب ابو
الطيب بن سلمة وقال محمد يقام فيه جمعتان سواء كان جانبا واحدا او اكثر كان علي عليه السلام يخرج يصلي العيد في الجبان ويستخلف
ابا مسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبان حكم البلد والجمعة عنده كالعيد ويجوز على قوله بعدم جوازها في اكثر من جمعتين
في شيء وقال احمد اذا كبر وعظم كبغداد والبصرة جاز ان يقام فيه جمعتان واكثر مع الحاجة او لا يجوز مع عدمها فان حصل
الغنا بالثنتين لم يجز الثالثة وكذا ما زاد دفعا للمشقة وهي منتفية بسبب فلا يكون عذرا وقال داود وعطا يجوز ان يصلي الجمعة في
مساجدهم كما يصلون سائر الصلوات لانه لو تركت الى ابي هريرة البحرين ان جمعوا حيث كنتم وليس بحجة ويحمل على اي بلد كنتم واعتذر
اصحاب الشافعي انه لما دخل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي بكثير فحصلت المشقة هو مصير الى قول احمد
انها كانت ذي متفرقة فاتصلت العمارة او بانها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول ابي يوسف او لانها اجتهادية
ولا يجوز التقليد انتهى فادعاء الناصب من مثبت مذهب الشافعي بما ذكره فقد عرفت بطلانه مما نقلناه هنا من كلام التذكرة
ومما نقلناه في المسئلة السابقة من كلام ابن حزم وايضا ما ذكره من ان ابا حنيفة فرض التجميع على اهل المصر الجامع فهو خلاف
قوله بقوله فلا يبعد وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا تغفل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب
الجمعة على خمسة نفر احدهم الامام وقال الشافعي واحمد واسحق لا يجب على اقل من اربعين وخالفوا في ذلك عموم القرآن
انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب حضور اربعين غير الامام لان الجماعة شرط في الجمعة ولا
الجماعة من عدد واعتبار عدد الجمعة بفعل النبي صلى الله عليه وسلم سار وي في الصحاح ان اول جمعة اقيمت في الاسلام كانت
اربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد لاحتياطه ونحو ذلك ولا مخالفة لعموم القرآن والسنة المشهورة انتهى اقول يتوجه عليه ان ما روي

في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة له لما ذهب اليه الشافعي لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل انه لا يجوز الجمعة باقل من
هذه الاربعين وانما وقع ذلك العدد في تلك الجمعة بحسب الاتفاق بجواز واما قوله فاعتبر ذلك العدد للاحتياط ففيه انه لا معنى لتعيين الشافعي
من انه قال بانه لا جمعة الا باربعين رجلا وتارة انه لا يجب على اقل من اربعين فان الاحتياط لا يقتضي عدم وجوبها لاقل من ذلك ولا نعلم
جوازه لا يخفى على من علم معنى الاحتياط على ان هذا الاحتياط معارض بمثله بجواز ان يكون الجمعة منعقدا بالاقل عند الشارع
فيلزم من عدم الاقل فوت صلوة الجمعة في نفس الامر فيكون ذلك مخالفا للاحتياط وبالجملة القول باعتبار الاكثر يستلزم تفويت
صلوة الجمعة في نفس الامر فاذا تعارضا تساقطا مع رجحان صلوة الجمعة على اهل الظهر واما مخالفة الشافعي لعموم القرآن فظاهر
لان صيغة الجمع في آية الجمعة شمل تحقق الوجوب باقل من هذه الاربعين الى الثلاثة التي هي اقل مراتب الجمع والشافعي حصر الوجوب
في الاربعين وهذا مخالفة صريحة لا يخفى على احد واما مخالفة السنة فلم يبينها المصنف هنا لكن ابن حزم بين في كتابه مخالفة ذلك
للسنة ايضا فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العدد شرط في الابتداء والاستدامة فلو نقص بعد التلبس
اتمها جمعة وخالف فيها الفقهاء وقد خالفوا بذلك نص القرآن وقول النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة على ما افتتحت عليه انتهى قال الناصب
حفظه الله اقول العدد شرط الجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس هو من عدد الجمعة والانفضاض يوجب بطلان العدد لا يمكن اتمام
الجمعة ولا مخالفة النص والحديث بحيث اوجبنا في الجمعة العدد انتهى اقول مراد المصنف بالنص قوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا
اليها وتركوك قائما الآية فان البخاري روى في سبب نزولها عن جابر انه قال اقبلت عير ونحن نصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فانفض
الناس الا اثني عشر رجلا فنزلت الآية انتهى وفي روايات اهل البيت عليهم السلام انه لم ينفض عنه صلعم الا علي بن ابي طالب فقد دلت الآية
مع ما روي في سبب نزولها على ان الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء لا في الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد عقد النية والتحريم لم تبطل
صلوة الامام واتمها جمعة والحاصل ان الناصب ان اراد بقوله لا مخالفة النص والحديث بحيث اوجبنا في الجمعة العدد ان اجتهاده في هذه
المسئلة الى الرأي اوجب في الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه ظاهر من ان التحقيق وافق ارادة النص والحديث اوجب ذلك فعدمه
ظاهر لان النص القرآني والحديث صريحان في عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد انعقادها لان الصلوة على ما افتتحت عليه لا على ما انتهت اليه
فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتم الجمعة
وقال ابو حنيفة والشافعي انه شرط وخالفوا القصد بذلك كلام الله تعالى لم يرد حمله انتهى قال الناصب حفظه الله اقول هذا من الغرائب فان
من بديهيات الدين وقت الجمعة وقت الظهر فاذا خرج من وقت الظهر قبل ادراك الركعة فقد بطل الجمعة لخروج من وقتها وهو قائل
بخلاف ما هو معلوم من ضرورة الدين ومع ذلك ينسب القائل بمخالفة النصوص وهذا اغرب الاشياء انتهى اقول لم يرد المصنف
انه اذا خرج وقت الجمعة لا يصح صلوة الجمعة بل اراد انه اذا شرع في صلوة الجمعة وتلبس بجزء من اجزائها كالتكبيرة في وقتها ثم ظهر
عدم بقاء وقت تمام الصلوة اتمها جمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون ان يقول قبل الشروع صريح فيما ذكرناه وكذا يدل
عليه قوله اتمها جمعة فلا يرد الاستبعاد على ما فهمه الناصب في سوء فهمه بحيث لم يهتد الى المعنى الظاهر المتبادر وكان في الوضوح كنار
على علم ثم الدليل على ما ذكره المصنف من طرق الجمهور ما رواه ابن حزم باسناده الى ابي قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتيتم
الصلوة فعليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا فامر صلعم بان يصلي مع الامام ما ادرك وهو صلعم لم يخص ما سبق الا الادرك
من الصلوة وقوله صلعم من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة فلا يبطل ان من ادرك الجمعة لم يدرك الصلوة فتدبر قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الواجب الجمعة فان صلى الظهر لم يجزئه ووجب عليه السعي فان ادرك الجمعة وجب عليه

فعلها او الاعادة الظهر وقال ابو حنيفة لو صلى الظهر في داره اجزاه وخالف في ذلك القرآن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي وجوب حضور الجمعة والسعي اليها فان صلى ظهرا وذهب ابو حنيفة الى ان من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة
الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا يجزيه لان الجمعة عنده هي الفريضة اصالة والظهر كالبدل عنها ولا يصار
الى البدل مع القدرة على الاصل وعند ابي حنيفة ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر الا انه مامور
باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا يتم به وحده وعلى التمكن يدور
التكليف فاذا تمكن من الظهر وصلى سقط عنه الفرض فهذا دليل ابي حنيفة [illegible] ذكر من الدليل
ولا يخالف القرآن المنص حيث فرض على الحاضر التجميع وبهذا قال ابو حنيفة فان بدا له ان يحضرها فتوجه الامام فيها بطل ظهره عند
ابي حنيفة بالسعي انتهى **اقول** يتوجه عليه اولا انه لا وجه لنقل مذهب زفر هنا الا تكثير السواد وتضييع القرطاس والمداد
بل لا وجه في نقله لمذهب الشافعي ايضا هنا وفي كثير من المسائل السابقة واللاحقة كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره
في تقرير مذهب ابي حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لو ثبت لما صلى الجمعة احد وخلاصه ان تكلف العقل من منزله
الى المسجد لاجل الصلوة الجمعة ولا يدرك هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليها منهدم كما لا يخفى وثالثا ان ما جعله ان يعتقد اعتقد
هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه الخ ظاهر البطلان ورابعا ان
ما ذكره من انه لا يخالف القرآن المنص حيث فرض على الحاضر ايضا بل كان امرا حقيقة بمقتضى النص لان المراد بالحاضر من سمع النداء
لا من حضر المسجد فتجويز ابي حنيفة اجزاء صلوة الظهر في منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص كما لا يخفى
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوزوا السفر قبلها
وقد خالف في ذلك القرآن انتهى قد ترك الناصب ذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب كما فعله في مواضع اخرى من
الكتاب **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القيام حال الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف
قول النبي صلى الله عليه وسلم لم يخطب الا قائما وقال صلوا كما رأيتموني اصلي ولانه بدل من الركعتين فساواهما في الحكم انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه شرط صحة خطبة الجمعة ان يكون الامام قائما ويقعد بينهما في حال القيام فيشترط
فان خطب قاعدا جاز لحصول المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند ابي حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبي صلعم
عليه تاكد السنة لا الوجوب واما قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة
واما وجوب المساواة فباطل لان استقبال القبلة ليس بشرط في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يكون الحكم بالتساوي بينهما ممكنا
اقول فيه ان المقدمات غير محررة عند الاحتجاج على الخصم بقوله القيام عند ابي حنيفة سنة يكون للعقل محضا واما قوله ان
مواظبة النبي صلعم تفيد تاكد السنة لا الوجوب فقد عرفت ما فيه من كلام الانصاري الشافعي في شرح البهجة
وغيره في غيره واما ما ذكره من ان قوله صلوا كما رأيتموني اصلي ليس بحجة في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة
فمدفوع بان الصلوة وان كانت غير الخطبة لكن الخطبتين من شرائط صلوة الجمعة بل من اجزائها فقوله صلوا كما رأيتموني يشمل الشرائط
والاركان فقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم في صلوة الجمعة بالخطبة قائما فيجب علينا الاتيان بها قائما واما ما ذكره من ان استقبال
ليس بشرط في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يمكن الحكم بالتساوي بينهما فمدخول بان مقتضى البداية التساوي في جميع الاحكام
خرج المساواة في القبلة بالاجماع فبقي الباقي بحاله كما لا يخفى على المتدرب في الاصول ثم اقول ومما يزيد في تشنيع الفقهاء

الثلثة ويقيده ما ذكره الناصب هنا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك نقلا الخطبة فرض لا تجزي صلوة الجمعة
الا بها والوقوف في الخطبة فرض واحتجا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تناقضا فقالا ان خطب جالسا اجزاه وان خطب خطبة
واحدة اجزاه وان لم يخطب لم تجزه فقد صح خروجها بل قال ابن اشرك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب جالسا فقد كذب
وانما هو الباطل ان يكون بعض فعله فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي ان خطب خطبة واحدة لم يجزه صلاتهم فيها فرض
فاجاز الجمعة لمن خطب قاعدا فالقول عليه في ذلك كالقول على ابي حنيفة ومالك في اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة [illegible] ومن طريق
عبد الرزاق عن الاوزاعي عن [illegible] بن شعيب انه خرج الخطبة [illegible] الركعتين [illegible]
والملائكة يقولون [illegible] انتهى كلامه **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى وجوب [illegible] في الخطبة حمد الله تعالى والثناء عليه والصلوة على النبي واله والوعظ وقرأة شيء من القرآن وقال
ابو حنيفة يجب في الخطبة كلمة واحدة من الحمد لله والله اكبر او سبحان الله او لا اله الا الله ونحو ذلك وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله
عليه وسلم وفعل الصحابة والتابعين انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اركان الخطبة خمسة حمد الله والصلوة على رسول
الله صلى الله عليه وسلم والوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين والقرأة في احديهما لاشتمال الخطبة النبوية على هذه الامور ومذهب ابي حنيفة ان
اقتصر على ذكر الله جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة ودليل ابي حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل بين القليل والكثير
وفعل النبي عنده محمول على الندب انتهى **اقول** اولا ان استدلال ابي حنيفة بعموم الاية انما يفيد لو لم يكن فعل النبي صلى الله عليه وسلم مخصصا
له بالخطبة على الوجه الماثور ولكن عمومات القرآن واطلاقاته يبين بقول الرسول وفعله فبعد ظهور تخصيص الاية المذكورة بما نقله
المصنف من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وفعل اصحابه لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا يخفى وثانيا ما ذكره من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم
عند ابي حنيفة محمول على الندب مردود بما مر مرارا من انه لا اعتبار بعقيدة ابي حنيفة واشباهه [illegible]
[illegible] الرسول صلعم محمول على الوجوب سيما وقد واظب الصحابة ايضا على ذلك كما ذكره المصنف وثانيا انه لا فائدة في
نقله لمذهب الشافعي ورأي ابي يوسف ومحمد في هذا المقام مع انه يتوجه على ما ذهب اليه الاخيران ما اورده ابن حزم على نحو ذلك
الخطبة بكل كلام ذي بال [illegible] فرضية الخطبة [illegible]
ولا افقه [illegible] رواه ابن حزم باسناده الى واصل بن حيان وقال [illegible] خطبنا عمار [illegible]
[illegible] قلنا يا ابا اليقظان لقد ابلغت واوجزت فلو كنت تنفست فقال اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان طول صلوة الرجل
وقصر خطبته مئنة من فقهه فاطيلوا الصلوة واقصروا الخطبة فان من البيان سحرا وروى باسناده الى ابن مسعود انه قال احسنوا هذه الصلوة
واقصروا هذه الخطبة ثم قال شاهدت ابن سعدان في جامع قرطبة قد اطال الخطبة حتى اخبرني بعض وجوه الناس انه بال في ثيابه وكان
قد نشب في المقصورة انتهى واقول قد قيل انه لا يحسن تطويل الخطبة واخرج [illegible] باسناده [illegible] ان الله تعالى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] انتهى والظاهر [illegible]
[illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب ان يعتمد

في الأولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية المنافقين وقال أبو حنيفة ليس في القرآن شيء معين يقرأ ما شاء وفيه مخالفة فعل
النبي صلى الله عليه وسلم فقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين فقال النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاة الجمعة سورة
الجمعة والمنافقين وكذا في مسند أحمد انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن السنة يقرأ في الأولى الفاتحة
وسورة الجمعة وفي الثانية بالفاتحة وبالمنافقين وذلك لأن الجمعة يناسب الصلاة وأما قراءة سورة المنافقين تخصيص هؤلاء
اليوم فكأنه المناسب لحالهم وتحريضهم هذا مذهب الشافعي وأما عدم مسنونيته عند أبي حنيفة فلم يقل هذا السبب اليوم انتهى
أقول قوله لأن الجمعة يناسب الصلاة أي سورة الجمعة يناسب صلاة الجمعة يدل على أن الشافعي إنما استحب ذلك للمناسبة لا للتأسي
بالنبي صلى الله عليه وسلم ولولا المناسبة لما حكم باستحبابه وهو كما ترى ثم لا يخفى أن الناصب قد هرب عن توجيه مخالفة أبي حنيفة لفعل النبي
النبي صلى الله عليه وسلم في قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه مخالفته في قراءة سورة المنافقين بأن لم يبق هذا السبب اليوم وفيه أنه
قد سبق الأثر الصحيح عن بعض الصحابة بل عامة أنا كنا نعرف المنافقين ببغضهم علي بن أبي طالب والمنافقون ما زالوا وما انقرضوا بل
كانوا [illegible] في الازدياد إلى اليوم كما بيناه سابقا بما ذكره القاضي ابن خلكان في كتابه في ترجمة علي بن جهم القرشي لعنه الله حيث قال إن بغض علي
بن أبي طالب لا يجتمع مع التسنن وأدل دليل على ذلك وجود الناصب الشقي الذي طرح في تأليفه هذا غاية النفاق ونهاية الشقاق
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أن الجمعة يدرك بإدراك ركعة لا بدونها وقال عمر بن الخطاب إنه يدرك بالخطبتين و
الركعتين معا [illegible] يدرك الجمعة [illegible] قال عطاء وطاوس ومجاهد وقال أبو حنيفة يدركها بإدراك التشهد أو بسجود السهو بعد التسليم وقد
خالفوا في ذلك نص رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قوله من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة دل على عدم إدراكها بعدم
إدراك الركعة وعدم اشتراط الأزيد قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن شرط الجمعة أن يقع الركعتان بتمامها في
الظهر فلو وقعت تسليمة الإمام في وقت العصر فاتت الجمعة ووجب الظهر ومذهب أبي حنيفة أن شرط الجمعة الوقت فيصح في وقت الظهر
ولا يصح بعده وعنده أنه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيه عليها للاختلاف بينهما ودليل المذهبين قول النبي صلى الله عليه
وسلم لمصعب بن عمير حين بعثه إلى المدينة إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة جعل أول وقت الظهر وقت الجمعة [illegible]
الوقت لا الخارج من الوقت فخرج من حكم جماعة الصلاة في أن إدراك الركعة يكون كما في إدراكها الزيادة في السنة فلاحظ
المذهبين بالحديث وأما الإدراك مع الإمام فمذهب الشافعي أن إدراك الركعة كما في دليل الحديث ومذهب أبي حنيفة أن من أدرك
الإمام يوم الجمعة صلى معه ما أدرك وبنى عليه الجمعة لقوله ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ولكن إن أدركه في التشهد أو في
سجود السهو بنى عليه الجمعة عندهما وقال محمد إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وإن أدرك أقلها بنى عليها الظهر لأنه جمعة
من وجه وظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلي أربعا اعتبارا للظهر ودليل المصنف وأبي يوسف أنه صار مدركا لها حتى يشترط له نية
الجمعة وهي في هذه الحالة ركعتان [illegible] أقول ما ذكره من أن مذهب أبي حنيفة أن شرط الجمعة الوقت إن أراد به شرط انعقاد
صلاة الجمعة هو إدراك الوقت [illegible] إدراك شيء من صلاة الإمام [illegible] كما لا يخفى على من له [illegible] كتب الحنفية [illegible]
ولا أثر ولا يدل عليه [illegible] لأبي حنيفة من حديث مصعب وما ذكره في تقرير الحديث من [illegible] خروج صلاة الجمعة عن
عامة الصلاة في الحكم المذكور [illegible] زيادة في السنة [illegible] كلام المحرر [illegible] كلام الطيبي أن أداء صلاة الجمعة عند
ميل الشمس لم يكن في عموم الأحوال حيث قال في شرح ما روى عن البخاري عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي الجمعة
حين تميل الشمس الحديث أنه محمول على أنه في فصل دون فصل [illegible] على أن الحديث المذكور خبر [illegible] منكم

في الصحاح المعتبرة عند أهل السنة [illegible] حجة إنما يدل على أن أول وقت صلاة الجمعة وقت ميل الشمس لا أن أول وقت الظهر [illegible]
فلا تفريع عليه ما ذكره من الخروج عن الحكم والزيادة في السنة كما ذكرنا وأما ما قرره في دليل أبي حنيفة وأبي يوسف أنه صار مدركا
أنه يدرك الجمعة في هذه الحالة [illegible] من قوله ومذهب أبي حنيفة أن من أدرك الإمام يوم الجمعة إلخ مردود
بأنا لا نسلم أنه يصدق على من يدرك سجود السهو بعد التسليم أنه يدرك صلاة الجمعة مع الإمام كما هو المطلوب نعم ربما يصدق عليه
أنه يدرك وقت صلاة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أن من لا تجب عليه الجمعة
لا يحرم عليه البيع كالعبد وقال [illegible] يحرم وقد خالفا عموم القرآن [illegible] قوله تعالى وأحل الله البيع والمنع مخصوص بمن تجب الصلاة
لما قال فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ليس نصا في حقها انتهى قال الناصب خفضه الله أقول لا مخالفة للقرآن لأن حرمة البيع
بعد النداء ثابت بالنص وهو معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى أقول قد سرت المرة
على الناصب من تحرير المسألة السابقة إلى هنا فأتى بما هو أسخف من سابقه فإن الكلام في أن العبد ونحوه خارج عن المكلفين
لصلاة الجمعة فلا يتوجه إليهم الأمر بالسعي ولا النهي عن البيع وأي دخل فيه لإثبات توجه النهي عن البيع إليه لكون عطفه على البيع
على السعي يفيد الجمع أو اللطف وهل هذا إلا هذيان لم [illegible] اصطلاح [illegible] قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية
إلى أنه تصح صلاة شدة الخوف بحسب الإمكان [illegible] وقال أبو حنيفة لا يجوز أن يصلي ماشيا بل يؤخر الصلاة حتى ينقضي القتال
ويقضيها وقد خالف قوله تعالى فإن خفتم فرجالا أو ركبانا انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن المراد أنه إذا كان
عند مسايفة لا يمكن ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة مستقبلا وغير مستقبل ومذهب أبي حنيفة أن المراد بالسنة الخوف صلوا
ركبانا فرادى يومئون بالركوع والسجود إلى أي جهة شاءوا إذا لم يقدروا على التوجه إلى القبلة واستدلوا بقوله تعالى فإن خفتم فرجالا
أو ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الهداية [illegible] القتال والمشي والركوب ولا يجوز ماشيا في النص لأن كون المصلي راجلا
لا يستلزم كونه ماشيا وذلك ظاهر انتهى أقول هذا الاستدلال لا [illegible] على أبي حنيفة إذ كل [illegible] من الناس يعلم أن الحركة لازمة
عند الفرار عن العدو سواء كان راكبا أو راجلا سيما عند [illegible] القتال كما [illegible] الآية [illegible] في تفسير النيسابوري وغيره فيلزم
جواز الحركة والمشي عن الآية كما لا يخفى نعم [illegible] لأبي الحسن [illegible] في تفسير النيسابوري [illegible] رواه الدارمي والبيهقي من أنه صلى
آخر الصلاة يوم الخندق لأنه قد اضطر [illegible] بأن الآية [illegible] لذلك وهذا الجواب [illegible] ذكر في ذلك البعض
فليطالع ثم [illegible] اليقين من نقلنا حتى يأتيه اليقين قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أن صلاة الجمعة
يجوز فعلها في الصحراء مطلقا وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا في نفس المصر أو في موضع يصلي فيه العيد وقال الشافعي لا يجوز إلا في
المصر وقد خالفا عموم القرآن انتهى ويظهر من هذه المسائل [illegible] أن الإمامية أكثر إيجابا للجمعة من الجمهور مع ذلك
يشنعون عليهم [illegible] ثم لم يجوزوا الايتمام بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة الصحيحة وأنه لا يجوز الزيادة
في الخطبة التي خطبها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون إلى زمن المنصور انتهى قال الناصب خفضه الله أقول
مذهب الشافعي أن الجمعة يقع في خطة البلد [illegible] ويشترط أنه لا يبعد [illegible] فلا تجب الجمعة على أهل الخيام لأن الجمعة [illegible] على
[illegible] أجمعوا في [illegible] الشافعي أنه [illegible] أهل الخيام في سائر [illegible]
الجمعة في الصحراء [illegible] ولا هو [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا [illegible] الخلفاء [illegible] مخالفة عموم القرآن
شيء لا [illegible] الشرائط في صحة الجمعة [illegible] انتهى أقول [illegible] الشافعي [illegible] أهل المصر إلا [illegible] صلوا الجمعة في [illegible]

ولا غرض لنا به الى الصحراء كما في العيد ثم لم يجب الى القول بعدم جواز اتيان اهل الغاب في الصحراء بصلاة الجمعة حتى يكون كذلك وابطال
واما ما ذكر من ان الجمعة في الصحراء غير جائزة عند الشيخ ففيه ان المعترض ان النص القرآني وارد عليه فلا وجه للانكار بعد ذلك واما
ما ذكر من انه لم يصلها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا احد من الخلفاء فعلى تقدير تسليمه لا يدل على بطلانه لان ذلك كما علم قطعا ان النبي
صلى الله عليه وسلم ولا احد من الصحابة لم يصلوا شيئا من الصلوات اليومية على فرش الاكاسرة والقياصرة ولا على الحجر الاحمر والسماق الى غير ذلك
مع جواز ذلك اتفاقا واما ما ذكر من ان فعل الجمعة في الصحراء مناف لصورة التجميع ففي غاية البطلان كيف لا يصح ذلك لزم بطلان
صلاة العيد بجماعة في الصحراء مع ان المشروع فعلها في الصحراء اتفاقا واما دعوى لزوم مخالفة عموم القرآن بان المتبادر صلاة
من السنة فان اراد السنة النبوية معلقة انما شرط الفتاوى وان اراد سنة الشافعي فسخف لا يلتفت اليه قال المص
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب صلاة العيدين على من تجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا
في ذلك قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ان المراد صلاة العيد وهي بدل على عدم الفلاح بتركها ولما داومة النبي صلى الله عليه وسلم
قال الناصب خفضه الله اقول صلاة العيدين عند الشافعي سنة مؤكدة وليست بواجبة لعدم ورود الامر ومداومة النبي صلعم لا يفيد تاكيد
السنة لا الوجوب ولا استدلال بالآية والتمسك لان انحصار صلاة العيدين من الذكر والصلاة الواردة فيها ممنوع لعدم الاجماع عليه ولو
سلم لا يدل على الوجوب لامكان حمل الفلاح على زيادة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها لان في سورة المؤمنين قال الذين هم عن اللغو
معرضون عن اللغو ليس بواجب بل مندوب انتهى اقول قوله لعدم ورود الامر ممنوع لما مر ثم فصل لربك وانحر لما اتفق الاكثر فظاهر ولما ان
المراد بالصلاة فيه صلاة العيد فللاجماع المعتبر على ذلك واما ما ذكره من ان مداومة النبي صلى الله عليه وسلم يفيد تاكيد السنة لا الوجوب
ممنوع بل مداومة يفيد الوجوب باعتراف الشافعي الانصاري في شرح المنهاج والقول بانه لما كان السنة خلافه فالقطع لا يخفى واما ما ذكره
من امكان حمل الفلاح على زيادة الثواب ففيه ان الفلاح هو الفوز والبقاء في النعيم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب
الدنيا والاخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص لذلك غير جائز قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب صلاة الكسوف
وقال الفقهاء انها سنة وقد خالفوا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لما كسفت الشمس ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله
تعالى يخوف بهما عباده فاذا رأيتم ذلك فصلوا وروى ابو مسعود البدري قال كسفت الشمس يوم مات ابراهيم ولد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال الناس انكسفت الشمس لموت ابراهيم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى
لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والى الصلاة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان صلاة الكسوف سنة مؤكدة والامر محمول على استحباب الامتثال لا بمعنى ان تاركها يلام ولا يأثم عليه وذلك بالاجماع
انتهى اقول قد قدمنا البرهان على ان الامر للوجوب وان الحمل على استحباب بلا دليل غير جائز وما ذكره من الامتثال يعني لا يلام و
لا اثم معلوم منه عدم وكذا دعوى الاجماع وكيف ينعقد الاجماع على ذلك مع مخالفة العظماء اهل البيت ع قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى استحباب صلاة الاستسقاء وقال ابو حنيفة لا صلاة فيها وقد خالف بذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم
وروى ابو هريرة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس انه صلى ركعتين
كما يصلي في العيدين وفعل ذلك ابو بكر وعمر قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصلاة في الاستسقاء سنة
لفعل النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده ومذهب ابي حنيفة ان ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة وانما الاستغفار
الدعاء وهو الاستغفار لقوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا ولو رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرو عنه الصلاة وذهب محمد

وابو يوسف الى انه يصلي الامام بالناس ركعتين لما روي انه صلعم صلى فيه ركعتين كصلاة العيد رواه ابن عباس واجاب ابو حنيفة
انه فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة انتهى اقول من امارات اختلال راي الناصب انه يعتقد ما نقل عن ابي حنيفة
بانه نقل لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم صلاة للاستسقاء ثم ينقل عن صاحبيه اخبارا بانه صلعم صلى فيه ركعتين كصلاة
العيد وبالجملة لما التزم كذب ابي حنيفة او كذب صاحبيه او كذب هذا الناصب الناقل لمذهبهما ذريعة قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى السنة تسطيح القبور لانه قال الشافعي واصحابه الا ان بعضهم قال المستحب التسطيح لكن لما صار
شعار الرافضة عدلنا عنه الى التسنيم قال الغزالي وهل يجعل لمن يرشن الخ والبدع الاخرى ان تسطيح الشرع لاجل عمل بعض المسلمين
به وهلا تركوا الصلاة لان الرافضة يفعلونها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي التسطيح سنة في القبور
وما ذكره من نقل الروافض فهو غير معلوم عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف انهم يخفون الاعمال التقية فلا يطلع على مذهبهم
وقد جوزوا اظهار الكفر للاستبقاء للتقية فكيف يكون السبيل الى الاطلاع على مذهبهم انتهى اقول فقد علم امام الناصب محمد
الاسلام الغزالي ذلك كما صرح به المص فان كان العلم بذلك مطلقا اما باعجامه او بتجهيل امامه وكذا في كلام شيخه ابن
اثير الجزري حيث قال في جامع الاصول ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثالثة علي بن موسى الرضا وكان هذا
الحكم منه موقوفا على علمه بمذهب الامامية ولو على الاجمال ومن اوضح انه لا يجوز علم مبالاة هذا الناصب بالكذب انه
تعجب من اول هذا الكتاب الى هاهنا عما حكى من مذهب الامامية قطعا وصرح هنا في مسئلة الجرموقين بكمال
الطاعة على مذهب الامامية ومع هذا قال هاهنا ان مذهبهم مجهول واما ما ذكر من انهم يخفون الاعمال التقية فليس
على الاطلاق وانما يخفون الاعمال التي انفردوا بها عن الجمهور فالجمهور وتسطيح القبور ليس كذلك ولو سلم اخفاؤهم للاعمال
فلا يلزم منه اخفاؤهم للاقوال ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام
السلطان المؤيد الذي انتقل وعدل عن مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا احتمال فيه لاحتمال التقية ولعل جهل
ذلك فقد غاب الناصب فيما قصد من الرد على هذا الكتاب لاحتمال ان يكون تصنيف فيه الامامية لم يكن مذهبا
وقول انهم لما كان من اقوال بعض المجهولين المتخرجين في الاحقاد من اهل السنة واما ما ذكره من انهم جوزوا اظهار الكفر للاستبقاء
تقية فمن افتراء الناصب وقد صار من ذوي الاذناب كالمحتجب في مسئلة عصمة الانبياء فتذكر ولا يخفى ان عدول المتفقين
باهل السنة من حكم القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وسلم لاجل عمل الشيعة غير مخصوص بما ذكره المص هاهنا بل قال الزمخشري وهو من
ائمة الحنفية في الفروع في تفسير قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته انه يجوز بمقتضى هذه الآية ان يصلى على احد المسلمين لكن
لما اتخذه الرافضة في ائمتهم منعناه وذكر ابن حجر شارح البخاري مثل هذا في منع توجيه السلام الى الآل الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم
يجب الفصل بكلمة على بين النبي وآله عند الصلاة رغما للشيعة وقال مؤلف الهداية من الحنفية ان المشروع هو التختم في اليمين
لكن لما اتخذته الرافضة عادة جعلنا التختم في اليسار وقال الانصاري الشافعي في شرح المنهاج حكى ابو الفضل
بن عبدان عن ابي علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت في صلاة الصبح اذ صار شعار قوم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط
منع اشياء استحبت في زماننا لكونها قد صارت شعار الرافضة منها الجهر بالبسملة وتسطيح القبور والتختم باليمين وقال بعض شراح
صحيح مسلم انما ترك القول بالتكبيرات الخمس في صلاة الجنازة لانه صار علما للتشيع وما ينبغي ان يخفى ان المتفقين باهل السنة
والجماعة لما كانوا من اهل بدعة معروفة وجماعة كما مر بيانه سابقا لو كان من سنة معروفة ان يعمل بهما لما كان خلافا ما عمل به اهل

بيت النبي صلى الله عليه وسلم لمعاداة الظاهرة اياهم فكان رغما لانوف اعدائهم حيث ما الشيعة اقتداء بالنبي صلعم واهل بيته من بعده
اقتداء لسنة معروفة وعملوا ذلك لدفع ملام العوام عن انفسهم باستخبار مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقي في ذلك
شناعتهم لمعرفة ومخالفة الشيعة فلما وقع مقصود الغرض [illegible] الى ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معرفة
الجهر في البسملة [illegible] بالمدينة [illegible] الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبي صلى الله عليه وسلم كان
[illegible] وكان يتختم به [illegible] وسبب اتخاذه انه كتب الى ملك الروم فقيل انه لا يقبل كتابا الا مختوما فاتخذ [illegible]
وكان [illegible] واصحابه يتختمون في ايمانهم واول من تختم بيساره معاوية وهذا لما انكر الناصب على الطائفة [illegible] في تختمهم باليمين
قال [illegible] فلما تختم في اليمين [illegible] الصادقين [illegible] محمد [illegible] الناصب
[illegible] اسم النبي [illegible] واسم الخالق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الشهيد يصلى عليه وقال الشافعي
ومالك واحمد لا يصلى عليه وهو مخالف لفعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه صلى على حمزة وعلى شهداء احد انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز غسل الشهيد والصلوة عليه لان الصلوة شفاعة والسيف محاء الذنوب فلا يحتاج
الى الشفاعة واما صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم على شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي وثبت من حديث جابر ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لما حضر شهداء احد قال انا شهيد على هؤلاء يوم القيامة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا
انتهى اقول ما ذكره من ان الصلوة شفاعة ممنوعة لابد له من بيان وكذا ما ذكره من السيف محاء الذنوب [illegible]
حاصل من الاخلال في حقوق الله واما في حقوق العباد فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر [illegible] البخاري [illegible]
معارض بما رواه هو ايضا عن عقبة بن عامر ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج يوما فصلى على اهل احد صلاته على الميت ثم انصرف الى
المنبر الحديث والذي يظهر انه يمكن الجمع بين الحديثين بان [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم انه اتى بما يجب من الصلوة على شهداء
احد عند شهادتهم لشغله بما اصاب النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه [illegible] فقضاها بعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبة [illegible]
ذلك قول صاحب الكافي من الحنفية انه روي انه صلعم صلى على شهداء احد بعد ثمان سنين [illegible] على ان الترجيح للحديث الثاني [illegible]
في الاصول من تقدم الوجوب على الندب وتقدم المثبت على النافي [illegible] ولان المثبت [illegible]
زايد على ما اطلع [illegible] فقول الناصب ان صلوة النبي صلى الله عليه وسلم على شهداء احد لم يثبت عند
الشافعي عدول عن صريح كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او عن احد جانبيها
افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها افضل وقد خالفوا في ذلك النص فان المنصوص هو التشييع وفسره الحميدي
في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم باتباع الجنازة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت راها افضل والدليل عليه ما رواه الزهري عن سالم عن ابيه قال رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة ورواه بعضهم مرسلا [illegible] الشافعي انتهى اقول يتوجه عليه ان رواية
الزهري [illegible] مسندا لا يعادل [illegible] رواها البخاري [illegible] على النص لوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على اللبيب
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلوة قاعدا مع القدرة
وقد خالف فعل النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم ينقل انه صلى قاعدا انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان من اركان صلوة الميت القيام [illegible] القادر على القيام ومذهب ابي حنيفة

[illegible] في الهداية انه يجوز الصلوة على الميت راكبا في القياس [illegible] الاستحسان لا يجزيهم لانها صلوة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه
من غير عذر احتياطا [illegible] انتهى اقول ثم ما نقله الناصب عن [illegible] نقله المصنف لكن [illegible]
المصنف [illegible] ذلك [illegible] بالقياس [illegible] القياس [illegible]
[illegible] القياس [illegible] الشبهة والوسواس [illegible] نقله المصنف عن ابي حنيفة [illegible]
في شرح الوقاية [illegible] كما لا يخفى على المتتبع قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب التكبير خمسا وخالف
فيه الفقهاء [illegible] فعل النبي صلى الله عليه وسلم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائز
اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسالته فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبرها وكبر امير المؤمنين على سهل بن حنيف خمسا وروى [illegible]
[illegible] ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي على الميت خمس تكبيرات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان التكبيرات اربع ولو زاد خامسا لم يبطل لكن لا يتابعه الماموم بل يسلم [illegible] سجود السهو في هذه الصلوة
والدليل على ان التكبيرات اربع ما روى البخاري والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي اليوم الذي مات فيه
وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ ان اخر صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم
على الميت كبر فيها اربعا [illegible] انتهى اقول [illegible] ان الحديث المنقول في البخاري [illegible] اربعا [illegible] لا يصلح دليلا [illegible]
[illegible] وما ذكره من ان اخر صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم على الميت كبر فيها اربعا [illegible]
[illegible] التكبير [illegible] الخمس والاربع [illegible] في [illegible] ذهب
الى التكبيرات الخمس [illegible] ان زيد بن ارقم كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي صلى الله عليه وسلم
يكبرها وان النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] سهل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق
[illegible] الباقر كبر رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسا وسئل الصادق [illegible] التكبير على الميت خمسا [illegible] الصدوق [illegible]
[illegible] ان الله [illegible] فرض على الناس خمس صلوات [illegible] فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة [illegible] ان الله تعالى فرض على الناس خمس
فرايض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل فريضة تكبيرة [illegible] الولاية كبر اربعا
وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي [illegible] التكبير اربع [illegible] الحسن بن علي عليهما السلام [illegible]
[illegible] زيد وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب [illegible] بن عامر وعطاء [illegible] ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى على النجاشي
وكبر [illegible] اربعا والجواب [illegible] الدعاء [illegible] الاموات [illegible] الميت على الحق
[illegible] عن اهل البيت [illegible] ان الصلوة بالاربع [illegible] قال الصادق [illegible] كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر على قوم خمسا
وعلى اخرين اربعا فاذا كبر اربعا اتهم يعني الميت [illegible] محمد بن [illegible] جابر بن زيد [illegible] وروى
عن ابن عباس [illegible] اربعا [illegible] تخصيص الاربع [illegible]
[illegible] في الذكرى [illegible] ان هذا جمع حسن [illegible] العامة [illegible]
[illegible] ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر الامام والماموم على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر فان كبر اربعا
[illegible] ولا ترفع الايدي الا في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير المذكور سلم تسليمتين [illegible] فان كبر سبعا كرهناه
[illegible] وكذلك ان كبر [illegible] ثلثا ثم سلم [illegible] التكبير [illegible]
[illegible] عبد الوهاب [illegible] الحجاج [illegible] محمد بن المثنى [illegible] محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة

عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان يكبرها وصح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كبر ايضا اربعا لا ينكر بعد هذا ان شاء الله واحتج من منع من اكثر من اربع بخبر
رويناه من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عامر بن شقيق عن ابي وائل قال جمع عمر بن الخطاب الناس فاستشارهم في التكبير
على الجنازة فقالوا كبر النبي صلى الله عليه وسلم سبعا وخمسا واربعا فجمعهم عمر على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا فهذا اجماع
فلا يجوز خلافه وهذا في غاية الفساد اول ذلك ان الخبر لا يصح لانه عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ومعاذ الله ان يشرع عمر في
الديانات [illegible] ما فعل فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم او المنع من بعض ما فعله صلعم ومات وهو مباح فيحرم بعده [illegible]
هذا العمر الجاهل [illegible] عن الدين والاسلام [illegible] عن السلف انتهى ثم ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة من الصحابة بعضها يدل على
فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها [illegible] فكل اجماع يخرج عنه علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس والصحابة
بالشام والتابعون بالشام وابن سيرين وجابر بن زيد بعضهم باسانيد في غاية الصحة ويدعى الاجماع خلاف ذلك باسانيد واهية
فيا عجبا من هذه سبيله ومن [illegible] من يحيل في عقله ان اجماعا عرفه ابو حنيفة ومالك والشافعي وخفي على علي
وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا الاجماع حاشا لله من هذا ولا متعلق بما رويناه ان [illegible] كبر اربعا وثلثا
[illegible] كبر اربعا [illegible] على ابن المكفف اربعا وعلى سهل بن حنيف ستا ثم [illegible] وقال الشعبي [illegible] زيد بن ثابت كبر على امه اربعا
كبر اربعا [illegible] هذا حق وصواب وليس احد منهم [illegible] كلام [illegible] اصلاحي [illegible]
المرجع [illegible] الشافعي [illegible] من القرآن والسنة [illegible] اربعا [illegible]
ولم [illegible] احد من الائمة [illegible] اكثر من سبع ولا اقل من ثلث [illegible] خمسا [illegible] عن النبي صلى الله عليه
وسلم [illegible] وكذلك القول [illegible] ولا [illegible] دون الثلث وفوق السبع [illegible]
صلى الله عليه وسلم ولا [illegible] المكلفين [illegible] رسول
الله صلى الله عليه وسلم صلى على [illegible] سبعين صلوة وهذا باطل بلا شك هذا اخر كلام ابن حزم [illegible] زيد بن
[illegible] الامامية من الاثار [illegible] التكبيرات الاربع [illegible] المنافقين [illegible] الخامس من الايمان
[illegible] علي بن ابي طالب [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] من جمع الناس على اربع تكبيرات
اربع [illegible] التكبيرات اربع [illegible] على [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم فلا تعمل **قال** المعترض
الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب وضع الجريدتين في الكفن وخالفهم الفقهاء الاربعة [illegible] في ذلك فعل النبي صلى الله
عليه وسلم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين امر رسول الله صلى الله عليه وسلم على قبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان
في كبير بل اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر فكان لا يستتر من البول فدعا بعسيب رطب فشقه باثنين [illegible]
واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث سفيان [illegible] ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للانصار
صاحبكم [illegible] يوم القيمة قالوا وما الخضرة قال جريدتان خضراوان توضعان من اصل اليدين الى الترقوة انتهى **قال**
الناصب [illegible] احد [illegible] السنة ومعاني الحديث [illegible] وحديث الجريدتين اجمع العلماء ان المراد [illegible]
[illegible] التسبيح [illegible] العذاب [illegible] الجريدتين [illegible] مع الميت [illegible]
[illegible] الحديث [illegible] العذاب [illegible] الميت
[illegible] الاحكام [illegible] حديث

الثوري فاين اسناده ومن ذكره من ارباب الصحاح وكيف لا يحوج الاستدلال برواية احد من العلماء ولا هو صحابي ولا تابعي وهل
هذا الا الشيع [illegible] بن الله حيث [illegible] الشيع [illegible] الدين [illegible] وقد اطلعنا على [illegible] وكن بعد
[illegible] الاطلاع [illegible] من رواة الاحكام [illegible] المعروفة [illegible] الصحيح
[illegible] بالله من [illegible] هذا المذهب انتهى **اقول** العجب من الناصب [illegible] في غاية الجهل بمعنى الحديث وبما ذكره اصحابه فيه
هذا [illegible] على [illegible] بالحديث وكان في [illegible] قبل [illegible] وذلك لان الجريدتين ما ذكره الطيبي
في شرح المشكوة [illegible] التي [illegible] في [illegible] من [illegible] في [illegible]
عنهما [illegible] في الحديث واما [illegible] في شرح الحديث [illegible] المشكوة الطيبي [illegible]
[illegible] الناصب [illegible] الله ورسوله واما ما ذكره من ان [illegible] فيقول نعم
[illegible] في متن الحديث انه يخفف بذلك العذاب ولم يقل يدفع العذاب [illegible] الناصب [illegible] رفع
[illegible] الثوري [illegible] ما رواه [illegible] الحميدي [illegible]
الثوري [illegible] سعيد بن المسيب [illegible] الثوري [illegible] وقال ابن حزم [illegible]
[illegible] الاول [illegible] جميع الفقهاء الاربعة وحديث الثوري [illegible]
[illegible] في البخاري والمشكوة [illegible] الخطيب [illegible] واما ما ذكره من [illegible]
[illegible] رواية الاعمش [illegible] من رواية الائمة [illegible] الى النبي صلى الله عليه وسلم روايات [illegible]
صحاح اهل السنة [illegible] باسانيدها [illegible] الكافي [illegible] الكليني [illegible] والتهذيب والاستبصار [illegible]
الشيخ ابي جعفر الطوسي طيب الله مشهده وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ ابن بابويه القمي قدس سره وغير ذلك لكن انما [illegible]
في هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لان [illegible] كلام [illegible] في الاحتجاج واولى في [illegible] والاحتجاج [illegible]
[illegible] الناصب من [illegible] الصحابة [illegible] الى الضعف والصحة [illegible] اسانيد [illegible]
[illegible] عليكم لما ذكرنا من التاكيد والالزام [illegible] التاييد **قال** المعترض رفع الله درجته وفي مسائل الزكوة ذهبت
الامامية الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة تستانف الفريضة في كل
[illegible] واربعين [illegible] حقتان واربع [illegible] الى مائة وخمس واربعين [illegible] حقتان [illegible] الى مائة وخمسين [illegible]
حقاق ثم تستانف الفريضة بالغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة فيكون في كل خمسين [illegible] الى مائة وسبعين [illegible]
واربع [illegible] الى مائة وخمس وسبعين [illegible] ثلث حقاق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين [illegible]
[illegible] ثلث حقاق وبنت لبون الى [illegible] وتسعين [illegible] اربع حقاق الى مائتين [illegible] في كل خمسين
التي بعد المائتين [illegible] الى [illegible] الحقاق [illegible] الى الغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وعلى هذا ابدا وقد
خالف في ذلك نص رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الصحاح عن انس [illegible] زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل
خمسين حقة انتهى **قال** الناصب خفضه الله [illegible] مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات
لبون حتى يبلغ مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات [illegible] في كل اربعين
بنت لبون وفي كل خمسين حقة ودليله ما روى في [illegible] المسمونة في كتاب الصدقات اذا زادت الابل على مائة وعشرين
ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون [illegible] دليل الشافعي وذهب ابو حنيفة الى
الاستيناف كما ذكره ودليله انه صلعم كتب [illegible] في كتاب عمرو بن حزم [illegible] فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة

يعمل ابو حنيفة بالزيادة فلا دلالة العقل الى التصغير فلا يخالف النص انتهى اقول كتاب عمرو بن حزم خبر متصل الى صاحب العزم فلا يكون ساقط محمد
قال ابو محمد علي بن حزم الاندلسي صحيفة عمرو بن حزم منقطعة لا تقوم بها حجة وسليمان بن داود الجزري الذي رواها متفق على تركه لا يحتج
به انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعي بها ولا باحتجاج الحنفي باخرها انتهى قال ابن دقيق العيد الحنفية في المعنى موافقة الشافعي
دليل الحنفية ان في بعض الصدقات التي كتبها ابو بكر لانس والتي عند ال عمر مثل مذهبنا وهما صحيحان وقد رواه ابو بكر
النبي صلى الله عليه وسلم فقوله هذا فريضة الصدقة التي فرض رسول الله عليه السلام على المسلمين وهذا الباب عمرو بن حزم ... خلف
في صفة فرداه لانه في مثل مذهبنا والاخذ بذلك اولى لموافقة الاحاديث الصحاح وموافقة القياس فان المال اذا وجب فيه
من جنسه لم يجب من غير جنسه كسائر نصب الانعام ولانه ما احتمل المواساة من جنسه لم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم واسالة
في الابتداء من غير جنسه لانه احتمل المواساة من جنسه فقلنا العبرة للجنس ونقص ولذلك بزيادة المال لانه انتهى اعلم رفع الله درجته
قال ذهب الامامية الى تخير المالك بين اخراج الحقاق وبنات اللبون في مائتين وغيرها وقال ابو حنيفة يجب الحقاق لا غير
مخالفا للنقل لانه النبي صلى الله عليه خير بينهما فايجاب احدهما عينا مخالفة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول عبارة الحديث
في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير لان
الحساب بالاربعينات والخمسينات جميعا ما زاد اخص بالحساب فلا يكون الا الحقة وابو حنيفة اخذ بالحساب فلا الزم الا الحقاق ...
في بيان مذهب فلا وجب احدهما عينا مجلا في الحديث بجواز التخصيص بالحقة في الحساب انتهى اقول قد مر ان ما في كتاب الصدقات
غير صحيحة وقال الطيبي في شرح المشكوة احتج ابو حنيفة بما روي عن عاصم بن ضمرة عن علي في حديث الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين
ومائة والقرائض الى اولها وبما روي انه صلى الله عليه كتب كتابا لعمرو بن حزم في الصدقات والديات وغيرها وذكر فيه ان الابل
اذا زادت على عشرين ومائة استونفت الفريضة كما بدأ لانه حديث انتهى فانه متفق على صحته انتهى قال اعلم رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى وجوب الاداء مع حلول الحول وقال ابو حنيفة لا يجب الا بالمطالبة ولا يطالب بعد في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى
واتوا الزكوة انتهى قال الناصب لم يذكر هذا الفصل يعرض عن الجواب والله اعلم بالصواب قال اعلم رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يجب من المراض الا صحيحة وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم اياكم وكرائم اموالهم فانه
عن اخذ الكرائم ونهى عن ردها فالنهي عن اخذ الصحيحة مع عدمها اولى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المنتفد
لا ياخذ مريضة ولا معيبة اذا كان كل المال او بعضه وان صح ما نقل عن مالك فربما يكون مخصوصا بما اذا كانت الصحيحة والمال كله مراض
لا عن المال لا شتراء صاحب المال المريضة فلا يخالف النص لان تمام الحديث وتقدم من حواشي اموالهم اي من اوسطها انتهى اقول
على تقدير صحة ما نقله عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة على تكلفه وقوله الاعتراض مسلم اولى من الجواب بالبدل على تصور الحواشي
ان تفسير الحواشي بالاوساط لا يساعد عن حسن وحشو على بعد جعل الحواشي والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم قال اعلم رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الزكوة تجب في العين وقال الشافعي تجب في الذمة وقد خالف نص النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال فاذا بلغت خمسا
ففيها شاة الى قوله فاذا بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض وفي البقر اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع وفي الغنم اذا بلغت اربعين ففيها
شاة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الزكوة على الفور وتقضى بالتاخير بعد التمكن ويجوز الحفظ
واذا باع مال الزكوة او رهن بعد الوجوب وقبل الاخراج بطل في قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه وان جاز الاخراج من موضع
اخر فالزكوة والكائنة واجبة في الذمة وهذا صح الاخراج من موضع اخر لكن له تعلق بالعين مثل شركة والطرف المستفاد
من الحديث السابق حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيه شاة هذا التعلق لكونه متعلقا بالعين مطلقا انتهى اقول ان ما ذكره الناصب
في تقرير مذهب امامه الشافعي وتطبيق النص عليه تكلف بل تعسف ظاهر مع ما فيه من شائبة الجمع بين النقيضين لانه ان كان الحق

لا ذكره الشافعي من ان الزكوة في العين وجواز الاخراج من موضع اخر فيقتضي كونها في الذمة فيكون امرا واحدا متعلقا بالعين والذمة معا
لا يقال ان اتحاد الجهة المعتبرة في التناقض منتف هنا لان كون الزكوة متعلقة بالعين من حيث استحقاق الزكوة وكونه متعلقا بالذمة
من حيث جواز الاخراج من موضع اخر لانا ننقل الكلام الى الحيثيتين والحيثيتين ونقول ههنا ان الحيثيتان متنافيتان لا يجوز اجتماعهما
فلا مخلص بان يقال ان جواز الاخراج من موضع اخر من حيث رفاق الشارع انه يجب الزكوة في عين المال لكن جوز له الاخراج
من غيره ارفاقا لك اقول وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم في هذا المقام من كون الحق حيث قال لا خلاف بين الامة من زمننا
الى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من وجب عليه زكوة بر او شعير او تمر او فضة او ذهب او ابل او بقر او غنم فاعطى زكوة
الواجبة من غير تلك الابل ومن غير ذلك الذهب ومن غير ذلك البقر ومن غير ذلك الغنم فانه لا يمنع ولا يكره ذلك بل سواء اعطى
من تلك العين او مما عنده من غيرها مما اشتراه او مما يوهب او مما استقرض فصح يقينا ان الزكوة في الذمة لا في العين اذ لو كانت
في العين لم يجز البتة ان يعطي من غيرها ولوجب منعه من ذلك كما يمنع من له شريك في شيء من ذلك ان يعطي شريكه من غير العين التي
هم فيها شركاء الا بتراضيهما وعلى حكم البيع وايضا فلو كانت الزكوة في عين المال لكانت لا تخلو من احد وجهين لا ثالث لهما اما
يكون في كل جزء من اجزاء ذلك المال او يكون في شيء منه بعينه فلو كان في كل جزء منه لحرم عليه ان يبيع منه راسا او حبة فما
فوقها لان اهل الصدقات في ذلك الجزء شركاء ويحرم عليه ان ياكل منه شيئا لما ذكرنا وهذا باطل بلا خلاف وللزمه ايضا ان لا يخرج الشاة
الا بقيمة مصححة ما بقي كما يفعل في المشتركات ولا بد ولو كانت الزكوة في شيء منه بعينه فهذا باطل وكان يلزم ايضا مثل ذلك سواء
لانه كان لا يدري لعله يبيع او ياكل الذي هو حق اهل الصدقة انتهى وقد تبين لمن كون الزكوة في الذمة بانتفاء شبهة الشركاء
لها لعدم استقرار حكمه لما كان ولهذا كان لمالك العدول عن سخن الى اخر وقد استدل على تعلقها بالعين بالاجماع على جواز
تتبع الساعي العين لو باعها المكلف قبل اداء حق الزكوة فلو كان محض التعلق بالذمة امتنع وقيل يحتمل ان يفرق بتعلق الزكوة في غير الابل
لحق بالذمة لان الواجب شاة ليست من جنس المال ويجاب بان الواجب في عين المال قيمة الشاة وللاصحاب هنا تفريع تحقيق
وتدقيق سنذكره في كتبهم فليطالع ثمه قال اعلم رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من عجل له او بعضه حتى لا يجد نصف الزكوة
اخذت منه الصدقة لا غير وقال مالك واحمد يؤخذ منه الزكوة ويؤخذ نصف ماله وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم
في المال حق سوى الزكوة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اخذ نصف المال انما هو بطريق التعزير لما حيث احتال في دفع الزكوة
عن ماله والحديث اشارة الى انه لا حق الزكوة في المال فلا يخالفه انتهى اقول نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر الوقاية ان التعزير
بالمال كان منسوخا حيث قال وعن ابي يوسف انه يجوز التعزير باخذ المال انه يرده الى الصاحب اذا تاب ولا يصرف في مصالح الامام
وفي مشكل الاثار ان اخذ المال كان منسوخا انتهى ثم الظاهر ان من يتحيل هذا الحيلة انما يفعله قبل حلول الحول ولا يلزم معه دفعه
لكان تعزيرا فيما لم يحل فلا يستحق التعزير فالكلام مالك واحمد منافي لهذه كانا حين الحول او اتى على المال قال اعلم رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان الزكوة لا تجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي تجب وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب الزكوة في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الاخراج فان لم يخرج وجب عليهما الاخراج بعد البلوغ والافاقة

والدليل ما روى الترمذي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ألا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة وهذا دليل
على وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون ناقص بالعرض فإنه إذا وجب في النقصان الذاتي فلأن يجب في النقصان العرضي يكون من باب
الأولى ولأن الزكاة غرامة مالية فأشبهت سائر المؤن كنفقة الزوجة وضمان العين والخراج هذا دليل المسألة وأما الاستدلال بالحديث
فلا تتم الحجة عليه لأنه لا يطالب الطفل بالأداء ولا المجنون فإن القلم مرفوع عنهما انتهى أقول لو سلم صحة ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من
الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة أي نفقة مال الصبي قال الراغب الصدقة في الأصل يقال للمتطوع والزكاة للواجب وقد يسمى الواجب
صدقة إذا تحرى صاحبه الصدق في فعله انتهى ولولا أن المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر أن يقال حتى تأكله الصدقة
والنفقة لأن نسبة أكل المال وإفنائه إلى نفقة الصبي أولى وأظهر كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن الزكاة غرامة مالية فيجب … وعليه
لا يجب وكذا الكلام في قياسها بسائر المؤن فتأمل وأما ما ذكره في دفع استدلال المصنف بالحديث بقوله لأنه لا يطالب الطفل بالأداء …
ففيه أن جوابه أن التكليف لا يستلزم الطلب على وجه الخطاب الشفاهي كما يتوهم من كلام الناصب حتى يمتنع التكليف بمجرد الطلب
هذا الوجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم أن لا يكون الطلب من وكيل الشخص طلبا من الموكل وبطلانه ظاهر والعجب …
… في سقوط … حقوق الأحوال وإنما في سقوط الملامة وسقوط فرائض الأبدان انتهى فتأمل قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أن الفضة إنما تجب فيها الزكاة إذا بلغت مائتي درهم وقال أبو حنيفة لو كانت مغشوشة
بأقل من النصف وجب ولو كان عليه دين مائتا درهم خالصة فأعطى مائتين من المغشوشة أقل من النصف …
وقد خالف في ذلك النص وهو قوله عليه السلام على اليد ما أخذت حتى تؤدي وإنما أخذ دراهم خالصة فكيف يجزي عنها المغشوشة
بأدون من النصف وقال ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة والمغشوش ليس بورق انتهى قال الناصب خفضه الله
أقول مذهب أبي حنيفة أنه إذا كان الغالب على الورق الفضة وإذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر فيه أن يبلغ …
بأن الدراهم لا تخلو عن قليل غش لأنها لا تنطبع إلا به وتخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهي أن يزيد على النصف اعتبارا
للحقيقة فإن … الفضة الخالصة إذا أدى عنها المغشوش يصدق عليه أنه أدى الفضة ولا يكون الفضة إلا مغشوشة لاشتمالها
على قليل من الغش فالذي يجب عليه الفضة لا يجب عليه إلا المغشوش فهو أدى ما عليه … انتهى أقول
ما نقله الناصب من المقدمات الواهية أشبه بكلام المبرسم المبهوت وأوهن من نسج العنكبوت وهل هذا إلا مثل أن يقال
إذا كان الغالب في قدح الماء الذي صب فيه النجاسة الماء فهو في حكم الماء وإن كان الغالب عليه النجاسة فهو في حكم
النجاسة ويقال إن كان الغالب في الشيء المخلوط من السكر والخشخاش هو السكر فهو في حكم السكر وإن كان بالعكس فبالعكس
والحل أن صدق الفضة على المغشوش الذي غلب عليه الفضة ممنوع وكذا ما فرع عليه من صدق أداء ما فيه غش وكذا المقدمة
القائلة الفضة لا يكون إلا مغشوشة وكذا دعوى امتناع خلو الفضة عن الغش وما فرع عليها بقوله فالذي يجب عليه …
وكأن هذه المقدمات مما نظمها … القياس قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية
إلى أن الزيوف لا تجزي عن الخالصة وقال أبو حنيفة تجزي وقد خالف قوله … قال الناصب خفضه الله أقول قد مر
من مذهب أبي حنيفة أن الفضة عنده لا تخلو عن الغش فالزيف عنده في حكم الخالصة انتهى أقول قد مر سابقا أن مذهب أبي حنيفة

مزيف مغشوش فيجب الصرف إلى الخالصة انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أنه ليس في الزائد على مائتين
شيء حتى يبلغ أربعين ففيها درهم وقال أبو حنيفة ما زاد على المائتين فبربع العشر وإن قل وقد خالف في ذلك قول رسول
الله صلى الله عليه وسلم هاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهم قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن نصاب
الفضة مائتا درهم وزكاتها خمسة دراهم وما زاد فبحسابه قل أو كثر ومذهب أبي حنيفة أن لا شيء في الزيادة حتى يبلغ أربعين فيكون فيها
درهم ثم في كل أربعين درهما درهم والعجب أنه نقل المذهب عكسه ثم يعترض عليه وأما دليل الشافعي فقوله صلعم في حديث علي
وما زاد على المائتين فبحسابه ولأن الزكاة شكر نعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء لتحقق الغنى وبعد النصاب في السوائم
تحرزا عن التشقيص انتهى أقول المذهب الذي نسبه المصنف إلى أبي حنيفة ثم اعترض عليه … المذهب الذي
افتراه الناصب في نسبته إليه فلا عجب بل العجب أن الناصب الشقي يرجم كلما رواه في شيء من كتب الحنفية أنه فرية على أبي حنيفة ولم يعلم
أن أكثر ما ذكره فيها هو المفتى به بين المتأخرين من أصحابه وأما ما ذكره من دليل الشافعي فلأن الحديث الموضوع … قد خصه
الناصب من أصل ما رووه في كتبهم وهو أنه روي في جامع الأصول عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال هاتوا ربع العشر
من كل أربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى تتم مائتين فإذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك …
ما صدقه لأن ما زاد على المائتين بحساب المائتين في كل أربعين درهم وليس في الناقص عنها شيء إذ لا يبلغ أربعين … وأما أنا
ما ذكره من الوجه الاستحساني معارض بمثله بأن الشارع اعتبر العفو في الابتداء فكان معفوا بعد النصاب والله الموفق قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أنه لا تجب الزكاة في الخيل وقال أبو حنيفة تجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه
وسلم عفوت عن الخيل والرقيق انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا تجب الزكاة في الخيل والرقيق وغيرهما
إلا إذا أعد للتجارة وشروطها ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي رضي الله تعالى عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهم ومذهب أبي حنيفة أن الخيل إذا كانت سائمة ذكورا وإناثا
فصاحبها بالخيار إن شاء أعطى عن كل فرس دينارا وإن شاء قومها وأعطى عن كل مائتي درهم خمسة دراهم وذهب أبو يوسف ومحمد إلى أن لا زكاة
في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث أنه قال صلعم ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة ودليل أبي حنيفة قوله صلعم في كل فرس سائمة دينار
أو عشرة دراهم وتأويل ما روياه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت … الاعتبار … انتهى
حيث … الحديث انتهى أقول ما ذكره الناصب دليلا لأبي حنيفة ليس بحديث ولا أثر ولم نره في شيء من الكتب المعتبرة المتداولة بين الجمهور
وإنما هو كلام مشتمل على مذهب أبي حنيفة جعله الناصب دليلا عليه … ما ذكره من حديث النبي صلى الله
عليه وسلم وما روي من فعل عمر … كلام النبي صلى الله عليه وسلم في الخيل …
ذلك أن ما روي في هذا المعنى عن النبي صلى الله عليه وسلم … رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني … قال عليه السلام
في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم الذي ذكره هنا … ابن قدامة …
كان بالخمس … الأول … وهو ضعيف
وعن الثاني بأن عمر إنما أخذ منهم شيئا تبرعوا به وسألوه أخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم وروى أحمد بإسناده … حارثة

قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر فقالوا انا اصبنا مالا وخيلا ورقيقا نحب ان يكون لنا فيها زكوة وطهور قال ما فعله صاحباي قبلي
فافعله فاستشار اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وفيهم علي فقال علي هو حسن ان لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك قال ابو محمد
فيه احدها انهم لم يرو في خبرهم هذا حديثا وحجة عليهم من وجوه احدها قول عمر ما فعله صاحباي من قبل يعني النبي صلى الله عليه
وسلم وابا بكر فلو كان واجبا لما تركا فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز له ان يمتنع من الواجب الثالث قول علي
هو حسن ان لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اتخذت لازمة وحسنه بشرط عدم اخذهم فدل على ان اخذه
بذلك غير جايز الرابع استشار عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى الاستشارة الخامس انه لم يشر عليه باخذه سوى
علي بهذا الشرط الذي ذكره ولو كان واجبا لاشار وقاعدة السادس ان عمر عوضهم عنه رزق عبيدهم وخيلهم والزكوة لا يؤخذ عنها عوض
ولا يصح قياسها على النعم لانها لا يكمل بها النصاب وتخرج من عينها ويكون اخذها وقته ان مطعومات الاحرام وتجب الزكوة
في عينها وتعتبر كمال نصابها ولا تعتبر قيمتها والخيل المتخذة لذلك والنتي وقال ابن حزم فيه مستند لما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله
تعالى خذ من اموالهم صدقة والخيل اموال وبخبار رواه ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من ان الخيل لرجل ستر فذكر الحديث وفيه
ورجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها وظهورها ثم قال ابن حزم في رد هذا انه هذا اسوء ما للحنفيين من الاحتجاج
بالقران والسنة ونقل الصحابة وهم مخالفون لكل ذلك اما الاية فليس فيها ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما فيها خذ من
اموالهم صدقة فلو لم يرد الا هذا النص وحده لكفى في الذكاة حتى يقع الاخذ من الجميع ثم لو كان في الاية ان في كل صنف من اصناف الاموال
صدقة وليس ذلك فيها لا نص ولا دليل لما كانت لهم فيها حجة لانه ليس فيها مقدار المال الماخوذ ولا مقدار المال الماخوذ منه ولا متى تؤخذ
تلك الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول احد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم المامور بان يبين للناس
ما نزل اليهم واما الحديث فليس فيه الا ان لله تعالى حقا في رقابها وظهورها غير معين ولا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في الخيل
الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر الحديث وهو حمل على ما طابت نفسه منها في سبيل الله تعالى وعارية
ظهورها للمضطر ولما اشبه هذا فقد ظهر فساد ذلك ان قول ابي حنيفة ان لا زكوة في الخيل الذكور وان كثرت وانها ان كانت
كانت اناثا وذكورا سائمة فيخير صاحبها في ان يعطي فيها الزكوة وصفة تلك الزكوة ان صاحب الخيل يخير ان شاء اعطى عن كل فرس منها
دينارا او عشرة دراهم وان شاء قومها فاعطى من كل مائتي درهم خمسة دراهم وهذا خلاف فعل عمر الذي جعلوه العمدة في اخذ
الزكوة من الرقيق عشرة دراهم من كل راس فكيف يجوز لذي عقل ودين ان يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس حجة انتهى ما
المراد منه رحمه الله وجزاه ذهبت الشافعية الى انه لا يضم الذهب الى الفضة ولا يضم كل منهما الى الاخر وقال ابو حنيفة ومالك يضم
ودليلنا في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا
من الذهب صدقة انتهى ما الناصح رحمه الله ان مذهب الشافعي انه لا يكمل الورق بالذهب وبالعكس لان الصدقة في كل
نوع من نصاب معتبرة فلا يكمل الناقص من النوعين بالاخر ومذهب ابي حنيفة انه لو كان في الفضة فيما دون مائتي درهم
صدقة لقوله لم ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما وكذا في الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا من
ذهب صدقة فاذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال الحديث وما ذكره عن ابي حنيفة ومالك سيأتي كلامهم انتهى

فيه القول المذكور لابي حنيفة ومالك فقد قدح ابن حزم ايضا في كتاب المحلى غاية الاملة قال اما قول ابي حنيفة الاول ثم رجع
ذلك كعبارة في نقض مذهبهم جامع ما اورده وبنى اولياء المذاهب ان اسلافهم قد خلطوا عليهم بالدعاوى فانه اقوى في الزامهم
واشنع في الزامهم قال ابن حزم واما الجمع بين الفضة والذهب فان مالكا وابا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا من كان معه
الدنانير والدراهم ما ان احسبها على ان كل دينار بازاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا او مائتا درهم فذلك تجب فيه زكوة
واحدة مثل ان يكون له دينار ومائة وتسعون درهما او عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا او عشرة دنانير ومائة درهم او نحو هذا وهو قول
ابي حنيفة الاول ثم رجع فقال يجمع بينهما بالقيمة فاذا اجتمع قيمته ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا او مائتي درهم فعليه فيه الزكوة والا فلا
فيرى على من له دينار واحد يساوي لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد ان الزكوة واجبة عليه ولم ير على من عنده
تسعة عشر دينارا ومائة درهم غير درهم لا يساوي لرخصها وغلاء الذهب دينارا زكوة وقال ابن ابي ليلى وشريك والحسن بن حي
والشافعي وابو سليمان لا يجمع ذهب الى ورق اصلا لا بعدد ولا بقيمة ولا خلاف في ان من عنده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه
فيهما فاما من كمل احدهما ايضا بالزكوة ولم يكمل الاخر فاحتج من راى الجمع بينهما بانها اثمان الاشياء وقيمتها في جراءات الغنوس فيكمل الله
ايضا كذا من هذا الراي الفاسد ولان الاشياء كلها يقوم بعضها ببعض فكان ماذا انك الحرص لهذه العلة وايضا في تكميل ماملك الا انها
للاشياء وتجب فيها في بعض الزكوة فيه فلم يجمعها قران ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس يعقل ولا
راي سديد وانما هي دعوى في غاية الفساد واحتجوا فقالوا انهما يجمعان في الاجل والمخرج في الزكوة لانهما كلاهما ربع العشر قلنا ويجري
الكل منها على سبعة في الهدي ثم واحتجوا بينهما وبين الغنم في الزكوة لانها كلها يجوز في الاضاحي ويجب فيها الزكوة فان قيل النص
فرق بينهما قلنا والنص فرق بين الفضة والذهب في الزكوة ولا يكمل الفضة والذهب بان يكون حسابا واحدا وجنسين فان كانا جنسا
واحدا فجوزوا بيع احدهما بالاخر متفاضلا وان كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز الا بنص وارد في ذلك ولا يلزمهم الجمع بين
البر والزبيب في الزكوة وهم لا يقولون به مع انها قوت ان جعلوا ان قطع فساد هذا القول يجلس واهم فيلزم من راى الجمع بينهما بالقيمة
ان يزكي في بعض الاوقات دينارا او درهما فقد شاهدنا الدينار يبلغ بالاندلس اربعين ومائة درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم
من راى الجمع بينهما على حال الاجزاء انه اذا كان الذهب رخيصا او غاليا فانه يخرج الذهب من الذهب والفضة بالقيمة او يخرج
الفضة من الذهب والفضة بالقيمة هذا فاسد ما يجمع بينهما فمن راى القيمة لا يخرجه ومن راى الاجزاء لا القيمة فقد اخطا
نفس ولا فرق بين هذا القول وبين من قال بل يجمع الذهب مع الفضة بالقيمة واخرج منها احدهما لهاتيه الاجزاء وكلاهما
تحكم بالباطل فيلزمه ما اذا اجتمع له ذهب وفضة تجب فيها عنده الزكوة كان الدينار فيه اكثر من عشرة دراهم فانه ان اخرج ربع دينار
واقل من زكي عشرة دينار وهذا باطل عنده وان اخرج دراهم عن كليهما وكان الدينار لا يساوي الا اقل من عشرة دراهم وجب ان
يخرج اكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل باجماع فان قالوا الحكم مجموع بين الضان والمعز في الزكوة وهما نوعان
مختلفان قلنا نعم لان الزكوة فيهما جاءت باسم يعمهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يات الزكوة في الذهب والفضة بلفظ يجمعهما
ولو لم يات الزكوة في الضان الا باسم الضان ولا في المعز الا باسم المعز لما جمعنا بينهما وهم مجمعون معنا ان الذهب غير الفضة وانه يجوز
بيع درهم من احدهما بما شئت من الاخر وان احدهما حلال للنساء والرجال والاخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم يفرقون

انا الزكوة لا تجب في اقل من مائتي درهم ولا في اقل من عشرين دينارا ثم وجبت في عشرة دنانير ومائة دراهم وهذا تناقض لاختلافهم هذا
وجهنا والفضة فلو وجب الزكوة في اقل من خمس اواق وهذا خلاف مجرد كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وشرع لم ياذن الله تعالى
به وهم يحتجون بالخبر في اسقاط الزكوة في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبونها في اقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي عليه السلام اسقاط الزكوة
في اقل من مائتي درهم ولا مخالف له من الصحابة رضي الله عنهم واما اخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب فان مالكا وابا حنيفة
اجازه ومنع منه الشافعي وابو سليمان وبه ناخذ لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في الرقة ربع العشر وفي مائتي درهم خمسة
دراهم فمن اخرج غير ما امر الله صلى الله عليه وسلم باخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن يتعد
حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يات بما امر فلم يزد واما الذهب فالامر كما هو مجمع على انه ان اخرج في زكوة الذهب فقد ادى ما عليه وفي ولا
ما امره رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلفوا فيمن اخرج فضة عن ذهب او ورقا عن احدهما او غيرهما او بقيمة احدهما
فلا يجوز ان ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم بغير نص ولا اجماع والله تعالى التوفيق انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى اعتبار الحول في جميع النصاب وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة ثم هلكت الا واحدة ثم ملك
عليها احدى عشر [illegible] الا لحظة ثم ملك تمام النصاب اخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكوة في مال
حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب
الزكوة تمام الملك جميع الحول فلو زال او زال بعضه انقطع الحول واستانف ان عاد اليه بالرد بالعيب او الاقالة او نحوهما ودليله
الحديث ومذهب ابي حنيفة انه لا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله لا زكوة في
مال حتى يحول عليه الحول ولانه المتمكن من استنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم
عليه هكذا في الهداية ويفهم من الدليل المنسوب الى ابي حنيفة افتراه انتهى اقول لو سلم ولا [illegible] في الهداية عما ذكره لكن صريح عبارة
الوقاية وشرحه [illegible] الى ابي حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب في الحول
هدر ههنا عند ابي حنيفة وقال الشارح اي لو كان في اول الحول عشرون دينارا ثم نقص في اثناء الحول ثم تم في اخر الحول يجب
الزكوة انتهى نعم ما في الهداية [illegible] المفتي به فيما بينهم من مذهب صاحبيه او مبني على المسامحة [illegible] النصاب
في الحول بان [illegible] قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا زكوة في الحلي سواء كان محللا او
وقال ابو حنيفة والشافعي فيه الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لا زكوة في الحلي المباح ويجب في المحظور والمكروه ولو اتخذ [illegible] ولم يقصد استعماله [illegible] ولا كنزا فلا زكوة هذا
مذهب الشافعي ومن العجب افتراءه على الشافعي ثم الحكم بمخالفته الحديث الذي هو دليل الشافعي في هذه المسئلة وهذا داخل
في [illegible] اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب ابي حنيفة ان في تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما الزكوة ودليله ان السبب
مال نام والنماء موجود وهو الاعداد للتجارة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا مخالفة [illegible] انتهى اقول تنبيه الضمير في قوله فيها تحريف
من الناصب [illegible] من قلم الناسخ وينبغي ان يبدل به فيكون المعنى انهما خالفا
النبي في الحلية اما ابو حنيفة ففي القسمين واما الشافعي في المحظور وما يناسب ذكره في هذا المقام ان مالكا [illegible] اما حنفي

رسول الله

في بعض جزئيات هذه المسئلة وقال الحلي لكل ما لامرأة ان تلبسه او تتخذه او كان الرجل يعده لنسائه فلا زكوة فيه واما ما كان
الرجل يعده لنفسه فعليه الزكوة ولا زكوة على الرجل في حلية السيف والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله عنه ابن حزم ثم اورد عليه
بان ما ذكره تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد قبله ولا يقوم على صحته حجة من قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب
ولا قياس ولا راي له وجه والعجب انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذا الحلي المنطقة
والسيف وحلية المصحف والخاتم للرجال فكان هذا الاحتجاج عجبا ولقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم وتفاريق الذهب والفضة
مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة
ان من اتخذ مالا لا زكوة فيه مما لا يباح له اتخاذه ان يكون فيه الزكوة عقوبة كما اسقط الزكوة عن الذهب والفضة اذا اتخذ منه حلي
مباح اتخاذه فان قالوا انه شبه متاع البيت الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم فلم اسقطتم بهذه العلة نفسها الزكوة عنها
الزكوة عن الابل المعدة للركوب والسقي والحمل والطحن وعن البقرة المتخذة للحرث وقيل كل شيء [illegible] فيه فساد هذه العلة
وتناقضها [illegible] الحكم عن سائر اتخاذه من الحلي يسقط عنه الزكوة وما هو الا قولكم جعلتموه حجة القول
ولانه [illegible] المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف المحلى بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز
المحلاة بالفضة فان ادعوا في ذلك رواية عن السلف [illegible] من طريق البخاري محمد بن اسمعيل [illegible] عن عبد الله محمد
المسندي عن سفيان عن اسمعيل بن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن عمه مصعب بن سعد قال رايت على سعد بن ابي وقاص
وطلحة بن عبيد الله خاتم ذهب وصح ايضا عن البراء بن عازب فاسقطتم الزكوة عن خاتم الذهب للرجال او
السرج واللجام والمهاميز والبيض على المنطقة والسيف ولولا النصوص اتبعتم ولا القياس استعملتم فسقط هذا القول بيقين
واما الشافعي فانه علل ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم غير السائمة وهذا تعليل فاسد لا من
قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا نظر صحيح وقد علمنا ان النماء للمصريين وهو لا يرى الزكوة فيه وكذا الابل وحمل البخاتي وهو يوجب
الزكوة فيها والحلي [illegible] وهو لا يرى الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة في المعلوفة من الابل والبقر والغنم
وهذا تناقض واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة ثم قالت طائفة قد سقط عنها
عن الزكوة وقال اخرون لم يسقط فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه بالاختلاف هذه حجة صحيحة الا انها لازمة لكم في غير السوائم
لاتفاق الكل على وجوب الزكوة فيها قبل ان تعلف فلما علفت اختلفوا في سقوط الزكوة [illegible] فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه
بالاختلاف وقال ههنا القائل وجدنا المعلوفة ينفق عليها ويؤخذ منها ووجدنا السوائم يؤخذ منها ولا ينفق عليها والحلي يؤخذ منه
كراء وينتفع به ولا ينفق عليه فكان اشبه بالسوائم منه بالمعلوفة فقيل له والسائمة ايضا ينفق عليها اجر الراعي وهذه كلها
الهوس والتحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم منه ايضا ضعف ما استدل به الناصب لابي حنيفة واما ما ذكره بقوله
وكانه لم يصح عنده الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الزكوة على المديون
وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف عموم القرآن قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله صلعم في خمس من الابل شاة انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانها تتعلق بالعين الموجود والدين في الذمة فلا يتعلق

بالعين فظاهره ان تعلق بالذمة فالذمة لا يشغل بدين آخر وعموم حكم الزكوة يشمل المديون وغيره ومذهب ابي حنيفة انه
من كان عليه دين محيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب
البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا لفراغه عن الحاجة والمراد به دين له مطالب من جهة العباد
حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل ابي حنيفة ولا يخفى للمنصف ضعفه حيث ان المديون المستغرق ماله في الدين لا مال له
فلا يدخل في عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة انتهى اقول لا نسلم ان المستغرق ماله في الدين لا مال له اذ اخذه فرضا مال له شرعا وله
التصرف فيه كما يملكه ولهذا لو سرق او غصب قطعت يده لانه في ملكه كما اعترف به الناصب فيما ذكره دليلا لنفي الزكوة عن
المديون الذي فرض غريمه ذو مصلحة عنده فلا يكون ماله له فلا زكوة عليه تامل واما المذكور في الينابيع قياس نفي الزكوة عن
المشغول بحاجته الاصلية على الحج ونحوه فبيان ان وجوب الحج يعتبر فيه ارجح المال الحاجة على النفقة ولكنه وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكوة
فلما راى الناصب ضعف هذا القياس عدل الى قياسه على الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الادراك انه اضعف
من ذاك فان فرض المسئلة انما في يد المديون مال يرتفع عن ضرورة نفسه في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش ونحو
ثياب البذلة والمهنة التي لا ترتفع عن ضرورة ستر العورة ودفع الحر والبرودة وبالجملة عموم الآية والحديث الدال
محقق في الدنيا والآخرة لا نسلم بان يخصص من سوء منها وان ولا سند في ادعى في ذلك تخصيصا فقد قال الحق الله تعالى عالم
واساعده فقد قلنا ما نعلم الا ان الله تعالى لو اراد تخصيص شئ من ذلك لما اهمله لفضله ولبينه رسول الله صلى الله عليه
وسلم المامور ببيان ما انزل الينا فاذ لم يخبر الله تعالى ورسوله بتخصيص شئ من ذلك فهي على عمومها فالحمل على عموم كل
ما اقتضاه كل منها والحمد لله قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما قصد فيه اختيارا وبيع
البيع لو وقع وقال مالك لا يصح وخالف في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع قال الناصب خفضه الله اقول مذهب في بعض العقود
المنهي وحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يصح كسائر البيوع المنهية فلا مخالفة للنص اقول لم يرد بعض احاديث النهي
فالتحقيق عند محققي علماء الاصول ان النهي في المعاملات سيما اذا كان النهي عن الشئ لوصفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على
عدم صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الخمس في كل ما يغتنم الحبيب وغيره
وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا في غنائم دار الحرب وخالفوا في ذلك قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اخراج الخمس من مال الفيء والخراج وعشر تجارات اهل الذمة للنصوص
الواردة في هذا واما الاستدلال بالآية ففي غاية السخافة لان الآية في اخراج الخمس من الغنيمة فكيف يحمل حجة على المخالف
اقول حاصل تعجب الناصب ان معنى الغنيمة عند الفقهاء الاربعة هو ما يغتنم من اهل الحرب بالقتال فقط ويعرفونه بان الغنيمة هي
الحاصل من الحرب بقتال فلا يدل الآية عندهم على الاعم والجواب ان المعنى الظاهر هو التعميم لان ظاهر الآية تدل عليه كما يدل
عليه الموصول وبيانه بقوله من شئ ويؤيده روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك ويدفع ما ذهب اليه الفقهاء
ان الغنيمة موضوعة لغة للفائدة المكتسبة ولو برأس مال وغيره والاصل عدم النقل فظهر ان الحجة ناهضة على المخالف
والحمد لله قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا كان العبد مشتركا بين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان

بين الف نفس عبد بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفة تسقط عن الشركة
وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه بقدر نصيبه وقال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف عموم الامر بالاخراج عن العبيد
من غير جهة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب فطرة العبد وفي المشترك يجب بالحصص
في المالكين يجب عليهما ومذهب ابي حنيفة ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما لنقص الولاية والمؤنة في حق كل واحد
منهما وكذا العبيد ولا مخالفة للنص لان عموم امر الاخراج لا يشتمله على مذهبه لفقد ان المخرج المستقل انتهى اقول ان اراد بعدم
استقلال المخرج عدم استقلاله في الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله في مالكية العبد ففيه انه لا يدفع شمول
الامر بالاخراج له فيلزم مخالفة عموم الامر كما ذكره المصنف ثم ان حاصل ما استدل ابو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة قياس
فاسد وهو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية تامة فاشبه المكاتب واوجب عنه بانه قياس مع الفارق لانه لا يلزم السيد المكاتب
مؤنته ولان المكاتب يخرج عن نفسه زكوة الفطرة بخلاف القن والولاية غير معتبرة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم ان
ولاة الحج فيكون الفطرة عليهم وقال ابن حزم ما فهمه من اسقط عن العبد المشترك صدقة الفطرة من سيديه بحجة اصلا الا انهم قالوا
ليس احد من سيديه يملك عبدا ولا امة وقال ابن حزم من ملك بعض الصاع لم يكن عليه اداؤه فكذلك من ملك بعض عبد او بعض كل
عبد او اشترى رقيقا كثيرا قلنا اما قولهم لا يملك عبدا ولا امة فصدقوا ولا يحتاج فيه لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل يخرجها
عن عبده وامته وانما قال الفرض على المسلم في عبده ولا فرض الا صدقة الفطر في الرقيق وهؤلاء رقيق والعبد المشترك رقيق فالصدقة فيه
لازمة الحكم المذكور على المسلم وهذا اسم للنوع كله وبعضه ويقع على الواحد والجميع وهذا النص لم يجر في الرقبة الواحدة نصفا
رقبتين لانه لا يقع عليهما اسم رقبة والصوم لا يقع رقبة وقال الحنفيون من اعطى نصفي شاتين في الزكوة اجزأه ولو اعتق نصفي رقبتين
في رقبة واحدة لم يجزه وقال محمد بن الحسن مكاتب من ملك بين اثنين فصاعدا فعليهما في زكوة الفطر فان كان لا عبيد له فصاعدا
بين اثنين فصاعدا بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على من يملكهم وانما قالوا قياس على من لم يملك الا بعض الصاع فانه
كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس للخطأ على الخطأ
ما بين بعد هذا ان شاء الله تعالى وقد روينا من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن ابي الحويرث عن محمد بن عمار عن ابي هريرة قال
ليس زكوة الفطر عن مملوك يملكه قال وكيع يعني في المملوك بين الرجلين وهذا مما خالف فيه المالكيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة
مخالف وهذا مما خالف الحنفيون حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ايجاب صدقة الفطر على كل حر وعبد صغيرا وكبيرا ذكر او
انثى وخالفوا القياس فانهم اوجبوا الزكوة في الغنم المشتركة واسقطوا زكوة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الزكوة المالية والبدنية لا تسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال ابو حنيفة تسقط وقد
خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
دين الله احق ان يقضى ولانه دين وجب في ذمته فلا يسقط بالموت كالآدمي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي عدم السقوط ومذهب ابي حنيفة ان الدليل الآخر على المسامحة فيه ولعدم صحة الحديث انتهى اقول بناء ذلك على المسامحة
من غير مساعدة دليل مساهلة في الدين وانما المبنى على مثل هذه المسامحة الفاحشة هو دين الحنفية لا الديانة الالهية

كان بعضها قد بلغ في الشدة لم يقرر لها كفارة في الدنيا واجل الى عذاب الآخرة وقد استدل صاحب المناهج
الكبائر الشافعي بالحديث الذي ذكره المصنف في شرح الصحيح سقيم غير مستقيم كما لا يخفى المصنف رفع الله درجته قال
ومنها مسائل ذهبت الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز منه ويمكنه ان يرميه فابتلعه عامدا كان
عليه القضاء والكفارة وقال ابو حنيفة لا شيء عليه وقد خالف في ذلك نص القرآن الدال على وجوب القضاء والكفارة على الآكل وهذا
منه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلع افطر وان جرى
به الريق فان قدر على التمييز والمج ولم يفعل بطل وان لم يقدر فلا لانه ابطل الصوم ثم ان القضاء واجب دون الكفارة
لعدم وجوبها عنده الا في الجماع ومذهب ابي حنيفة انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا فطر والدليل ان
ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها وان اخرج
واخذ بيده ثم اكل ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتداء
يفسد ولو مضغها لا يفسد لانه تلاشى في مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف وعند زفر الكفارة
ايضا لانه طعام متغير فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولا يجعل طعاما فلا يكون
الا كلا انتهى اقول الاشبه ما ذكره الناصب من مذهب ابي حنيفة سبيل من ضل عن السبيل [illegible] هذا الكلام يعني
عن تخلف [illegible] ولكن [illegible] ابن حزم على ابي حنيفة في هذا المقام [illegible] قال [illegible] والمالكية
من خرج [illegible] صائم من بين اسنانه شيء من [illegible] كالحمصة [illegible] من اللحم [illegible] ذاكرا للصوم
فصومه تام [illegible] هذا القول لاحد قبلهما واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء [illegible] وانما حرم الاكل [illegible] الاجماع
[illegible] من القول المحض [illegible] الاكل [illegible] بالله [illegible] الحنفيين
[illegible] في الصوم [illegible] مقدار الحمصة [illegible]
فاي الحمصة [illegible] بين القليل والكثير بخلاف الريق [illegible]
[illegible] ولنا
[illegible] وان [illegible] بالباطل [illegible] الواضح ان [illegible]
كان [illegible] يبطل الصوم واما الريق فقليل وكثير فلا خلاف في ان [illegible] لا ينقض الصوم [illegible]
[illegible] الذي رويناه [illegible] شعبة [illegible]
عن قتادة عن انس [illegible] كان يأكل [illegible] وهو صائم [illegible]
[illegible] قتادة عن انس [illegible] واما ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير
ويجعلون القليل في حكم الريق ففيه ان الكلام في فساد هذا الفرق والجعل فكيف يتم ما ذكره مصادرة كما لا يخفى المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الغبار الغليظ من الدقيق والنفض وغيرهما اذا وصل الى الحلق متعمدا
عليه القضاء والكفارة وخالف الفقهاء فيه [illegible] في ذلك النص الدال على ايجاب الكفارة بالافطار انتهى الناصب خفضه الله

اقول مذهب الشافعي ان الافطار في الصوم يحصل بوصول عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن قصد مع
ذكر الصوم [illegible] الضبط [illegible] القصد فلو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق او غربلة الحنطة او الدقيق
الى جوفه لم يفطر ولو فتح فاه عمدا حتى دخل جوفه او اوجرها اسكرها او الشارب وهو مغمى عليه لم يفطر لان في هذه الصور
لم يتحقق القصد الى الافطار فهو في حكم الناسي فلا يبطل والقضاء انما يجب على الآكل العامد فلا يتحقق الايجاب
انتهى اقول لم ينقل ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار الغليظ ونحوه الى الحلق عمدا حتى يجب [illegible]
[illegible] ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار بها بل قال انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كذلك فانهم قالوا بلزوم
القضاء [illegible] الكفارة كما يشعر به كلام الناصب هنا وصرح به اصحابه في كتبهم انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه اذا شك في الفجر فاكل ولم يعد [illegible] لم يلزمه القضاء وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالف في ذلك قوله تعالى
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وهذا لم يتبين قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو ظن ان الصبح لم يطلع او ان الشمس قد غربت فاكل وبان الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال الشيخ [illegible]
الاسفرائني وصاحب التهذيب كره الاكل والشرب وقال المتولي يحرم والظاهر الكراهة لعدم التبين والاصح [illegible]
فللاحتياط انتهى اقول تعليله لما ذهب اليه مالك من لزوم القضاء بالاحتياط دليل على استغناء من اتبعه الله [illegible] الاحتياط
اذ الاحتياط لا يقتضي الحكم باللزوم كما لا يخفى وقد عمل في هذا الحكم وجوب القضاء بانه [illegible] بالمثل كما في [illegible]
و[illegible] انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي يسقط والله تعالى
[illegible] مع [illegible] المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القضاء على
[illegible] عمدا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان وهذا المفسد فكيف [illegible] الكفارة يسقط
القضاء ولكن لا باس عليه من الافتراء والكذب انتهى اقول كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني صريح في ان [illegible]
من لزمه الكفارة لا قضاء لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يامر الاعرابي بالقضاء ثم اجاب بان النبي صلى الله عليه وسلم قال للمجامع
وصم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده وابن ماجه [illegible] لانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاؤه كما لو افسده بالاكل [illegible]
صوم الراجب بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع
في صوم رمضان [illegible] لا يدفع [illegible] الى الشافعي من القول بسقوط القضاء لان اعتبار الكفارة عنده في صوم واحد [illegible]
[illegible] باسقاط القضاء لان اعتبار الكفارة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا
لم يبطل صومه ولا يجب عليه القضاء [illegible] [illegible] وقد [illegible]
من صام ثم نسي فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
من اكل او شرب ناسيا لم يبطل للحديث والقياس ان يبطل وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في
الصلاة ووجه الاستحسان قوله [illegible] الاكل والشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فعمل مالك بالقياس ولعله
لعدم صحة الحديث انتهى اقول كيف يصح حمل مالك هنا بالقياس الى الكلام ناسيا في الصلاة مع ان مذهب المصحح [illegible]

اصحابه هو ان الكلام ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب غلط او سهو القلم ثم قد قيس ذلك كما ذكر صاحب الينابيع
على ترك النية وهو كما ذكره الله قياس مع الفارق لان النية من المامورات والاكل من المنهيات كالكلام في الصلوة على
انا قد انتفينا القول في ابطال القياس وتقبيح الاستحسان في تتمة الاصول من هذا الكتاب فلا علينا ان في قوله وجه الاستحسان
قوله عليه السلام للذي اكل الخ فيه انه ظاهر لظهور انه نص الحديث بالمراد ودليل شرعي فوق القياس والاستحسان فلا يعبر عن
ذلك وجها للاستحسان الا ان يقال ان المراد البيان هنا وكان ثبوت حديث رفع عن امتي الخطاء والنسيان بكار [illegible]
والمتواترات كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطي في كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق
ام لا وقال ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم
السابق واللاحق متساويان في وجوب صومهما وتحريم الجماع والاحتراز عن كل الوجوه فاي فارق بينهما في ايجاب الكفارة واي مدخل
السبق في عدم ايجاب الكفارة بل قد كان الاولى زيادة التكليف والعقوبة بالمعاودة قال العقوبة وهتك الصوم واما النقل
فعموم قوله من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جامع في يومين
او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل في حكمه في الصوم وما نقل من مذهب ابي حنيفة فلم نطلع عليه وعبارة الهداية
يدل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا في احد السبيلين فعليه القضاء استدراكا للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل
الجناية وهذا يدل على ان الجناية متعلقة بالافطار ففي كل يوم افطر بجماع فعليه القضاء والكفارة فما نقله عن ابي حنيفة
لم يثبت انتهى اقول لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لما انه ربما يكون ذلك على مذهب ابي يوسف
وقد ذكره في المغني من مذهب اصحابه والدليل على صحة ما نسب المصنف الى ابي حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال واذا افسد
اياما لزمه لكل كفارة خلافا لابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تتداخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في تقرير هذه
المسئلة والتشنيع بها على ابي حنيفة اتم حيث قال ومن وطي في يومين عامدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل ان يطأ
الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك كفارة ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا كفارة واحدة فقط الا ان يكون
قد كفر ثم افطر نهارا اخر فعليه كفارة اخرى وقد روي انه سواء كفر ام لم يكفر ليس عليه الا الكفارة واحدة اذا كانت الايام من شهر
واحد فان كان اليومان اللذان افطر فيهما من شهري رمضان اثنين فلكل يوم منهما كفارة غير كفارة اليوم الاخر فلم يختلف قوله فيمن
تعمد الفطر ايام رمضان كلها او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا الكفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك
ولم يختلف قوله فيمن افطر في يومين من رمضانين انه عليه كفارتان كفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا
من رمضان واحد او كفر في خلال ذلك فمرة قال عليه كفارة اخرى ومرة قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا مما تناقض
فيه ابو حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي وطي امرأته في رمضان بالكفارة
فصح ان لذلك اليوم الكفارة المامور بها ولكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه كما وقع في
اليوم الاول ولا فرق انتهى ما اردنا نقله من كلامه ولا يخفى ان زيادة نقض وابرام طويناها على غرها لضيق المقام قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب عليه الصوم عامدا عالما بالتحريم يوجب القضاء

والكفارة وقال الشافعي لا يجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق
من ادائه مع الاكل والشرب والتمتع والتلذذ فكان ايجاب الكفارة بهما اولى ولان الكل مفطر وهاتك للصوم ومنافي له
فاي فرق بينهما واما النقل فامره عليه السلام لمن افطر في رمضان بالعتق او الصوم او الاطعام مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة على من ذكره الخ افسد صوم يوم رمضان بجماع واثم بالصوم
فقوله افسد بجماع افاد ان لا كفارة على المفسد بالاكل والشرب والاستمناء والمباشرة المفضية الى الانزال والدليل ما روى البخاري
ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت قال ما شانك قال وقعت على امرأتي في
نهار رمضان قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس
فجلس فاتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم قال خذ هذا فتصدق به قال اعلى افقر منا فضحك النبي صلى الله عليه وسلم
حتى بدت نواجذه وقال اطعمه عيالك وفي رواية عمرك ولا تجزي احدا بعدك وهذا يدل بعمومه على ورود الكفارة في افساد الصوم
وهذا على خلاف القياس لان ارتفاع الذنب بالتوبة ولا يقاس عليه غيره على ما ثبت في الاصول ان الامر الوارد على خلاف القياس يكتفى
فيه على مورد النص واما ما ذكره انه مخالف للعقل لان اداء الصوم مع الجماع اشق من اداءه مع الاكل والشرب فالجواب ان ورود
في الجماع خلاف القياس لان القياس ان يكتفي فيه القضاء والتوبة فهذا يرجع الى التعبد لا الى سهولة الاداء وصعوبته والعقل
لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم بما انه كلف وشق واي نسبة للعقل في تعيين الشرائع والاحكام اقول قد بينا فيما سبق
في تتمة الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فمخصص النص والتزام رعاية ما افاده النص لو ابطل وانهم قد نقل ابن حجر
المتاخر في رسالة المسماة [illegible] ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من القياس واذا كان هذا حال
ابي حنيفة مع اشتهاره بانه من اهل الرأي والقياس فكيف يليق بالشافعي ان يعمل القياس مع كمال اهتمامه بالحديث مع اشتهاره
بانه من اهل الحديث واما ما ذكره في جواب ما الزمه المصنف من مخالفة العقل فجوابه ان المصنف لم يستدل بحسن العقل الشارع
كما زعمه الناصب وانما احتج الزاما للشافعي القائل بحجية القياس فالقياس لو كان صحيحا كان هذا اصح قياس فيما نحن فيه الا ان يحمل
الى القياس عليه وايضا ما ذكره منه لا معقب لان العلة كافي كثير اقسام القياس مستنبط بالعقل فتامل هذا مع ان ما ذكره من [illegible]
ولا يحصل بمجرد التوبة بل ينبغي فيه من شرع كاداء ما وجب عليه في الاخلال بالواجب وكالخروج عن حقوق الناس في الاخلال
على ما صرح به المحققون في البحر وغيره في محله قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم معين وجب عليه
لم يتقدمه وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل لان ذلك مقول بالنذر فلا يخرج عن العهدة الا به واما
النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر ولا يصدق على من قدم الصوم انه قد وفى بما نذر انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم يوم ولم يعين صام اي يوم شاء مما يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم معين لا يقبل الصوم تعين
وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيه الصوم متساوية ولا غرض شرعي يختص به اليوم المعين فيصوم متى شاء من الايام ولا يخالف
مخالفة العقل والنقل لانهما يقتضيان الوفاء بالنذر المنعقد معقوله والقرينة لا تصلح في الفرق بين الايام انتهى اقول فيه
ان عدم ابي حنيفة وامثاله ساقط عن درجة الاعتبار وما استدعى به من مساواة الايام التي يجوز فيها الصوم غير

سهم كيف والجمعة ولياليها وايام البيض وغيرها رجحان ثابت من الشارع بالنسبة الى باقي الايام الاسبوع والشهر كالا يخفى قال
المص رفع الله درجته ذهب الامامية الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار وقال مالك واحمد لا يجوز له الافطار
وقد خالفا في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد وانما يكون العيد عيدا بالهلال وقد ثبت عنده مشاهدة
صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته ومن العجب ايجاب فطره عنده هلالو ثبت عنده بحكم فاسق بشهادة مستورين يعرف هو فسقهما وانه يحرم افطاره
ويجب صومه لو شاهده عيانا وعلم الهلال المعرفة قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا راى الهلال بالنهار
يوم الثلاثين فهو لليلة المستقبلة رآه قبل الزوال وبعده فان كان في رمضان لم يلزم الامساك وان كان في شوال لم يجز الافطار
الواردة في ذلك وعمل الصحابة واما انه لليلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يجري حتى يجوز في بعض
بعض الصوم فالذي راى الهلال في النهار وقد اصبح مفطرا وصائما لم يجعل في حد انه هنا الهلال طارق الافق بعد طلوع النهار
وقبله لان لو بدا بعد طلوع النهار كان السابق في حكم الشهر السابق فالاصل الاستصحاب بما هو مقتضى الشهر السابق من الصوم
والهلال المستقبل هنا هو الدليل وهو صحيح عند من نسامحه وما ذكر انه يوم العيد والنصوص دالة على تحريم الصوم يوم العيد
انه لم يلزم ان يكون يوم العيد لا مكان ظهور الهلال في الافق بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا بخلاف ما روي في
فانه يحرم الحكم بعد على ان الغد عيد والنص يدل على الافطار عند رؤيته امر من ان يكون في ذلك اليوم او في غده والمراد
الرؤية لرؤيته يوجب على العبد بعد وهذا الليس كذلك انتهى اقول لبلة غير صحيح بقيد بانه لان المقدمة الماخوذة في القابلة
بانه اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلاثين فهو لليلة المستقبلة غير مسلم لا بد لها من دليل ولم يذكر ذلك مع ما ذكره من قد
اهل جملة في مذهب ابي يوسف والثوري واحمد في رواية الى انه ان راى قبل الزوال فهو لليلة الماضية وان راى بعده فهو
للمستقبلة ولا نرى قبل الزوال اقرب الى الماضية وذهب احمد في رواية اخرى الى انه لليلة الماضية مطلقا وانه يلزم قضاء ذلك
اليوم وامساك بقيته احتياطا واما ما استدل عليها من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يتجزى فيه انه المسلم فرض المسئلة
اذا راى الهلال في نهار الثلاثين فجعله فطارا حتى يلزم تجزيه ولو سلم ان المسئلة ساير ذلك فنقول المراد انه لا يتجزى اختيارا اولى
ولكن لا اختيار فيما نحن فيه وان المراد انه لا يتجزى مطلقا فهو ممنوع بل يتجزى اضطرارا فيلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته
على ما ذكر من الجواب ان المص قد فرض المسئلة فيما اذا علم ان ما راى من الهلال هلال شوال بان راى في يوم الثلاثين ما قبل
الزوال فان ما قبله اقرب الى الليلة الماضية فما ذكره الناصب من انه لا يلزم ان يكون يوم العيد الخ ساقط وما فرع عليه بقوله فلا
كل النهار عيدا اشد سقوطا واسقط من الكل والنص قوله والنص يدل على الافطار عند رؤيته امر من ان يكون في ذلك اليوم او في
كيف ولو لم يقل صلعم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس على
وخلافه ظاهر جدا فافهم قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطي في نهار شاهد هلال رمضان في ليلة وحده وجب
عليه الكفارة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهذا رمضان
عنده بالضرورة ويلزمه ما الزمه مالك واحمد في المسئلة الاولى من ترجيح حكم الفاسق بشهادة فاسقين على الاحساس قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه لو راى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد وشهد لا زيادة عليه انه راى الهلال وحده

الصوم فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه وحكما لوجوب الصوم عليه ومذهب ابي حنيفة انه من راى
هلال رمضان وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته لقوله صلعم صوموا لرؤيته وقد افطر ظاهرا ان افطر فعليه القضاء دون
الكفارة ودليله ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر قبل ان
يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لم يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط بعد ذلك
في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده هذا مذهب ابي حنيفة ودليله انتهى اقول الشيخ والعقل يابيان
من مثل هذا الدليل العليل كما لا يخفى لان الرد والتهمة انما يعتبر في حق غير المتفرد بهلال رمضان لا في حق نفسه وكيف تعد
تهمة واشتباها في حق نفسه مع كونه جازما برؤية الهلال نظير ذلك ما قال الناصب سابقا من ان العقل ابي بكر بروايته حديث
نحن معاشر الانبياء لا نورث انما كونه خبرا واحدا ظنيا في حق غيره واما في حق نفسه فلا لانه سمعه شفاها من رسول الله صلى الله عليه وسلم
فافهم وايضا لا نسلم ان الحدود تندرئ بالشبهات لان الكفارة تندرئ بالشبهات ولقرب من ذلك ما وقع في بعض حواشي الهداية
الحنفية من تعليل تهمة الغلط في حقه بانه تفرد بدعوى الرؤية من بين سائر الناس مع استواءهم في حدة البصر والنظر الى مطلع القمر
وفيه ان الاستواء في اصل الالة مسلم لكن لا يلزم منه الاستواء في الكيفية ايضا لظهور اختلاف الناس في حدة النظر وضعفها وان اراد
الاستواء في الكيفية ايضا فهو ممنوع على الخصم ان يحقق قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية انه لو نذر صوم يوم العيد لم ينعقد
نذره ولا يجب قضاء وقال ابو حنيفة ينعقد فان صام اجزاه والا قضاه وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان صوم المحرم
اجماع اهل الاسلام والمحرم لا يقع قربة الى الله ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب الى الله فكيف يعقل التقرب اليه بالمحرم
وتحريمه واما النقل فلانه النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم هذين اليومين قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر
صوم سنة معينة صحة السنة ومنه لان والعاقل شرك كما قال اصحابنا يتعلق الذكر ويقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين
والايام لا قضاء لانه العيدين وايام التشريق محرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر لان النذر يكون في الطاعات فكيف يقع في الحرام
هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا قال لله علي صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا النذر صحيح عنده والدليل عليه
ان الصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله فيصح نذره ولكن يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب
وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهب ابي حنيفة ودليله وما ذكر انه خالف العقل والنقل فهو غير ظاهر لانه
لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قائل بها لكنه يقول بالنذر وواجب به ويلزم القضاء على ان الحرمة بالنهي ورد النهي
الصوم فيه لانه لانه لم يقل بعدم حرمة الشكوك فيه حتى لا يكون عاصيا انتهى اقول انما امر الله تعالى بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة
لا اذا كان معصية وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم العيدين واي يوم نهي عنه فصوم ذلك اليوم معصية ولم يامر
الله تعالى قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل انه هذا النذر صحيح وكيف يقال ان نفس الصوم مشروع ومن ابن علم ابو حنيفة
وانباعه ان النهي عنه لغيره لاجل ترك اجابة دعوة الله تعالى بالاكل والافطار اللازم للصوم لا لنفس حرمة الصوم وهل هذا
الا مثل ان يقال ان المنع من نكاح الامهات والاخوات والبنات مثلا انما هو كما سن انه كره الله تعالى من خلط النسب
فيما اذا اجتمع اخوان على ام واحد او على اخت واحدة لا لاجل حرمة نفس النكاح والوطي وهل هذا الا هذا ولا لقا بالذب

والدخول في ورع المحدث. قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز لغير الهدي صيام ايام التشريق بمنى وقال
الشافعي يجوز به وقال مالك ايضا وقد خالفا في ذلك النهي عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام
ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه وروى انس ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام خمسة ايام
في السنة يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق. قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح صوم يوم العيد وايام التشريق
لا للمتمتع والعادم للهدي ولا لغيره للنهي الوارد عن صوم هذه الايام فالكذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى. اقول نسبة
المص الى الكذب انما نشأ من جهله بمذهب امامه فانما نقله المص عن الشافعي هو ما هو قوله القديم كما صرح به النووي في روضة
في فصل شروط الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم ايام السنة كلها غير يوم العيدين وايام التشريق ويوم الشك فلا يقبل
الصوم مطلقا واما يوم العيد فلا يقبل اصلا واما ايام التشريق فلا يقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع العادم للهدي
صومها عن الثلاثة الواجبة في الحج انتهى. قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المجنون اذا افاق في بعض وقت شيء من ايام
رمضان يجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة اذا افاق من الشهر جزء واحد وافاق وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك
العقل والنقل اما العقل فان التكليف منوط بالعقل وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله رفع القلم
عن ثلث وعن المجنون حتى يفيق. قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كل يوم افاق فيه وعند ابي حنيفة لا قضاء
كل الشهر لانه لم يجب عليه الاداء لعدم الاهلية والقضاء يترتب عليه فصار كالمستوعب ومذهب ابي حنيفة انه من جن في رمضان
كله لم يقض وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة لان الاهلية
معنى يصير الشخص بها اهلا للوجوب له وعليه [illegible] في [illegible] وهو قائم بعد الجنون [illegible] الاختلاف وصفه
النظر ونفعه [illegible] هذه [illegible] الذمة فان قيل [illegible] هذا السبب والاهلية فقد وجدا في المستوعب مع انه لم يقضه
[illegible] في تخصيصه [illegible] الخطاب في الوجوب فائدة وهي صيرورة الصوم مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه
بخلاف المستوعب لانه يحرج في الاداء فظهر [illegible] ان ابا حنيفة [illegible] لم يستوعب الشهر [illegible] ذلك الشهر [illegible]
المختلف انتهى. اقول المجنون [illegible] كلام ابي حنيفة [illegible] من الجنون [illegible] قال ابن حزم ان قول ابي حنيفة
هذا في غاية الفساد لانه دعوى بلا برهان ولم يجمع نصا ولا قياسا لا نرى على من افاق في شيء من رمضان [illegible] قضاء الشهر
كله [illegible] وقال بعض المالكية المجنون بمنزلة الحائض وهذا كلام [illegible] ابطال [illegible]
[illegible] المجنون الحائض انتهى واما ما ذكره الناصب من الدليل [illegible] السؤال الذي ذكره ولا [illegible]
في الهداية لان الفرق بين قضاء كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج في الاول دون الثاني انما يتم اذا كان ذلك البعض الذي
وضح فيه الجنون والافاقة مثل يوم او يومين واما اذا كان اكثر الشهر [illegible] مثلا فالفرق بين الكل وهذا
البعض في ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى. قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الاعتكاف الا بصوم وقال
الشافعي يصح بدونه وقد خالف في ذلك قوله صلعم لا اعتكاف الا بصوم. قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي
ان الصوم ليس بشرط للاعتكاف فان اعتكف ولبث في المسجد فما يسمى عكوفا صح وان لم يكن صائما والدليل على صحته

ان الحج يقع عن المحجوج عنه [illegible] الاخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية وهذا يدل على انه يجوز وقوع الحج عن
المحجوج عنه والنص لا يثبت الا هذا ولا يخالفه انتهى. اقول ما ذكره في تقرير مذهب ابي حنيفة من ان الحج عبادة [illegible] كلام
الهداية ولا دلالة لذلك على ان مذهب ابي حنيفة [illegible] المفتى به [illegible] ذكر مذهب ابي حنيفة [illegible] في
الهداية عن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقة [illegible] المص عن ابي حنيفة [illegible]
الحكم مع محمد [illegible] الاختلاف [illegible] محمد وهذا يكفي في المقصود كما لا يخفى. قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم
لحم الصيد على المحرم مطلقا وقال الشافعي اذا لم يكن له فيه مشاركة او دلالة او اعانة بسلاح القتل او صيد لاجله فحلال وقال ابو حنيفة
يحرم ما صاده او دل عليه [illegible] لا يستغني عنه [illegible] وما صيد لاجله وقد خالفا في ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر
ما دمتم حرما واجمع المفسرون على ان المراد الصيد. قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي تحريم الصيد على المحرم اذا اصطاده
لاجله او دلالة من المحرم [illegible] والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابي قتادة انه خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم
فتخلف مع بعض اصحابه وهم محرمون وهو غير محرم فرأوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما رأوه [illegible] ابو قتادة فركب فرسا [illegible]
سوطا [illegible] وحمل فعقره ثم اكل واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم سألوه قال هل منكم احد [illegible]
رجل [illegible] فاخذها النبي صلى الله عليه وسلم فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او
اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحم الصيد لكم [illegible] فهذا دليل الشافعي
لان الدلالة [illegible] وعدم الدلالة واما نص الكتاب [illegible] على تحريم [illegible] الصيد اذا لم يصد [illegible]
الكتاب انتهى. اقول الاحاديث في هذا الباب متعارضة لما قال ابن حزم من انه روى عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي انه
اهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حمار وحش فرده عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد قال ابن حزم وروى هذا الحديث
ايضا بلفظ انه اهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حمار وحش فرده عليه وقال لولا انا محرمون لقبلناه منكم قال ابن حزم
روينا اللفظ الاول من طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة
واللفظ الثاني من طريق الاعمش عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق
مسلم حدثني زهير بن حرب نا يحيى بن سعيد القطان عن ابن جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم
اخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدى له لحم صيد فرده وقال لا ناكله انا حرم وهذان خبران رويناهما من طرق
صحاح وهذا قول روي عن علي [illegible] ابي بكر [illegible] ان هذه الاحاديث موافقة
لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب فان ظاهر الصيد في قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ان يكون اسما
بمعنى المصيد اي الحيوان الممتنع بالاصالة كما في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم الاية وقوله تعالى
ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية وان كان قد يجيء مصدرا بمعنى الاصطياد كما في قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه
مع ان يحمل [illegible] على المصيد ايضا اي ما صيد منه [illegible] اصطياده [illegible]
لا حل [illegible] الطعام [illegible] وطعامه اي طعام الصيد [illegible] المصيد ايضا

ان يحل الصيد على ما ذكرنا ايضا و الطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد حينئذ ما يحل اكله من البحر وهو ما يقذفه البحر من جنس
ما يصاد وهو نوع من السمك اعني ما له فلس سواء بقي عليه [illegible] او لم يبق [illegible] ويحرم ما لا فلس له كالجري والمارماهي والزمار ونحوها
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا لغيره لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة لمالكه وقال مالك لا
جزاء بقتل المملوك وقد خالف في ذلك قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول عرف
الصيد بانه الممتنع المتوحش في اصل الخلقة فالصيد المملوك [illegible] مالك في حكم غير الصيد لزوال التوحش بالملك فليس في حكم الصيد
وهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى اقول من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته انه يذكر في تعريف الصيد توحش باصل الخلقة
ثم يبني [illegible] حكم الصيد بزوال التوحش بالعرض وهل هذا الا مثل ان يقال الحمر [illegible] المملوك بالاصطياد ثم يقال [illegible]
[illegible] لا يصدق عليه [illegible] بالجرح العارض والحاصل ان الصيد الوحشي في اصل
الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي [illegible] زوال الوحشة بالعرض وسلم [illegible] اسم الصيد لا يصح ان يقال
انه ليس بصيد في حكمه كما لا يخفى وايضا [illegible] من ان الانسان [illegible] بالجرح المملوكية وفيه ما فيه [illegible] ان زوال التوحش هو علة
الخروج عن صفة الصيد [illegible] وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي [illegible] الاصطياد فيلزم ان لا يسمى ذلك ايضا صيدا و
ما فيه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحصر ان يتحلل الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف قول الله تعالى
فان احصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي صلى الله عليه وسلم في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية فنحرنا
البدنة عن سبع والبقرة عن سبع قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان شرط التحلل بالهدي لزمه وان شرط
بلا هدي او اطلق فلا ودليله ما روى البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر [illegible] سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت والصفا والمروة ثم حل من كل شيء حتى يحج عاما قابلا فيهدي او يصوم ان لم يجد هديا وهذا يدل
على جواز التحلل بدون الهدي [illegible] والنص يدل على جواز [illegible] الهدي [illegible] الاستحباب وفعل النبي صلى الله عليه وسلم
يدل على الندب لا على الوجوب انتهى اقول من غاية [illegible] ان ضلالة الناصب وعناده [illegible] من الرجوع
الى الحرمان واستدل عليه برواية [illegible] كل ذلك [illegible] على المصنف باصلاح كلام مالك بموافقة الشافعي ودلالة
المذكورة لمن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي ويلزم من يتحلل بالاحصار الهدي في قول اكثر اهل العلم وحكي عن
مالك انه ليس عليه الهدي لانه تحلل ابيح له من غير تفريط اشبه من اتم حجه وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي
قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الاية نزلت في حصر الحديبية ولانه اباح له التحلل قبل اتمام نسكه فكان عليه الهدي كالذي
فاته الحج وهذا فارق من اتم حجه انتهى وقال ابن حزم ان قول ابي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار [illegible] والقياس
المذكور [illegible] من احد من الصحابة [illegible] فوجب الرجوع عند التنازع الى ما افترض الله تعالى الرجوع اليه [illegible] فان تنازعتم في
شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي
فكان في هذه الاية عموم ايجاب الهدي على كل من احصر باي وجه احصر الى فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] المشركون البيت
فنحر وحلق هو واصحابه وحلوا بالحديبية [illegible] ان يقول اللهم محلي حيث حبستني واما ما ذكره الناصب من ان [illegible]

اقول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في مسجد الحرام او الاقصى او مسجد المدينة تعين [illegible] الاول افضلها والاخير [illegible]
لا عكس ولو عين مسجدا غير الثلاثة لم يتعين فظهر انه نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى اقول قد ذكر صاحب الينابيع المسئلة
على وجه ذكرها الناصب لكن [illegible] على الاصح فيمكن ان يكون خلاف الاصح قولا للشافعي [illegible] ما ذكره ابن قدامة الحنبلي [illegible]
المغني حيث نسب الى الشافعي [illegible] قال الشافعي في احد قوليه [illegible] تعين المسجد [illegible] الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان المسجد
الاقصى لو فضلت الصلوة فيه [illegible] المسجد [illegible]
[illegible] من المساجد التي تشد الرحال اليها لقوله صلعم لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا [illegible]
[illegible] بالتعيين في النذر [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم وما ذكره لا يلزم فانه اذا [illegible] الفاضل [illegible] المفضول [illegible]
عدم امكان [illegible] في المعنى بين ما ذكره المصنف وبين ما ذكره الناصب كما لا يخفى على المتامل ولعل العبارة التي نقلها
الناصب لا يسلم ايضا عن [illegible] من وجوب الوفاء [illegible] في الظاهر [illegible] ثم الظاهر ان الشافعي
نظر في النذر المذكور [illegible] الافضل من الاماكن [illegible] كما صرح [illegible] ابي يوسف في هذه المسئلة [illegible] ابي يوسف
انه ان نذر صلوة في موضع [illegible] افضل [illegible] ومن نذر صوما [illegible] الصوم لانه
[illegible] انه من نذر ان يتصدق [illegible] وهذا خطاء [illegible] قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القران العزيز وهو قوله [illegible] لئن اشركت
ليحبطن عملك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طرأ في الاعتكاف الحيض او الجنون او السكر والردة انقطع ولا يجب
[illegible] الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب [illegible] خلاف في المذهب انتهى اقول ان اراد بقوله انقطع انه لا يبطل [illegible] ما نقل المصنف
من مذهب الشافعي في المعنى [illegible] وان اراد به معنى اخر [illegible] الكلام [illegible]
ان [illegible] من المذاهب الاربعة [illegible] هذا هو المذهب او المذهب كما ان اراد الناصب [illegible]
هذا هو المذهب [illegible] هذا لمخالفة الشافعي للقران [illegible] صريح
لانه قد ذكر في الينابيع [illegible] ان الردة لا تبطل الاعتكاف قال المصنف رفع الله درجته [illegible] ذهبت الامامية
الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف العموم في قوله ولله على الناس حج البيت واتموا الحج والعمرة لله انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب الحج التكليف والاسلام فلا يصح من الكافر [illegible] الحج من العبادات
ولا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فمتفرع على الخلاف في ان الكافر مكلف بالفروع اولا وقد ذكرنا في علم الاصول [illegible] المسئلة
وعلى تقدير القول بانه مكلف بالفروع فالمراد انه يعاقب على ترك الفروع كما يعاقب على ترك الاصول لا انه يؤمر بالفروع كالصلوة والحج
وعلى تقدير انه يؤمر بالفروع فاي فرق بين الصلوة والحج واما الاستدلال [illegible] الكفار [illegible] الناس [illegible]
الاستدلال لان المعلوم ان الناس هنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله [illegible] الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني القريش ثم ان قوله انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام

بعينها مع هذا ابدلهم بعدم جواز حج المشرك الذي يمكنه ان يحج عنه ما لم يكن فيه اخبار وهذا من الغرائب في الاسلام ومخرج عن الحكم
خرق للاجماع ومخالفة للنصوص ثم العجب من هذا التشنيع على ابي حنيفة بمخالفة النص من الرجل ومن المذهب كلام المصنف (كلام المصنف)
في الحج ودعوى عليه لا في نفيه والنزاع بين الامامية والشافعي مع الحنفية في ذلك مشهور وكلام المصنف صريح فيما ذكرنا لا اخفا فيه
اصلا ولا اخفا في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقضائه لان التكليف بالحج ونحوه من الفروع لا يتوقف على ايمان المكلف
حين التكليف بالاسلام كما في تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء والغسل وبهذا ظهر انه لا فرق في الوجوب بين الصلوة
والحج وسائر الواجبات ولهذا في كلام المصنف ما وهم الفرق لان تخصيص الحكم هنا بخصوصية العام كما لا يخفى فلا وجه لقوله فاي فرق
بين الصلوة والحج فهذا لا يلزم ان يراد بالناس العموم اذ مع تحمله بان الاصل في العام بقاؤه على عمومه الا ان يقوم دليل على ارادة
خلافه كما في الآية لو استدل بها الناصب في منعه المردود فان تخصيص لفظ الناس فيه انما وقع بقرينة المقابلة والناس في الآية
التي استدل بها المصنف لا دليل على ارادة الخصوص منه فوجب ابقاؤه على عمومه كما تقرر في الاصول ثم المراد من التبري عن قرب المشركين المسجد
الحرام منعهم عن قربه بعين الشرك والاتصاف بالنجاسة فلا علاقة في الاسلام وانما العلاقة في زعم الناصب الملحد عن اعوجاج فهمه
لذلك المذهب والفهم التابع للوهم والتخمين قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الفقير القادر على المشي اذا لم يجد الزاد والراحلة
لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب ويكون في القدرة على الزاد مسئلة الناس وقد خالف في ذلك القرآن العزيز قال الله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى امير المؤمنين وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وعمرو بن شعيب وجابر بن
عبد الله وعائشة وانس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول قد صح ما رواه عن مالك فانه جعل المسئلة في حكم الزاد لكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال وتحصيلهما به لانه
وجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفة الحديث اقول قد صح ما رواه المصنف عن مالك رغما لانف الناصب الهالك اذ رواه صاحب
الينابيع عنه ايضا فقال ومذهبه اي مذهب مالك يجب عليهما اي على القادر على المشي والكاسب مطلقا والقادر على السؤال انتهى
ثم ان الكلام في هذا جعل المصنف السؤال عن الناس في حكم الزاد اذ لا يخفى ما في السؤال عن الناس من اهانة المؤمنين وذله
المنهي عنهم بقوله صلعم ليس للمؤمن ان يذل نفسه الخبر وغيره من الاخبار والآثار وايضا الجمع بين السفر وتحمل السؤال عن الناس مشقة
عظيمة ومنفي بحكم في دين الاسلام ولو كان عادة فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال دون خصوصها الا ان يخص النص من
شق عليه ومن لا يشق عليه فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة لنفسه ولمن يقوده
وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة لا يمسك فاعلها بركبه وينزل ويعينه في المناسك لزمه بنفسه
والقائد في حقه كالمحرم في حقها ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج
لانه عنده غير مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه فلا مخالفة للنص لان الكلام في حصول الاستطاعة في حق
الاعمى وعدم حصوله وهذا لا يخالف ان المستطيع يجب عليه الحج اقول الاستطاعة قد يكون بالنفس وقد يكون بالاعوان
والاتباع الا يرى انه يصدق عمن لا يحسن البناء ان يقال انه مستطيع لبناء دار اذا تمكن منه بالاستنابة والاعوان في الجملة

لا دليل على وجوب الاستطاعة بنفسه فهو مطالب فيها بالبيان مع انه مناقض لما ذكره في المسئلة من الوجوب على المعضوب عند
ابي حنيفة ثم قد استدل عليه بكتبنا على الجهاد وفرق بانه ليس اهلا للقتال قال المصنف رفع الله درجته الى وجوب قضاء الحج
عن الميت اذا استقر عليه وترك مالا كما في الزكوة والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الحج وقد خالف في ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فلانه دين شغلت به ذمته والدين الذي هو الزكوة والكفارة والجزاء يجب ان يقضى عنه كذلك الحج واما النقل
فخبر الخثعمية وهو مشهور انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب
ولزم القضاء من التركة وانه لم يوص بها لانها دين تعلق بها ومذهب ابي حنيفة ان النيابة تجري في الحج ولكن بالوصية والتبرع في الحج النيابة
جائز كما في الحديث الخثعمية فانه قال حجي عن ابيك واعتمري فهذا وارد في التبرع ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من ماله فلا مخالفة
للنص انتهى اقول قوله صلعم في الحديث الخثعمي حجي بصيغة الامر وما ذكره من سوال المرأة عنه يحكم ابهامات ولم يصح صريح في الوجوب
ودعوى وروده في التبرع تبرع لا يحتف بالكذب مع انه هنا احاديث اخر صحيحة صريحة في الوجوب صححها ابن حزم في كتابه
فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى الوجوب في العمرة وقال مالك وابو حنيفة انها سنة وقد خالفا في ذلك
القرآن والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت وقالت
عائشة يا رسول الله على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة فاخبر ان عليهن جهادا وفسره بالحج والعمرة فثبت انها واجبة
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج في العمر الا مرة واحدة واذا وجب الحج وجب العمرة وعند
ابي حنيفة ان العمرة سنة ودليله قوله صلعم الحج فريضة والعمرة تطوع ولا نسلم صحة ما يقولونه ونسلم ما يثبت عندها كما في الحج
وهذا اما دة النقلية فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى اقول ما ذكره الناصب من الحديث وهم ما في معناه
قد طعن فيها ابن حزم فانه بعد ما ذكر جميع الاحاديث المروية في عدم وجوب العمرة قال الاحاديث كلها اما احاديث حجاج بن
ارطاة ساقط لا يحتج به والطريق الاخرى اسقط واوهى لان فيها يحيى بن ايوب وهو ضعيف عن ابي الصالح
وهو ضعيف واما حديث ابي صالح الحنفي واما ما استدل به من انها خير فكلام ضعيف لم يثبت في قرآن ولا سنة صحيحة
ولا اجماع مع انه قال ان الصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض مرة في الدهر وان قضاء
رمضان فرض وليس منطبقا وان الاحرام للحج فرض عندهم وليس منطبقا فظهر ان ما ذهب اليه ابو حنيفة باطل وما استدل
به عليه من الباطل بما هو اشد منه بطلانا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التمتع افضل من القران والافراد
وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران افضل وقد خالفا قول النبي صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من امري
ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة فتأسف على فوات العمرة فدل على افضليته انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الافراد افضل من التمتع والقران لان الافراد يجرد لكل واحد من النسكين عن صاحبه وهذا افضل
والتمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة وهذا اقرب بالافراد من القران ولهذا افضل من القران
ان الجمع بين النسكين وما اتى به من الحديث لا يدل على افضلية التمتع لانه تأسف على فوات العمرة لا على العمرة وفي شهر الحج
ولان مقصوده من هذا الكلام نفي قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فقال صلعم ليعلمنا ان هذا الكلام

جئتم لجعلتها عمرة وفعلت الهدي انتهى **اقول** ما ذكره الناصب في افضلية الافراد معارض بما ذكره المعترض في كتاب التذكرة
من ان التمتع يجمع الحج مع كمالهما وكمال افعالهما على وجه اليسر والسهولة والترجيح معنى لان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن
تمتع بالعمرة الى الحج دون سائر الانساك ولما ذكره المعترض من الحديث انه صح ان النبي امر اصحابه بالانتقال الى التمتع عن الافراد والقران الا من ساق
على قولنا ذلك في حقه لانه [illegible] على اشتغاله وحله لسوق الهدي ومن اليمن [illegible] الا بالانتقال الى الافضل واما ما ذكره الناصب في
تاويل الحديث من التعسف الظاهر فيتضح بما فصله المعترض في تحقيق هذا الحديث من كتاب التذكرة ولنذكر ما ذكره المعترض هناك في هذا المقام
على وجه التمام ليحيط الناظر المطلع بما هو الحق قال قدس سره قال علماؤنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن وابن عمر وابن عباس وابن الزبير
وعطاء وطاوس ومجاهد وجابر بن زيد وسالم وعكرمة وهو احد قولي الشافعي واحدى الروايتين عن احمد وهو قول اصحاب الحديث
لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على انه فرضهم فلا يجزيهم غيره ولما رواه الجمهور عن ابن عباس وجابر وابي
موسى وعائشة ان النبي صلى الله عليه امر اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد والقران الى المتعة
ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما قدم مكة امر اصحابه ان يحلوا الا من ساق هديا وثبت
على احرامه وقال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال جابر حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم
يوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فقال لهم حلوا من احرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا
حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج واجعلوا التي قدمتم بها متعة فقالوا كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج فقال افعلوا
ما امرتكم به فلولا اني سقت الهدي لفعلت مثل الذي امرتكم به وفي لفظ فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد علمتم اني
اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي لحللت كما تحلون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا
ومن طريق الخاصة ما رواه معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال لما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من سعيه بين الصفا
والمروة اتاه جبرئيل عليه السلام عند فراغه من السعي وهو على المروة فقال ان الله يامرك ان تامر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فاقبل رسول
الله صلى الله عليه وسلم على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه يامرني عن الله عز وجل ان امر الناس ان يحلوا
الا من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله نخرج الى منى ورؤوسنا تقطر من النساء وقال الاخرون يامرنا
بشيء ويصنع هو غيره فقال يا ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت صنعت كما صنع الناس ولكن سقت الهدي حتى يبلغ
الهدي محله فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك فقال يا رسول الله هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا
ام للابد فقال لا بل للابد الى يوم القيامة وشبك اصابعه وانزل الله تعالى في ذلك فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي
وفي الصحيح عن ابي ايوب ابراهيم بن عيسى عن الصادق عليه السلام قال سالته اي الانواع افضل فقال المتعة وكيف يكون شيء افضل منها ورسول الله
يقول لو استقبلت من امري ما استدبرت فعلت كما فعل الناس ولان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج
دون سائر الانساك ولان المتمتع يجمع بين الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالهما وكمال افعالهما على وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري واصحاب
الراي الى ان القران افضل لما رواه انس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بهما جميعا بحج وعمرة يقول لبيك عمرة
وحجا وقال احمد ان ساق الهدي فالقران افضل وان لم يسقه فالتمتع افضل لان النبي صلى الله عليه وسلم قرن حين ساق

الهدي ومنع كل من ساق الهدي من الحل حتى ينحر هديه وذهب مالك وابو ثور الى اختيار الافراد وهو ظاهر مذهب الشافعي وروي
ذلك عن عمر وعثمان وابن عمر وجابر وعائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم افرد الحج [illegible] كون النبي صلى الله عليه وسلم افرد [illegible] ابي
عن جابر وعائشة من طرق صحاح عندهم ان النبي صلى الله عليه وسلم تمتع بالعمرة الى الحج ولان رواتهم اختلفت [illegible] انه افرد [illegible]
انه تمتع [illegible] ووحدة [illegible] لا يمكن الحج بها [illegible] كما صح ان عمر قال متعتان كانتا على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولان النبي عليه السلام امر اصحابه بالانتقال الى التمتع عن الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال
الى الافضل ويستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعي الى الخير الهادي الى العلم ثم اكد ذلك بتاسفه على فوات ذلك في حقه
وانه لا يقدر على انتقاله وحله لسوق الهدي لا يقال قد نهى عنها عمر وعثمان ومعاوية لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة نهيهم عنها
وخالفوهم في فعلها قالت الحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم لما رواه العامة ان عليا عليه السلام اختلف هو وعثمان في المتعة بعسفان
فقال علي ما تريد الى امر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وصنعناها معه فلا نقبل [illegible] وصاحب قول [illegible] الا [illegible] في كتاب الله وقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهل [illegible] من يخالف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صاحب المغني من الحنابلة قيل لابن عباس ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا في
كتاب الله فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاي الفريقين احق بالاتباع واولى بالصواب الذين
معهم كتاب الله وسنة رسوله ام الذين خالفوهما ثم قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي قوله حجة على الخلق اجمعين فكيف يعارض بقول
غيره قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي صلى الله عليه وسلم فقال عروة نهى ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم
سيهلكون اقول قال النبي صلى الله عليه وسلم ويقولون نهى عنها ابو بكر وعمر قال سئل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل انك تخالف اباك فقال
عمر لم يقل الذي يقولون فلما اكثروا عليه قال افكتاب الله احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وهو كان في الصحاح انتهى كلامه اعلى الله مقامه **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المفرد اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع بها وخالف فيه الفقهاء الاربعة
وقد خالفوا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من لم يسق الهدي فليحل وليجعلها عمرة ولا يجوز ترك قول النبي صلى الله عليه وسلم بقول احد انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ينعقد الاحرام مبهما بان ينوي الحج والعمرة او كليهما ومطلقا بان لا يزيد على نفس الاحرام والاول
افضل واذا اطلق فان كان في اشهر الحج صرفه بالنية الى ما شاء من النسكين او كليهما وان كان في غيرها انعقد عمرة ولا يصرف الى الحج في
اوانه وقول النبي صلى الله عليه وسلم ليحل من الاحرام المطلق فامرهم باتمام اعمال العمرة والتحلل منها [illegible] التحلل من احرام الحج
فيمن فان هذا لا يجوز لاحد كالشارع في الصلوة المفروضة فانه لا يجوز له الخروج عنها انتهى **اقول** حيث ما تمسك به القوم في هذه المسئلة
ليس الا ما اشار اليه المصنف من [illegible] نهي عمر عن ذلك وما ذكره الناصب في توجيه كلامهم فمحل الكلام [illegible] الارادة العقلاء [illegible]
[illegible] مخالفة امر النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] الناصب [illegible] يحصل
انه في مذهب الشافعي [illegible] وقد نقلنا في المسئلة السابقة من كلام المعترض في التذكرة ما [illegible] الى [illegible]
في هذه [illegible] ولنذكر ههنا خلاصة ما ذكره ابن حزم في هذا المقام تحقيقا للكلام وتاكيدا للالزام قال بعد ذكر الحديث الذي ذكره
المصنف وطرحه من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طرق عائشة وجابر وانس وغيرهم من الصحابة فقد صح امر رسول
الله صلى الله عليه وسلم من لا هدي معه بان يفسخ حجه بعمرة ويحل [illegible] جابر بن عبد الله وعائشة ام المؤمنين وحفصة ام المؤمنين
واسماء بنت ابي بكر الصديق وابو موسى الاشعري وابو سعيد الخدري وانس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن عازب
وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هؤلاء [illegible] وعشرون من التابعين ورواه عن هؤلاء من لا يحصيه الا

الله تعالى فلم يبح احد التحريم عن هذا واحتج من خالف كلا هذا باخبار الحجة لهم في نهيهما انهم ذكروا اخبارا رويناها من طريق مالك
عن ابي الاسود محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن عروة عن عائشة خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع
فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فاما من اهل بعمرة فحل
واما من اهل بالحج او العمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث وهذا الى آخره ثم فرع على سند هذه الاخبار ثم قال واحتجوا ايضا
بنهي عمر وعثمان عن ذلك وهذا حجة عليهم لا لهم لانه ان كان نهيهما حجة فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يجيزونها في ذلك ثنا
احمد بن محمد الطلمنكي ثنا ابن مفرج ثنا ابراهيم بن احمد بن فراس ثنا محمد بن علي بن زيد الصائغ ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم ثنا
حارث بن يزيد قال الهيثم ثنا خالد هو الحذاء وقال احمد عن ايوب السختياني ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابي قلابة قال قال
عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما واضرب عليهما هذا لفظ ايوب وفي رواية خالد
انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج والى سعيد بن منصور ثنا عبد الله بن وهب اخبرني عمرو بن الحرث عن
عبد العزيز بن ... عن ابيه ان عثمان بن عفان سمع رجلا يهل بالعمرة وحج فقال علي بالمهل فضربه وحلقه والحال انهم
يخالفونهما ويجيزون المتعة حتى انها عند ابي حنيفة والشافعي افضل من الافراد فبطل ان من جعل نهي عمر وعثمان عن فسخ الحج
حجة ولم يجعل نهيهما عن متعة الحج ... عليه حجة ان هذا العجب فان قالوا فقد ... قلنا
فدا ... فسخ الحج ابن عباس ... ... طرق ... ثنا ... السختياني ... ابي حاتم ...
ابو بكر بن ابي حفص عن ابن عمر قال يا ايها الناس ان رسول الله احل لنا المتعة ثم حرمها علينا ... ... كانت المتعة
في الحج رخصة لنا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وهذا ... ... والمالكية والشافعية لانهم ... ... متعة الحج
واما حديث ... في متعة النساء بلا شك لانه قد صح عنه الرجوع الى القول بها في الحج انتهى واما ما ذكره الناصب من ان قول
النبي صلى الله عليه وسلم ... الاحرام ... ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز ان يقال في سنة ثابتة انه ... كذا ... مخصه
بكذا وخاصة بقوم دون قوم الا ... او ... صحيح ... اوامر النبي صلى الله عليه وسلم على عموم الانس والجن ... والعمل بها
فان قيل هذا لا يقال بالرأي قلنا العجب من هذا حتى وجدنا احدا من الصحابة يقول في اية انها مخصوصة او منسوخة انه لا يقال بقوله واقر
... في المتعة انها خاصة ... وذلك واحتجوا من طريق ربيعة الراي عن الحرث بن بلال عن ابيه قلت يا رسول الله
الفسخ الحج لنا او لمن بعدنا قال لكم خاصة الحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج احد هذا الخبر في صحيح الحديث وقد صح خلاف
نص ما رويناه من طريق جابر بن عبد الله ان سراقة بن مالك قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امر بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله
العامنا هذا ام للابد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بل للابد ومن طريق البخاري حدثنا ابو النعمان هو محمد بن الفضل عارم
حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن عطاء عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالا جميعا قدم رسول الله
صلى الله عليه وسلم صبح رابعة من ذي الحجة مهلين بالحج لا يخالطه شيء فلما قدمنا امرنا فجعلناها عمرة وان نحل الى نسائنا ففشت
في ذلك القالة فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال لعلي انا قد بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا والله اني لابر واتقى لله منهم ولو اني استقبلت
من امري ما استدبرت ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله هي لنا او للابد
قال بل للابد وهكذا رواه مجاهد عن ابن عباس ومحمد بن علي بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص والنسخ وصح امر ذلك ابدا
ونقول ان من صحح هذا الخبر ثم عارض امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلام احد كابن عباس ... ... الكذب
واما ما ذكره الناصب بقوله لان الملازمة ... من احرام الحج في ... ما ذكره ابن حزم ... ...

وتحلت العمرة في الحج الى يوم القيامة على ان المراد حلها في اشهر الحج دون ما ذكره جابر وابن عباس من الكلام من ان يكون الفسخ خاصة
بهم او لعامهم دون ذلك ومن قال بذلك فقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم جهارا وكان قد امر ... ... صدق في هذا المقام
فارجع الى كتاب المغني فانه بين وبغني من جميع انتهى قال المعترض رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المتمتع اذا احرم بالحج فله
الهدي واستثنى وقال مالك لا يجب حتى يرمي جمرة العقبة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي
وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان معه هدي فاذا اهل بالحج فليهد ومن لم يكن معه هدي فليصم ثلاثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجع الى اهله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان مع ساير بعض سالك فانه حمل ان استقرار الهدي انما يكون بعد الفراغ
من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة ولا مخالفة للحديث لانه بيان الهدي وكذا الكتاب وهذا ليس ذم الهدية انتهى اقول ما ذكره
من مذهب مالك بناء على ... ... والملازمة في الاية والحديث اذا قدمه بالحج ... ... وعلقه
بالهدي مستلزم للامر ... ... والحديث صريح فيما ذكره ... ... فليهد ... من كان معه هدي فليهد
الهدي وذلك ... والحديث ... ... وهذا ... الناصب ... قال المعترض رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان نية التمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطا وقد خالف بذلك قول الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
وقول النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتمتع
ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي بالاعمال ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد في كل الاحرامين من النية ... ... الاحرام ...
انتهى اقول كلام الناصب هنا سقيم غير مستقيم ... ما احتج به الشافعي لذلك ان الاحرام ينعقد بالتلبية من غير نية ... ...
... ... ولا يخفى وبالجملة تعيين الاعمال ... مضطرب للشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بقلبه الى ... ... يحرم
... من حج او عمرة متقربا الى الله تعالى ... ... تمتع او قران او افراد ... ... الوجوب والندب وما يحرم ... ... الاسلام
او غيرها والتلبية لا يدل على شيء مما ذكر انتهى قال المعترض رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الصوم السبعة انما يجب اذا رجع الى اهله
او ... ... الناس الى اهله ... ... وقال ابو حنيفة لا يجب ... ... من افعال الحج جاز له الصوم وقد خالف في ذلك قوله
وسبعة اذا رجعتم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فلو توطن
بمكة بعد فراغه ... ... ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله ... ... صامها
بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد مضي ايام التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجزيه لانه معلق بالرجوع
الا ان ينوي المقام ... ... ولنا ان معناه رجعتم من الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء
بعد السبب فيجوز فظهر ان ابا حنيفة ... الرجوع ... لا مخالفة للنص انتهى اقول ... ... ما ارتكبه ابو حنيفة هنا من التاويل
العليل لا يدفع مخالفة النص فانا ... السبب ... ... اذا كان السبب ... ... لان الرجوع
يجوز ان يكون سببا عن الفراغ والحال في الحج يجوز ان يكون سببا عن الحصر ... المرض ونحو ذلك ... ...
... ... وليس هنا قرينة كذلك ... ... قال المعترض رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الاحرام
قبل الميقات وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبل وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه احرم من الميقات

ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا عني مناسككم قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الاحرام
قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة التوقيت المنع عن تأخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها
بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما ان يحرم بهما من دويرة اهلك كذا قاله علي وابن
مسعود رضي الله عنهما والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر وعن ابي حنيفة انما يكون افضل
اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فالجواب
انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وتعيين المواقيت للناس انتهى اقول فيه اولا ان ما ذكره من الاتفاق ممنوع لمخالفة الامامية بل
مخالفة ابي سليمان واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال اما ابو حنيفة وسفيان والحسن بن حي فانهم استحبوا الاحرام
من الميقات واما مالك فكرهه والتمسوا اذا وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس
اذ اجاز الاحرام قبل الميقات ولم يجز صلاة من صلى قبل وقتها ولا صيام من صام قبل وقته ولا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلاة
في غير موضع الصلاة واما المالكيون فان حملوا الآثار التي رويناها على ما حملها عليه الحنفيون فقد عطلوا العمل على اصولهم ان كرهوا ما استحبه
الصحابة وان حملوها على ما حملناها عليه بجميعهم خلافه باجمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا ما لا مخلص منه وبالله التوفيق انتهى
وقال المصنف في كتابه المعروف بالتذكرة اطبق الجمهور على جواز الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام من الميقات
ويكره قبله وبه قال عمر وعثمان والحسن وعطاء ومالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من بلده وعن الشافعي كالمذهبين
وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم لنا ما رواه الجمهور ان النبي صلى الله عليه وسلم احرم من الميقات
ولا يفعل الا الراجح وقال عليه السلام خذوا عني مناسككم فوجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام من احرم بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له
ومن احرم دون الميقات فلا احرام له ولانه قبل الميقات كما لا احرام قبل اشهر الحج والجامع من التعريف بالاحرام والتعرض
بمحظوراته وفيه مشقة على النفس فمنع كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم انها سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من احرم بحجة او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر
ضعف عند العامة انتهى وثانيا ان ما ذكره من قول علي عليه السلام وعمر في تفسير الآية فيدفعه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني
حيث انكر عمر ذلك وقال ان تمام العمرة ان تحرم من بلدك ومعناه من شئت مستقرا من بلدك لتفضل السبيل ان يحرم بها من اهلك كما
احدكم ان يستيقن انه يتمم سفرا وكيف يكون فيه احد لا يعلم ان يعرض نفسه للاحرام لان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ما احسن
من نعم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه تاركين لامر الله تعالى ثم ان عمر وعليا
رضي الله عنهما لم يكونا يحرمان الا من الميقات افتراهما يتركان الفضيلة بل فعل انما لا ينبغي ان يتهم احد وكذلك انكر عثمان على عمران
احرامه من مصره واشتد عليه وكره ان يتسامع الناس مخافة ان يؤخذ به افتراه كره اتمام العمرة واشتد عليه ان يأخذ الناس
بالافضل هذا لا يجوز فيتعين حمل قولهما في ذلك على ما حمله عليه الائمة انتهى وثالثا ان ما ذكره في الجواب عن استدلال المصنف
مردود بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يتمشى اذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم اولا والاحرام قبل الميقات
ثم فعله من الميقات والمعروض انه صلعم لم يفعل ذلك قط الا من الميقات فلا معنى لبيان الجواز هنا كما لا يخفى قال المصنف

رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الطواف من شرط الطهارة فلو طاف المحدث او الجنب لم يعتد به وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد
وان رجع الى اهله جبره بشاة ان كان محدثا او ببدنة ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه توضأ لما اراد
الطواف وقال خذوا عني مناسككم وقال عم الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى احل فيه النطق قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان شرط الطواف الطهارة عن الحدث والجنب فلو طاف محدثا او جنبا او على ثوبه او بدنه نجاسة غير معفو عنها او وطئ في مطافه
نجاسة بطل الطواف ولو احدث في الطواف عمدا توضأ وبنى ولا يجب الاستيناف وان طال الفصل ويستحب والدليل عليه ما روي عن
عليه السلام الطواف صلاة الا ان الله تعالى احل فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلاة ومذهب ابي حنيفة ان من طاف القدوم محدثا
صدقة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان خبر
الواحد يثبت به الوجوب فيجبر بالصدقة ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه بدنة لعظم
الامر وجبا لما يرد الحدث فيها فلا يخالف النص انتهى اقول ما ذكره من ان الاصح عند ابي حنيفة ان الطهارة واجبة للطواف غير صحيح
ولعله توهم هنا من عبارة الهداية حيث قال ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم تكن فرضا ثم قيل هي
سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع التصريح في شرحها بان القول بكونها سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة
هو قول ابي بكر الرازي فتأمل وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني قال ابو حنيفة ليس شيء من الطهارات من الحدث والنجاسة شرطا
لصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو سنة لان الطواف ركن للحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان من طاف منكوسا وهو ان يجعل البيت على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم
وقد خالف فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه طاف مستقيما وقال خذوا عني مناسككم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
شرط الطواف ان يبتدئ بالحجر الاسود بحيث يحاذيه بكل البدن فلو ابتدأ بغير الحجر او حاذاه ببعض البدن والبعض خارج لم يحتسب
لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني او مشى الى الباب قهقرى
او استقبل البيت او استدبره وطاف بطل لان صورة الطواف هكذا فيجب الاحتفاظ به كالاحتفاظ بصورة الصلوة وذهب
الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت ولا اختلاف بالصورة محض لان احتفاظ الصورة عنده واجب لا فريضة فلا يخالف
النص انتهى اقول تعميم المفهوم من نص الآية محمول وجوب الطواف حول البيت كما فهمه ابو حنيفة لكن النص الحديث الذي رواه المصنف يبين ان
الواجب هو الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب لا يخالف النص وما جعله
بالصورة فلا صورة له لا معنى له فتأمل واستغفر كالمريب قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب ركعتي الطواف
وقال الشافعي انهما غير واجبتين وقد خالف قول الله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى والامر للوجوب وفعل النبي صلى الله عليه
وسلم فانه صلاهما وقد قال خذوا عني مناسككم قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ركعتا الطواف ويسن ان
ينوي بهما التحية والدليل على انه سنة فعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو يدل على السنة ولا يدل على الوجوب ولا يصح عنده حديث الامر واما
قوله هو يدل على الصلوة في مقام ابراهيم واتخاذه مكان الصلوة ويتأدى بالفريضة المكتوبة فلا يجب حمله على ركعتي الطواف انتهى اقول
ان الآية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة

عند مغيب الشمس بلا خلاف وهو مروي عن سيدنا الصادق عليه السلام قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الامام يخطب يوم الجمعة قبل الاذان
وقال ابو حنيفة بعده وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فان جابرا روى انه صلعم خطب الناس ثم اذن بلال قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه اذا زالت الشمس ذهب الامام يوم الجمعة الى المسجد [illegible] ويخطب فيه خطبتين خفيفتين والاخيرة اخف فاذا فرغ
جاء [illegible] الاخلاص ثم يقوم الى الثانية ويأخذ المؤذن في الاذان ويخفف الخطبة بحيث يفرغ منها مع فراغ المؤذن من الاقامة
ودليل [illegible] الاذان والدليل السنة ولان الاذان للصلاة فهو بعد الخطبة ومذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي [illegible] رواية عن ابي
يوسف ولا يفتى به اقول ما ذكره الناصب من ان مذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي مما لا اصل له وانما [illegible] من كلام الهداية حيث روى
القولين عن ابي يوسف ولم ينقل عن ابي حنيفة شيئا منها فتوهم ان ابا حنيفة مخالف [illegible] موافق للشافعي واما ما ذكره من ان ما نقله
المصنف رواية عن ابي يوسف ولا يفتى به [illegible] ومن ابن الهمام [illegible] صاحب الكفاية في شرح الهداية [illegible] عن بعض
الشارحين انه قال ان هذا صحيح عنده قال [illegible] والصحيح ما ذكرنا يعني ان يخطب قبل الاذان الرواية جابر وهذا
لا يقتضي ان يكون المفتى عليه [illegible] بعض الشارحين كما عرفت وانه قد ذكر في كتب الحنفية ان كل قول قال اصحاب
ابي حنيفة كان قولا لابي حنيفة [illegible] فقول الناصب انه رواية عن ابي يوسف لا يجديه نفعا ولو خصصنا عن ذلك [illegible] انه
لم يكن قولا لابي حنيفة ولا مفتى به بينهم [illegible] قال ابو يوسف [illegible] في بعض المراتب [illegible] في تلك المرتبة [illegible]
المصنف [illegible] قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انا
اهل بيته [illegible] اذا صلى خلف الامام [illegible] الى ان [illegible]
خالف [illegible] قال الناصب خفضه الله اقول [illegible] رواية [illegible] عن ابي حنيفة [illegible]
[illegible] خلف الامام [illegible] الموقف انتهى اقول هذا كلام رجم بالغيب [illegible] في الظلام [illegible]
الزام [illegible] من قبيل اصلاح المفاسد [illegible] الناصب [illegible] اصلاح كلام ابي حنيفة [illegible]
عليهما [illegible] لا دليل [illegible] ان [illegible] في بعض [illegible] الكتاب [illegible]
التذكرة [illegible] قال مالك [illegible] قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى [illegible] وقال مالك [illegible] وقد خالف فعل النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] قال الناصب خفضه الله اقول الخلاف في [illegible] عرفة [illegible] عرفة [illegible] ان مالكا [illegible]
العرفات انتهى اقول [illegible] بعد اخبار النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] عرفة [illegible] عرفة خلف باطل
احتمال استناد مالك بحديث اخر لا يجديه نفعا ولا استناد باطلاق العرفات [illegible] على تقدير [illegible] بدفع مخالفة
الحديث المذكور كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجمع بين المغرب والعشاء [illegible] باذان واحد
واقامتين وقال ابو حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذانين واقامتين وقد خالفا فعل النبي صلى الله عليه وسلم قال
جابر جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء الاخرة [illegible] باذان واحد واقامتين لم يسبح بينهما شيئا قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصلي باذان واحد واقامتين لحديث جابر ولان الوقتين [illegible] فيكفيهما

اذان واحد [illegible] بين [illegible] الى اقامتين ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة
واحدة وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بينهما باذان
واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة [illegible] الاعلام
فظهر ان ابا حنيفة عمل بالحديث فلا مخالفة للنص اقول [illegible] الناصب [illegible] الامام الشافعي [illegible] اقامتين
بحديث جابر ثم استدل [illegible] ابو حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر [illegible] احدا [illegible] جابر [illegible]
او استنباط احد من الشافعي والحنفي من حديث واحد حكمين متناقضين كما لا يخفى [illegible] الناصب [illegible]
[illegible] اصلاح [illegible] قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من
ترك عمدا بطل حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه فعله وقال خذوا عني مناسككم [illegible]
وقوله من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المبيت بالمزدلفة من اركان الحج
فان فاته لم يبطل حجه وفعل رسول الله لا يدل على كونه ركنا والحديث غير ثابت انتهى اقول ان المصنف استدل بالحج وفعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم على كون المبيت ركنا بل استدل [illegible] بفعل النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] بان فعله صلعم
الحج بقوله خذوا عني مناسككم [illegible] بالحديث الاخر المذكور وقول الناصب غير ثابت [illegible] لا يخفى [illegible] الاحاديث
ثم [illegible] الحديث [illegible] معارض بالحديث المذكور [illegible] صلعم [illegible]
الصلوة والجمرات [illegible] ذلك ليلا [illegible] بانه يبيت في مكان فلا يكون ركنا كالمبيت بمنى [illegible]
[illegible] بان الحديث [illegible] صلوة الحج [illegible] النام الحج [illegible] وهو المطلوب
باطل ومعارض بقياس [illegible] لا يوجب حقيقة المبيت [illegible] الاختيار [illegible] قال المصنف رفع
الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الرمي بالحصا وما كان من جنس الارض [illegible] الكحل والزرنيخ [illegible]
وقال ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء حتى العصفور الميت وقد خالفا فعل النبي صلى الله
عليه وسلم وقوله صلعم فانه رمى بالحصا وقال [illegible] وقال صلعم ايها الناس عليكم بحصا الخذف انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون الرمي بحجر [illegible] والحص [illegible] والزرنيخ والاثمد لا يجزي [illegible]
والبرام [illegible] الطلاق [illegible] ومذهب ابي حنيفة انه يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمي وذلك
يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف [illegible] بالذهب والفضة [illegible] والحاصل ان الخلاف في ان التعبد [illegible]
الحجر [illegible] مطلقا [illegible] المجتهدين [illegible] صلعم [illegible] يراد
[illegible] فلا مخالفة انتهى اقول ما ذكره الناصب من ان المقصود فعل الرمي [illegible] في الظلام [illegible]
لا يستقل العقل [illegible] ولهذا نقل شارح الهداية عن الشافعي انه قال لا يجوز الرمي الا بالحجارة [illegible]
الا [illegible] انتهى وقال ابن قدامة في المغني ان النبي صلعم رمى بالحصى وامر بالرمي بمثل حصا الخذف فلا [illegible]
غير الحصا [illegible] فلا يجوز تخصيصه بغير دليل [illegible] في موضع لا يدخل القياس فيه انتهى [illegible]

يكون ذلك بالرمي بالياقوت والفيروزج ونحوها من الجواهر فانها من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمي
بها وما اجاب به صاحب النهاية من شارحي الهداية وهو ان الرمي يكون بما كان من اجزاء الارض فيشترط وجود الاستهانة بالرمي
بها تخلف لاشتراطه الا بد لعلمه دليل وما ذكره الناصب من انه لا يجوز الرمي بالذهب والفضة والجواهر لانها لا يرمى بها
لا بياعه المعرفة والتعة ثم قد يحصل بهما ولا ينافي اعتبارها [illegible] لا يوجب عدم صحة الرمي بها كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من ان الحاصل
لا يحصل له لان الخلاف في ذلك وان جاز عقلا لكنه غير ممكن شرعا نظرا الى ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم يرى حصا الخذف فقد سد
باب جواز الرمي بغيرها وارادوها بما تاول ذلك لحصا من جنس الارض مطلقا تحمل وتعسف بناء على عدم ملاحظة تمام الحديث وهو
ما روي عن ابن عباس انه قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم غداة العقبة وهو على راحلته هات القط لي فلقطت له حصيات
هي حصى الخذف فلما وضعهن في يده قال بامثال هؤلاء الحديث ولو جاز مثل هذا التاويل الذي ذكره الناصب للفظ المثل والامثال
المذكورة في الحديث مع اضافة الحصى الى الخذف وتقييده بذلك لجاز ان يفهم من قولنا اعطني شيئا مثل هذا الياقوت او
العقيق ارادة اشياء الفيروزج واللاجورد والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا يقول بذلك الا احمق مثل الناصب قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم التروية بعد الظهر وقال ابو حنيفة لا يخطب وخالف في ذلك فعل النبي
صلى الله عليه وسلم فانه خطب فيه قال الناصب خفضه الله اقول ثبت عند ابي حنيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم بعد رمي جمرة العقبة
في يوم النحر افاض الى مكة لطواف الركن فاي وقت خطب وهذه الخطبة لم يرو احد من اهل مذهب ابي حنيفة وثبت في الصحاح
ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب يوم النحر انتهى اقول لا يذهب ما ثبت عند ابي حنيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم بعد رمي جمرة
العقبة افاض الى مكة حتى ينظر في صحة نسبة [illegible] والدعوى المجردة غير مقبولة ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يرو احد من اهل
مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه من كان يحسن من الحنفية كلف الجواب عن ايرادات الخصم في هذه المسائل فقد استعمل النفاق
او ذهل ثم نظر عليه ما في الهداية من قوله والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة والثالثة بمنى
في اليوم الحادي عشر ثم في كلام الناصب خلل لا يخفى على الناظر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الاستيجار
للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز فاذا فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما فضل
وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول
فما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم راى رجلا يقول لبيك عن شبرمة فقال ويحك من شبرمة قال اخ لي او صديق فقال
النبي صلى الله عليه وسلم حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وسالت امراة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان فريضة الله في الحج ادركت
ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على راحلته فهل يجزي ان احج عنه فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم فقالت يا رسول الله هل ينفعه
ذلك فقال نعم اما لو كان على ابيك دين فقضيته نفعه فاجاز لها النيابة فخالف ابو حنيفة وحكم بانه لا ينفعه وعنده ينفعه ثواب
النفقة وشبهه بالدين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المستطيع بالمال اذا لم يستطع بالنفس لكبر
او مرض او غيرهما يلزمه الاستنابة والاستيجار سواء كان حجة الاسلام او القضاء او النذر للاحاديث الواردة في هذا الباب
ومذهب الحنفية ان الحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والنيابة تجري فيه عند العجز قال في الهداية ظاهر المذهب

الاعتكاف يقرون الصوم ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عمر بن الخطاب انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال كنت نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال اوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون
بالليل صوم وما رواه من الحديث فهو من كلام عائشة وهو موقوف لا يعارض المتصل انتهى اقول يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف بالليل في حديث
البخاري ما قرب منها من النهار لان الليلة قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمت الليلتين او ثلثا ويراد الليل والنهار ويكون وجه تخصيص
الليل بالذكر كون العبادة فيها ابعد عن الرياء واجمع للخاطر عن الوسواس [illegible] ذلك واما ما ذكره من ان ما رواه الخصم من حديث عائشة
موقوف فمردود بل هو مرفوع فان ابن قدامة رواه متصلا الى النبي صلى الله عليه وسلم وابن حزم رواها متصلا الى عائشة وروى عن
عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن حبيب بن ابي ثابت عن عطاء عن عائشة قالت من اعتكف فعليه الصوم وكذا روى باسناده الى
ابن عباس وابن عمر انهما قالا لا اعتكاف الا بصوم الحديث ثم اقول يدل على فساد رواية البخاري اشتمالها على صحة نذر الكافر وعلى
اخلالها بما لا يصح اتفاقا من احاديث مروية في جامع الاصول من انها ان عمر نذر في الجاهلية اعتكاف يوم في المسجد الحرام
وكذا رواه ابن حزم في [illegible] قال [illegible] ابو داود [illegible] الطيالسي [illegible] عبد الله بن بديل
[illegible] عن ابن عمر قال ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسال النبي صلى الله عليه وسلم فقال اعتكف وصم
انتهى فان في هذه الرواية قد وقع التردد بين اليوم والليلة كما لا يخفى قال ابن حزم بعد نقله ذلك ان هذا خبر لا يصح لان عبد الله بن بديل
مجهول انتهى واقول حكمه بجهالة [illegible] وتعليله لذلك بجهالة عبد الله بن بديل [illegible]
[illegible] عبد الله من خلص اصحاب مولانا امير المؤمنين والذين جاهدوا معه في حرب صفين [illegible] ايام ابن حزم ولا اعظام
ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الذي ذكر في كتاب الاستيعاب وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة في معرفة الصحابة
في عداد اكابر الصحابة ولم نسمع في الصحابة والتابعين عبد الله بن بديل سواه ولهذا لا يخفى ذلك على من له اطلاع على احوال السلف
عند سماع ذلك الا انه قال صاحب الاستيعاب ان عبد الله مع ابيه قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهو عيبة رسول
الله صلى الله عليه وسلم وصاحب سره وقد شهد عبد الله مع النبي صلى الله عليه وسلم غزاة حنين والطائف وتبوك وكان له قدر
وسيادة ثم استشهد في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن وكان في ذلك اليوم امير الرجالة لعسكر امير المؤمنين وكان من
اكابر الصحابة وروي عن الشعبي انه كان على عبد الله في حرب صفين درعان وسيفان يضرب اهل الشام بالسيف ويقول
لم يبق الا الصبر والتوكل ثم التمشي في الرعيل الاول مشي الجمال في حياض المنهل والله يقضي ما شاء ويفعل وهكذا كان يقاتل
من قبل الاعداء وشق الصفوف حتى وصل الى معوية وحمل عليه وابعده عن موضعه وفرق الحماة الذين كانوا حوله [illegible]
بالسيف والنبل والحجارة حتى صار شهيدا ولما نظر معوية الى شمائله [illegible] منها اثار السيادة والشجاعة قال هذا كبش القوم
[illegible] الاشعث بن قيس [illegible] مثل هذا الرجل [illegible] زيد [illegible] عبد الله بن بديل
قام يوم صفين في اصحابه فخطب فحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال الا ان معوية ادعى ما ليس له ونازع الامر
اهله ومن ليس مثله وجادل بالباطل ليدحض به الحق وصال عليكم بالاعراب والاحزاب وزين لهم الضلالة وزرع في قلوبهم حب الفتنة
ولبس عليهم الامر وانتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا الطغاة الجفاة قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم

عليهم ويشق صدورهم سوء سبين فانهم الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلوهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فوالله ما هم في هذه بازكى ولا اتقى ولا ابر من الصحابة وعدتكم حكم الله اخى فلم يزل هذا منهج القوم في [illegible] اذا رجعنا في [illegible]
رواة شيعتهم احداث شيعة على [illegible] او نسبوه الى الكذب ولو كان من اكابر اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم واما من قبل الغضب
كما بالله [illegible] القاضي [illegible] اهل العصاة البغاة فهم عندهم من اوثق الناس واصدقهم فالله المستعان من شدة تعاميهم عن الحق
وتعصبهم المصرفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المرأة اذا لم تأذن في نذر الاعتكاف فنذرته انعقد ولم يجز ان تمنعها وقال ابو حنيفة
ومنع الامة دون الزوجة وقال الشافعي له منعهما معا وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلا [illegible] ما يجب من الاتيان
بالواجب واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر الصحيح وقد انعقد نذرهما باذنه اجماعا قال الناصب خفضه الله
اول مذهب الشافعي انه لا يجوز للمرأة ان تنذر نذرا يمنعها عن الزوج الا باذنه ولا يجوز لها الاعتكاف الا باذنه والشرع في النافلة لا يمنعها
للزوج ان يرجع الا ان اذن لم يكن مستعملا فاذا كان مستعملا فله الرجوع فلا مخالفة للعقل والنقل اقول ان المصرفرض الاعتكاف
المنعقد دون المندوب فلا طائل في نقل فتوى الشافعي في المندوب وما ذكره من ان الشافعي لا يجوز في المنعقد بحملة الرجوع والمنع
ممنوع كما يشهد به الفاضل في كتاب الام المنسوب الى الشافعي والناصب المدبر قطع الله دابره قد ذهل عن البعض ونسج على ذلك
عن الحنفية فيه يقطع دابر الاهل كما لا يخفى قال المصرفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ففاته
قضاه فان اخره الى رمضان اخر فاعتكف فيه اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاؤه ولا يجوز في الرمضان الثاني وهو خلاف
المعقول لتساوي الشهرين في الشهر [illegible] مع ان مذهب القياس وجوب العمل به وانا اقول انه لم يستدل هنا انتهى
قال الناصب خفضه الله اول مذهب الشافعي انه اذا نذر اعتكاف مدة متعينة كشهر مثلا وجب الوفاء به وان عين المدة المعينة
كهذا الاسبوع او هذه العشر من الايام او شهر رمضان او هذا الشهر لزم الوفاء بتتابع او لم [illegible] واخرها عن وقتها [illegible]
ولا التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان شاء ان يجب حرف يعتكف ايام لزمه اعتكافها ولا يتابعها فان فاته قضاؤها واما ذكره
انه الاعتكاف في رمضان اخر يجزيه فلا يصح اذا نذران يصوم في رمضان مطلقا ولا يخصصه بهذا الرمضان فاذا خصصه بهذا
الرمضان لم يخير رمضان الثاني عنه لانه لم يعتبد وفي الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا انذر
صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضرة فظاهر انه لا يجزي عنه صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الاتية اقول المصرقد صرح كما
سار لا عليه سياق كلامه انه اذا الى المكلف بقضاء الاعتكاف الذي فاته في رمضان اخر يجزيه اجزاه ذلك القضاء لا انه جزاء
من حيث الاداء وبالجملة غرضه ان اخره في قوله فان اخره الى رمضان اخر راجع الى القضاء كما هو ظاهر لا الى اصل الاعتكاف المتعلق
الفائت كما فهمه الناصب لان الغرض انه قد فات ولا معنى للقول بتاخيرها فات وكذا الضمير المستتر في قوله اجزاه في
الرمضان الثاني راجع الى القضاء وعلى هذا فتشنيع المصرعلى ابي حنيفة متوجه والناصب لم يحمل معنى كلام المصرمع غاية
وضوحه ذالك بما انتهى على اعوجاج فهمه وقلة تحصيله والحمد لله على السلامة من مثله قال المصررفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان ذا اذن ان يعتكف في المساجد الاربعة وعليه الاتيان والوفاء به قال الشافعي ان كان في مسجد الحرام فكذلك
والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتواتر في وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى قال الناصب خفضه الله

ذلك على الانبياء رعاية لعموم ان الهدى لا يصل محله فتمام باي معنى استعمل الا بما يصدق عليه اسم الهدى من بدنة او بقرة او شاة
اذا قرن بالاحرام على وجوبه وعلى الناصب نعم ان اللفظ الجبري الذي يصح ان ينصب متعلقا بالوجوب فيجب ان يكون حاملا ونحو ماهو
قال المصررفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المحصر اذا احصر العدو يجوز ان يذبح هديه مكانه ويحلق بعد ان يكون اذن وقال
ابو حنيفة لا يجوز نحره الا في الحرم فيبعث ويتقدر مدة يغلب على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم حين صده
المشركون الحديبية فنحر ويحل مكانه والحديبية من الحل انتهى قال الناصب خفضه الله اول مذهب الشافعي عدم وجوب البعث
الى الحرم لان النبي صلى الله عليه وسلم نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف ومذهب ابي حنيفة انه يجب ان
يبعث الى الحرم والمراد من بعثه الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لانه ذلك قد يتعذر بل له ان يبعث بالقيمة حتى يشترى الشاة هناك
ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده ان دم الاحصار قربة والاراقة لم يعرف قربة الا في زمان او مكان مخصوص فلا يقع
دونه فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وحمل نحر
رسول الله صلى الله عليه وسلم في نحر الهدايا بالحديبية على ان من الحرم معارض بما روى مسلم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم واصحابه ان يبعثوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في الحرم القضاء فلا مخالفة لفعل النبي صلى الله عليه وسلم اقول نحن جعلنا ما ان تأول
قول ابي حنيفة بان مراده من بعث الهدى ليس بعث الشاة بعينها بل له ان يبعث القيمة الخ من مخترعات الناصب الغافل المتكلف الظالم
للمحرم ولم يوجد في شيء من كتب الحنفية ثانيا ان ما ذكره من تعين الهدي الى الحرم لا يقتضي ان يكون المحل خصوص الحرم لكونه اسم
موضع النحر كما دل عليه فعل النبي صلى الله عليه وسلم في الحديبية قال ابن حزم ليس في الاية تخصيص ذلك بالحرم ومحله مكانه كما بين
هديا في حج او عمرة فالمحل الخالي اذا كان يوم النحر فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة او منى فله ان يحلق راسه
والمعتمر اذا تم طوافه وسعيه فقد بلغ هديه محله فله ان يحلق راسه الان مع ما لا هدي ولم يقل الله عز وجل قط ان المحصر لا يحل
حتى يبلغ هديه مكة بل هو المكلف بقول الله تعالى بما تيسر البدنة جل اشتي وثانيا انه ما ذكره من ان دم الاحصار قربة الخ فعلى
بوجه وذلك لان اصل معنى القربة انما كان قربة الى الله تعالى وقد لا في سبيله فاذا منع مانع من سوقه الى الحرم اليه فنحره فاتاه السبيل
قال المصرومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه كان الهدى بنحره ما تقرب الى الله تعالى عند الاحصار حتى كان لا الاحصار يقرن اذ ورابعا ان ما ذكره من حمل
رسول الله صلى الله عليه وسلم معارض بما رواه مسلم مردود بانه لا دلالة فيه على ذلك فشهرة هذا خبرة ذاك مما اتفق عليه اهل الاسلام
وهذا مختلف فيه فلا يصح المعارضة كما لا يخفى قال المصررفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز للمتمتع المحلل نحو الصيد
بالعدد وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم الاية وفعل النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية قال الناصب خفضه الله اول مذهب مالك
ان الاحصار عن العمرة لا يتحقق لانها لا تتوقت هكذا نقل عنه وحمل فعل النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية على لزوم الرجوع لانه كان
بلاد الكفر فحصل بلبس هذا وجوبه ولان بلاد الحجاز بلاد الاسلام فلا مخالفة لفعل النبي صلى الله عليه وسلم اقول نعوذ بالله من
الهوى وما يحمل صاحبه من المكابرة على الحق بالباطل الكاذب وما يكذب به الناصب ان المحصر والمفارق للايمان لا يكون الا في الفعل
او الفعل عن موجب العقل لا يفرق بين الاحصار الناشئ من اهل الاسلام حين كون بلاد الحجاز من بلاد الاسلام وهل الحال

زمانا فانا استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال امر الحج كما ذكر في التواريخ باعرف ما جرى من الكفار في الحديبية فما سلم على
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المحصر بالمرض يجوز له التحلل الا النساء حتى يطوف طواف النساء في القابل
او من يطوف عنه وقال مالك والشافعي واحمد ليس له التحلل بل يبقى على احرامه ابدا فان فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا
في ذلك قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وهو عام في حصر المرض والعدو وقول النبي صلى الله عليه وسلم من كسر
او عرج فقد حل وعليه حجة اخرى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المحصر بالمرض لم يكن له التحلل
الا اذا شرط عند الاحرام بحيث صار نية التحرير واما الاية لا يجوز له التحلل لان الهدي شرع في حق المحصر ليحصل النجاة والخلاص من العدو
لا من المرض فالمريض يصبر في الاحرام حتى يبرأ فان فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الاحرام ابدا لان السبب هو المرض ليس بابدي
فلا يلزم كون الاحرام ابديا وليس هذا الا الاستبعاد والتشنيع واما الاية فواردة في الاحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه
الترمذي انتهى اقول تمام الكلام في تحقيق الاية واما نسبة تضعيف الحديث الى الترمذي فمفتعل بل حسنه وصححه ابن حزم وكذا
الحميدي باسناده الى عائشة ومن عدة طرق منها طريق اسحق بن راهويه ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس
طريق عروة بن الزبير ثم قال الحنفية انا نستظهر لا يسع اصل الخروج عنها ثم روى بعده احاديث اخرى في التحويج بالاشتراط
ثم نقل عن الشافعي انه قال ان صح الحديث قلت به ثم قال فقد صح والحمد لله وهو قول احمد واسحق وابي ثور وابي سليمان ثم قال
وشغبوا في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بان قالوا هذا الخبر خلاف القرآن لان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله
مع ان الاية حجة عليهم لا علينا لانهم يقولون من حبس او عاض من مرض وكم ... ان يحل بعمرة ان فاته الحج فقد خالفوا الاية في اتمام
الحج واما نحن فانا نقول ان الذي امرنا علينا بهذه الاية وامر بهما مما انزل عليه لنا وامر بالاشتراط في الحج وان نحل حيث حبسه
ربه فنحن بالعمل الذي امر قضى بما في الاية اذ اخذنا ببيان النبي صلعم وانتم خالفتموها بارائكم الفاسدة في رد ما انكم السنن الواردة
في ذلك وقالوا هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فقلت الكذب من ادعى ان هذا الخبر خلاف لهذه
الاية بل انتم خالفتموها اذ قلتم من احصر لم يحل الا بحج ... واما نحن فقلنا بهذه الاية اذا لم يشترط كما امر الذي انزلت
عليه هذه الاية ولبيانها انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان تحلل المحرم بالاشتراط وقال احمد ومالك الشرط
لا يفيد شيئا ولا يتعلق به التحلل وقال ابو حنيفة التحلل من غير شرط فان شرط سقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي صلى الله
عليه وسلم لضباعة بنت الزبير احرمي واشترطي ان تحلي حيث حبسني مرضا وانما اراد به الحج انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول كان الحديث لم يصح عندهما او صح الرواية فانما روى المذاهب على خلاف ما هي عليه كما هو شأنه سلف انتهى اقول قد
بينا في المسئلة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه فانكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت وفرار
عن قبول الالزام الذي لزمه كالقضاء المبرم فلا يجديه نفعا واما ما ذكره فيما سلف ان المص يروي المذاهب على خلاف ما هي
عليه فقد تحققنا فيما سبق ان هذه النسبة ثبتت على ما هي عليها ولو كان نصا دقيقا في ذلك فكان لا بد من ان يبين ذلك من كتب
هؤلاء مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما ذكره المص واذ ليس فليس قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه ليس للزوج
منع المرأة عن حجة الاسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت وروى ابو هريرة عن النبي

صلى الله عليه وسلم لا تمنعوا اماء الله مساجد الله قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انها لو احرمت تطوعا بغير اذن
زوجها فله تحليلها لعموم التطوع لان حق الاستمتاع ثابت في حقه فليس لها المنع بالتطوع ولو ارادت ان تحرم بالفرض فله المنع
للمعنى المذكور فان احرمت بغير اذنه فعل التحلل فانه تحلل قدر الاستمتاع والاثم عليها والدليل عليه ان الاستمتاع حق ثابت حال الاحرام
فليس لها المنع بالاحرام والحج على التراخي والمطاوعة للزوج فرض معين لا تراخي فيه والحج فرض على التراخي والفرض الذي لا يكون
على التراخي مقدم على الفرض الذي لا يكون على التراخي واما الدليل على جواز تحليلها فلان الاحرام لم ينعقد شرعا فيجوز
التحليل عنه واما الاية فليست حجة عليه لان الحج واجب عند حصول الشرائط ومن الشرائط اذن الزوج ولم يتحقق هناك واما
الحديث فهو وارد في حضور الجماعات لا الحج الذي يقتضي السفر ومعارض بحديث وجوب سفر المرأة باذن الزوج فلا يخالف الحديث
اقول كون الحج على التراخي ممنوع كما ذكره المص في التذكرة وكذا ممنوع ما ذكره من عدم انعقاد الاحرام شرعا مع عدم اذن
الزوج ولا حجة في ذلك فسقط التعليلات وما ذكره من ان ما استدل به المص من الحديث وارد في حضور الجماعات ففي تقدير تسليم
صحته مدفوع بما عليه المحققون من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان وجود المحرم ليس شرطا في وجوب الحج على النساء ولا ادائه بل يكفي الامن والكفاية وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء ونساء
ثقات ولو امرأة واحدة وقال بعضهم لا تكفي الواحدة وقال ابو حنيفة المحرم شرط في الوجوب وقد خالفوا قول الله تعالى ولله
على الناس حج البيت من استطاع قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج على المرأة حتى يامن على
نفسها وبضعها بزوج او محرم بنسب او غيره وبنسوة ثقات وان لم تكن معها محرم او زوج اصلا قال المتولي في التتمة والنساء
في الترغيب ويكفي امرأة واحدة على ظاهر المذهب ولو اشترط المحرم معها ما المرأتها الاخرى والدليل عليه ما ورد في الاحاديث من نهي
سفر المرأة بغير محرم فالسفر بغير المحرم من المرأة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة فلا يخالف
عموم الاية اقول يكفي في سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المص في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور وهو انه قال تركوا
القول بظاهر الحديث واشترط كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه ثم قال والاصل في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم فسر
الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال لعدي بن حاتم يوشك ان تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف
الا الله رواه العامة ومن طريق الخاصة قول الصادق عم من كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج
وعن ابي بصير عن الصادق عم قال سألته عن المرأة تحج بغير وليها قال نعم اذا كانت امرأة مأمونة تحج مع اخيها المسلم
وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عم قال سألته عن المرأة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مأمونة ولم تقدر
على محرم فلا باس بذلك ولانه سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا تخلصت من ايدي الكفار وما روي عن ابي هريرة
من انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر مسيرة يوم الا ومعها ذو محرم
مخصوص بالمتخلصة من ايدي الكفار فيكون مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب ويحمل ايضا على السفر في غير الحج كما هو ظاهر
حديث الجواز وما قيل من انها ان شاءت سفرا في دار الاسلام لم يجز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بالمنع لاشتراط
المحرم في حج التطوع فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وان لم يصحبها انتهى فتدبر قال المص رفع الله

ذهبت الامامية الى استحباب تقليد هدي السياق واشعاره اذا كان من البدن ومنع ابو حنيفة من الاشعار وقال
انه مثلة وهذا خلاف فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه صح انه اشعر بدنه بذي الحليفة ثم احل بالحج قال الناصب خفضه الله اقول ما نقل
من كراهة اشعار الهدي عند ابي حنيفة فانما هو من مذهبه والاصح فعارض الحديث القول بالنسخ انتهى اقول ما نقله المصنف عن
ابي حنيفة في هذه المسألة اشهر من ان ينكر كيف وقد ذكر في الهداية من كتب الحنفية ما هذه العبارة والاشعار مكروه عند ابي حنيفة
فلا يكون من النسك في شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي حنيفة من تعارض الحديثين هنا فمن العجب [illegible] اين الحديث
المعارض للحديث الدال على استحباب التقليد والاشعار حتى يتاتى الاعتذار بذلك واما احتمال النسخ فخلاف الاصل ومكابرة على
الحق بالباطل والذي يشهد على ثبوت ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة ويزيد انه جاهل بشناعته وافتضاحه ما ذكره ابن حزم حيث قال في
هذا المقام من كتاب المحلى اختلف الناس في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار وهو مثلة وهذه طامة من طوام العالم ان يكون
مثلة شيء فعله النبي صلى الله عليه وسلم اف لكل عقل يتعقب حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم ويلزمه ان يكون الحلق مثلة وقطع العروق
مثلة فيمنع من ذلك وان يكون القصاص من قطع الانف وقلع الاسنان وجدع الاذنين مثلة وان يكون القصاص من قطع الانف
وقلع الاسنان وجدع الاذنين مثلة وان يكون قطع السارق والمحارب مثلة والرجم للزاني المحصن مثلة والصلب للمحارب مثلة وانما
المثلة فعل من بلغ نفسه سبيلا [illegible] فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا هو الذي مثل بنفسه والاشعار كان في حجة الوداع وقد كان
نهى عن المثلة قبل ذلك باعوام فصح انه ليس مثلة وهذه قولة لا يعلم لابي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء اهل عصره الا
من ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب تقليد الغنم ومنع ابو حنيفة
ومالك وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم قالت عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدى غنما مقلدة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة انه يقلد هدي التطوع والمتعة لانه دم نسك وفي التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم
الاحصار ودم الجنايات لان سببها الجناية والستر بها اليق ودم الاحصار جابر فيليق بهما الستر وذكر الهدي ومراده البدنة لانه لا يقلد الشاة
عادة ولا سن تقليدها عند ابي حنيفة لعدم فائدة التقليد وسنة التقليد انما وردت في البدن انتهى ولا يخفى انه الفضل اقول ما ذكره
الناصب عبارة الهداية مع تغييرها والظاهر من كلام الهداية في هذا ذكر ما تقرر عليه الفتوى عند الحنفية وهذا لا ينافي تقليدها
عنده الخ وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابي حنيفة ترويجا لما هو بصدده وبالجملة الهدي ما يهدى الى البيت من نعم
ابل او بقر وغنم وليس الكلام في الهدي مطلقا بل في خصوص الغنم وقد صح من ابي حنيفة انكاره لاستحباب تقليد
الغنم مطلقا وانما الذي ذهب اليه استحباب تقليد البدنة مطلقا كما ذكر في الرعاية وشرحه مخالفا للتفصيل
الذي نقل الناصب عن الهداية زاعما انه بيان المذهب ابي حنيفة ويرشد ايضا الى صحة ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة
ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم ورأى مالك اشعار البقر ان كانت لها اسنمة
وقال ابو حنيفة لا يقلد الا هدي المتعة والقران وهدي التطوع من الابل وحده ويشعر البقر لا يقلد ولا يشعر والغنم
لا تقلد ولا تشعر وقال الشافعي يقلد كل هدي ويشعر هدي البدن [illegible] قول النبي صلعم ثم قال وقال بعض من
اعماه الهوى واصمه انما معنى [illegible] عن عائشة [illegible] من الغنم انما هو [illegible] من الغنم

اي من صوف الغنم وهذا استهلاك الكذب وخلاف ما رواه الناس عنها من اهدائه الغنم مقلدة ونعوذ بالله
من الخذلان انتهى هذا وما ذكره من اتفاقهما في الهداية من انه لا يقلد الشاة عادة غير مسلم وما ذكره من انه لا يسن تقليدها
عند ابي حنيفة لا يصلح حجة عند الخصم وما ذكره من عدم فائدة تقليد الشاة وان سنة التقليد انما وردت في البدنة
كلها عنديات ودعاوي مجردة مخالفة لما لا يلتفت اليها الا من اعتاد ان يصدق بغير دليل فانسلخ عن الفطرة الانسانية
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان اذا رمى المحل صيدا في الحل ورأسه في الحرم فاصاب
رأسه فعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا جزاء عليه وهو مخالف لعموم الامر بالجزاء فيما يحكم في الحرم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ذهاب ابي حنيفة الى عدم الجزاء ههنا لانه يصدق عليه انه في الحل لان العبرة في الوقوف هي
القوائم لا الرأس فلم يقتل صيد الحرم وان اصاب رأسه لان العبرة في الحل وهو القوائم انتهى اقول لا يخفى ان المصنف
قد صرح بان صيد الحل في المسألة بالاتفاق فيشتمل الطير المتحرك في هوا والكلب الذي سبق رأسه رجلاه والحيوان
المفترش على الارض الخارج قوائمه منه والقاعد على ذنبه في الحرم الخارج قوائمه منه فلا يتجه الجواب بان العبرة في الوقوف
هي القوائم على انه لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترش في الحرم حال كون قوائمه خارجة عنه موجبا للجزاء
مع انه يصدق عليه انه في الحرم ولا اقل من ان يصدق عليه ان معظمه فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العبرة في الوقوف
هي الصيد القوائم دون القاعد فذلك انما يفيد في اثبات صدق دخوله في الحل دون الحرم وليس بناء الحكم الشرعي ههنا
عليه لكون الوجه في تحقيق صدق اهلاكه في الحرم كما اشار اليه المصنف في تقريره دليل ولا ريب ان الوقوع في الهلاك انما يعرف به
هو الرأس الذي يكون من الاعضاء الرئيسة ويهلك الحيوان بهلاكه فاذا هلك الحيوان بهلاك رأسه وكان رأسه في الحرم والمفروض انه ليس
الا لامر جزاء الصيد الذي اصيب في الحرم انما وقع عقوبة لما تضمنه ذلك الرمي من هتك حرمة الحرم وهذا حاصل ههنا كما
الحاصل من الحل الى الحرم واما رمي عضو من اعضاء الصيد فعند اصابته للرأس الذي هو من الاعضاء الرئيسة اولى والحاصل ان
الضابط ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول في الحرم مضمون مطلقا والمقتول في الحل مضمون ان كان السبب حاصلا في الحرم
ولا يدفع الضمان كون الكل او بعضه في الحرم تدبر قال المصنف رفع الله درجته وفيه مسائل ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الجنس
في الغائب مطلقا وقال بعضهم مالي او الصنعة او الذي في الضرع من غير ذكر الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة يصح وذلك خلاف نهي
النبي صلى الله عليه وسلم قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه شرط المبيع في صحة البيع ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك
عبدا من العبيد او شاة من القطيع لا يصح ويشترط ايضا ان يكون معلوم القدر فلو قال بعتك نصيبا من هذه الدار لم يجز وان كان
الشارع ومذهب ابي حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع لان في الاشارة كفاية في التعريف وجهالة
الوصف فيه لا تفضي الى المنازعة فيبقى الغرر المنهي عنه في الصحيح انتهى اقول والله التوفيق ان ما ذكره الناصب في اخر جوابه
واتبع هواه من ان الاشارة كافية في الاعراض المشار اليها وان الوصف لا تفضي الى المنازعة مما لا نعلم المجوز بصحة الشارع ولا دليل
عليها من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ولا القياس بل الاشارة في الاستدلال ممنوعة الا الى الكم والصنعة والقدر دونها ايضا مجهول
الا يكون مجهولا سيما مجهول الغرر كما حقق قال ابن حزم والبيعان ما هو باطل لانه بيع ما لم يعرف برؤية ولا بصفة صحت نهي رسول الله صلى الله عليه

من بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدري ما اشتراه او باع وقول الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضي
عن ما لا يدري قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون بقولهم بالخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن بيع الحب قبل ان
يشتد قالوا ففي هذا اباحة بيعه بعد اشتداده وهو في اكمامه بعد لم يره احد ولا يدرى ما صفته والجواب ان هذا غيرة لا يحتج به ولا
بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فالمحتج بهذا الخبر مقول على الله تعالى بالباطل اذا احتجوا بهذا الخبر فليس فيه منه شيء
فالقوه فيما جاء فيه نصا لم يجوزوا بيع الحب بعد ان يشتد ثم لم يقنعوا بهذه الطامة حتى وجبوا بهذا الخبر الذي ليس فيه ذكر ولا
اشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغائبات التي لا يعرف صفاتها ولا عرفها البائع ولا المشتري ولا وصفها لهما احد ثم لم
ان نقضوا ذلك لكونه المطرف فجوزوا بيع لحم الكبش قبل ذبحه وبيع الرب في الزيتونة قبل عصره وبيع الالبان في الضروع واحتجوا
في ذلك بانه مجهول لا يدرى صفته وهذا تلاعب بالدين نعوذ بالله من مثله هذا ومن عجيب بيع الحب بعد اشتداده كما هو في
الكمام بالكمام وبيع المكيل جهارا ... جلد وبيع الشاة بما في ضرعها من اللبن وبيع النوافج الترك لانه كلما هو في
ظاهره ولا يجوز بيعه دون الكمام لانه مجهول لا يدرى احد صفته ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوافج دون الفوح ولا اللبن دون الشاة
انتهى كلامه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المشتري اذا راى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له
الخيار وقد خالف مقتضى العقل فان البيع سائغ عنده والشرط قد حصل فاي معنى لثبوت الخيار ولو ثبت الخيار ههنا
لثبت في البيع الحاضر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان اراد بالشرط ما شرط فيه الخيار وقد اجتمع الرؤية والشرط يجب الوفاء
به فلا يسقط الخيار وان اراد بالشرط ما شرط براءة من العيب فالخيار معقول وليس هو كما يرى برؤية شرط البراءة فلا يخالف العقل
اقول اولا نختار الشق الاول ونقول اذا كان الشرط الرؤية فما يجب الوفاء به الا ان يرى المشتري المبيع عند البيع واما اذا رآه فقد
صار الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار ولا لوجوب الوفاء وثانيا نختار الشق الثاني ونقول الواضح كونه رافعا لخيار العيب لا له
خيار الشرط العقل السليم حاكم بان الخيار على هذا التقدير غير معقول فانه اذا اشترط براءة المبيع من العيب وقد دل المشتري على هذا
الوصف فلا معنى للخيار لان الخيار في البيع بالوصف دون الرؤية انما هو لاصل دفع مظنة لا لجهة شرط الخيار فاذا ارتفعت المظنة
عند البيع لا معنى للخيار وكذا لا معنى لقول الناصب وليس هو كما يرى المبيع قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
ثبوت الخيار للمتبايعين ما داما في المجلس وقال مالك وابو حنيفة لا خيار لهما وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم البيعان
كل واحد منهما على صاحبه بالخيار ما لم يتفرقا انتهى اقول لا يخفى ان الناصب لم يذكر هذه المسألة لما عجز عن الجواب وانه لعل
عنها من غاية الاضطراب وتوهم ما كان نسخه من نسخ الكتاب والله اعلم بالصواب قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
جواز خيار الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة فيجوز في الثوب والدار خيار يوم لا ازيد واذا كان قرية او ما
لا يتلف الا في مدة جاز الشهر والشهران وقدر الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعي لا يجوز الزيادة على ثلاثة ايام وقد خالف في ذلك
عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقول النبي صلى الله عليه وسلم المؤمنون عند شروطهم قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان لكل من المتبايعين شرط الخيار ثلاثة ايام فما دونها في البيع بانواعه الا ما شرط فيه التقابض من طرفيه كالصرف
او من طرف كالسلم ولا في ربوي جاز شرط في البيع للبائع والمشتري ولهما الخيار ثلاثة ايام فما دونها والاصل فيه ما روى ان حبان

بن منقذ بن عمرو الانصاري كان يغبن في البياعات فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلاثة
ايام فثبت بالحديث تعيين الخيار الى الثلاث والاستدلال بالآية على نفي تعيين الخيار في الثلث من عجائب المصنف لانه انما يدل على
حل البيع واي شيء له بالخيار وتعيين الخيار بمدة وكذا بالحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط واي شيء له بجواز الشرط انتهى
اقول يتوجه عليه اولا ان جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لحبان بن منقذ عهدة ثلاثة ايام لا يدل على المنع عن الزيادة عليها مع اقتضاء
الحاجة وجب ان يقدر بقدرها كما قال مالك والغالب ان الحاجة لا تدعو الى الزيادة على الثلث لما كانت الحاجة تختلف باختلاف
الاشخاص والاحوال ووجب الضبط بما يعينه المتعاقدان من المدة التي يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يصلح دليلا لهم مع ان ما
ذكره المصنف في التذكرة مسطور في كتب فقههم دون ما شهرتها كتب احاديثهم والتحقيق ان اصلهم في ذلك تحريم الزيادة على الثلث ما فهم
من الصحبة في الحديث المذكور حيث روي عنه انه قال ما اجد لكم اوسع مما جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لحبان اذ جعل له
عهدة ثلاثة ايام ان رضي اخذ وان سخط ترك ... اسلم هذا الظاهر جدا ان لا عبرة بفهم عمر وتحريمه فانه ليس اهلا لان يحلل ويحرم
قطعا وثانيا ان تعجب الناصب مع ما علم من قصور باعه عن استدلال المصنف بالآية ليس بعجب ويندفع تعجبه بان بيع الخيار
من اقسام البيع والاصل جواز اشتراط ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الايام الثلاثة او نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلا
في عموم قوله تعالى واحل الله البيع فظهر ان الآية تنفي ولا تدل على عدم تعيين الثلث في الخيار واما ما ذكره من ان الحديث يدل على
وجوب الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز الشرط فمدفوع بان لفظ الشرط في الحديث عام او مطلق يصدق على جميع الشروط فاخرج
بدليل خارجي فذاك وما عداه يبقى على اصل الجواز كما لا يخفى فظهر ان العجب استدلال الناصب وامامه عمر وخليفته بحديث حبان على
تعيين الخيار الى الثلث والله الموفق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز ان يبيع اشياء منفردة سائغ وقال
ابو حنيفة والشافعي يبطل لانهما سعار وقد خالف الآية والخبر السابقين في هذا البحث انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الشرط
عند الشافعي ثلاثة اقسام قسم يكون مما يقتضيه العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا بأس في العقد لانه كده وقسم يكون من لوازم
الثمن الى العقد وهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد وهو باطل والدليل ما روي في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم نهى عن بيع وشرط والاستدلال بالآية والخبر في هذا البحث مثل الاستدلال بهما في البحث السابق انتهى اقول التفصيل الذي
ذكره الناصب ليس اصل مذهب الشافعي بل هو من فروع اصحابه كما لا يخفى على المتتبع واما ما استند اليه من رواية الصحاح فلو سلم
صحتها واحتج على اطلاقها لزم النهي عن الشرط في البيع مطلقا لان الشرط المذكور فيها اعم من الشرط المنافي وغيره فيقتضي ان يعتبر
ما نسب الى الشافعي من الشرط بغير المنافي وقال المصنف في التذكرة ان هذه الرواية ليست على الاطلاق اجماعا لما تقرر من جواز الشرط في العقد
وتبعد عند البيع للشرط انتهى وبالجملة احتمال الامرين لازم اما لعدم صحة رواية الصحاح او عدم صحة ما نسبه الى الشافعي من الفتوى فاندفع ما
استدل المصنف هنا بالآية والخبر السابقين فالجواب الذي اورده الناصب عليهما هنا هو الجواب عما اورده عليهما هناك والله الموفق للصواب
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا تبايعا نهارا او شرط الخيار الى الليل انقطع بدخول
الليل وان تعاقدا ليلا او شرطاه الى النهار وكان الخيار باقيا الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت
العصر اتصل الى الليل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الشرط يتبع اللفظ والنهار ينادي الليل ... الفارق
والتوسع قال المؤمنون عند شروطهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة ان الليل

بالنهار بعد من العكس مثلا اذا قال لامرأته انت طالق ايام قد يدخل الليالي فيها بخلاف العكس فان صح ما رواه فلعله
لمعنى لخفي لا شتراك اتيانها في الليل وشروط الخيار الى النهار فيدخل النهار الذي بعد الليل فيه لانه جزء لا سيما
فيعتبر الى غروب الشمس فلا بحثا لغة الحديث اقول ما نسب الى ابي حنيفة من انه ذهب الى ان الليل داخل في النهار
الى ان يصطلح لا قائل العقل الية وهو متبرع الى القول عليه في الفروق لا يساعده ايضا خصوصا اذا ذكر من التعدد
الانتهاء الى الليل كما هو المسئلة والجملة الغاية يجعلها فاصلة بين ما قبلها وما بعدها تحقيقا للغاية فلو دخل ما بعدها في حكم ما قبلها
لم يكن غاية والمادة من قولهم ما دامت ايام وانه يدخل فيه الليالي ولو لم يدخل الليالي فيه فلعله مجمع الايام او قال
ما دامت اليوم لم يفهم الانتقال ومنه في ذلك اليوم من غير انضمام الليل وهو ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه شرط الخيار للاجنبي صح وقال ابو حنيفة يكون الخيار مشتركا بينه وبين الاجنبي وقد خالف في ذلك العقل فان الشرط انما يتناول الاجنبي
فاثبات حق للشرط لا وجه له ولا لبل على الفيه اقول الناصب خفضه الله اقول الخيار له الا ان الاجنبي ولا يكون له اصالة لان الاجنبي نائب
الا المصلحة المشترى فيكون الخيار في الحقيقة للمشترى فهذا حكم بالشركة فيه انتهى اقول ان اراد نفي اصالة الخيار عن الاجنبي فهو استقلاله
في الاختيار الذي فوض الشرط اليه فهو ظاهر البطلان لمخالفته لمقتضى الشرط كما ان شرطاه لا يمنعها لم يكن للاجنبي وان اراد به لى
لا للشرط واشتراطه لما كان للاجنبي مدخل في ذلك فلا يلزم من عدم اصالته بهذا المعنى مشاركته معه فان الاجنبي قد يحكم
من جعل حكما بين المترافعين فربما اعتبار للشرط ما لا يرضيه ويحكم بما لا يوافق هواه وقد ظهر بهذا ان قوله ان الاجنبي يختار لا
لمصلحة المشترى في محل المنع اذ ربما اختار ما يوافق العدل من غير ترجيح لمصلحة احد الطرفين فتامل قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الغبن بما لا يجري العادة بالتغابن اثبت خيار الغبن وقال ابو حنيفة والشافعي لا يثبت وقد
خالفا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم حيث نهى عن تلقي الركبان فمن تلقاها فصاحبها بالخيار اذا دخل السوق وانما يكون اثبات
الخيار مع الغبن انتهى اقول الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان مجرد الغبن لا يثبت الخيار وان تفاحش كما لو اشترى
زجاجة متوهمة انها جوهرة بثمن بالغ فلا خيار وشرط الجوهرة ثبت الخيار للخلف ويمكن ان يحتج بان فساد العقد
والدليل ان المبيع قد استجمع شرائط الصحة فاحتمال الغبن لم يحصل من المبيع ليثبت له الخيار ولا من البائع لعدم الغبن
عن الغرر بل حصل من تقصير المشترى وتقصيره لا يوجب الخيار واما حديث تلقي الركبان فالخيار فيه لاجل الرجوع العرفي
ما ذهب اليه الشافعي باطل ودليله من حلية الصواب عاطل لان مقدمات الدليل كلها مدخولة ممنوعة فان حصول الغبن من
كل من البائع والمبيع محتمل كما لا يخفى وما مثل به الناصب من الزجاجة المتوهمة ربما عمل فيها البائع ما اشتبه حالها على اكثر الحذاق
المعروفين بمعرفة الجواهر كما رأينا في الهند من تشاء كثيرا من ذلك على الحذاق واهل الخبرة ويعجبني ما اشار زجاجة احمر من
بعض بلدان ساحل البحر الصافي لا يميزها وبين الجوهر الا الماهر في معرفة الجواهر والحاصل ان العقل والنقل دالان
على ثبوت الخيار في ذلك لقيام العلة الموجبة وهي الضرر الحاصلة من الانخداع والغرور والفرق بين هذه الصورة وبين
الغبن الحاصل في تلقي الركبان باشتمال الثاني على الغرور دون الاول تحكم كما لا يخفى وقد يستدل على عدم
ثبوت الخيار للمغبون بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت لحبان بن منقذ الخيار بالغبن ولكن ارشده الى شرط الخيار
ليتدارك الحاجة ولان نقص قيمة السلعة مع سلامتها لا يمنع لزوم العقد كالغبن اليسير ولان اهل العلم في المنكر تم احتاجهم

لانه ارشده مع الى اشتراط الخيار لا ينافي ثبوت طريق آخر له لان اثبات الخيار انفع لانه الفسخ مع الغبن القليل والكثير
للعيب وعدمه بخلاف الغبن فلما كان اعم نفعا ارشده اليه والغبن اليسير لا يعده الناس عيبا فلا يجبره انتهى قال المصنف رفع
الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاثمان تتعين فاذا باع بدراهم ونحوها معينها تعينت وقال ابو حنيفة لا تتعين وله ان
يدفع غيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان البيع انما وقع على عين مخصوصة فالانتقال الى غيرها يكون
تبديلا وتناولا لغيره بغير رضى المالك وانه عين الغصب والعدوان واي فرق بين الثمن والمثمن ولو عارضه على ثوب معين فدفع
ساوية لم يكن له الالزام بالقبول واي ملزم يكون الثمن هو المثمن بعينه لانه اذا اشترى بدراهم معينة كان للمشتري ان يدفع
عين الدراهم التي دفعها البائع اليه ثمنا عنها وهو محال واما النقل فقوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة
عن تراض منكم والتراضي انما وقع على هذا العين فيكون ما يقع بغيره اكلا بالباطل قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه اذا قال بعتك بالف ولم يعين وفي البلد نقدان او اكثر ولا غلبة لبعضها فالتعامل بطل وان كان في البلد نقد واحد واتفق
ووجد واحد انصرف العقد اليه وان عين نقدا تعين واستبدال النقد الآخر لا يجوز الا بالتراضي ومذهب ابي حنيفة انه
من اطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه فان كانت النقود مختلفة فالبيع
فاسد الا ان يبين احدها وهذا اذا كان الكل في الرواج سواء لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان يرتفع الجهالة بالبيان
ويكون احدها اغلب وارجح فحينئذ يصرف اليه تحريا للجواز وهذا اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء كالثنائي
والثلاثي جاز البيع اذا اطلق اسم الدراهم ويصرف الى ما قدر به الى اي نوع كان لانه لا منازعة ولا اختلاف في المالية
والذي ذكره من مذهب ابي حنيفة محمول على ما اذا لم يختلف المالية فلا انتقال من المعين الى غيره لعدم الاختلاف
والمنازعة وليس في التعيين غرض فلا يكون التجارة في مثل هذا البيع اكلا بالباطل اقول العرف والعادة قاضيان بان اشتراط
تعيين الاثمان انما يكون عند اختلاف الاثمان او رجحان بعضها على بعض بحسب القلة والرواج او كمال العيار والخلاص ونحوها
فحمل قول ابي حنيفة انه اذا اشترط دراهم معينة لا تتعين وله ان يدفع غيرها على ما اذا لم يكن فيها اختلاف فقد وجب الترجيح من
رمي المسئلة بما يصيب لغواسن الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة في
سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز في القشر والباقلاء في قشره الاعلى وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقول
الفقهاء وقول النبي صلى الله عليه وسلم وهو انه نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع السنبل حتى
يبيض قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط كون المبيع مرئيا ولو رأى بعض المبيع وهو مما يستدل به على
الباقي كظاهر الصبرة من الحنطة كفى وان كان مما لا يستدل به على الباقي فان كان المرئي صوانا للباقي خلقة كقشر الرمان والبيض
واللوز في القشرة السفلى كفى وان لم يكن صوانا بالخلقة كالتبن في السنبلة بالنسبة الى الحنطة فلا يكفي ولا يصح بيعه لوقوع الغرر
وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من شرائط صحة البيع فليس هو مما احل الله تعالى من البيع فلا يدخل في عموم الآية
والحديث لم يثبت صحته اقول لا يخفى ان اللوز والبندق والفستق ونحوها مما لا يحتاج الى صيانة القشر الاعلى الا كثرة لاجزاء
على ان ابنا والشافعي لا يقول بان الباطن منها ايضا من الغرر واصلا لاضرر على المتعين ان التزم ما مع الاتفاق على جواز بيعه

مرأه وقد استدل المص على ما ذهب اليه في التذكرة بان تلك القشر حايل من اصل الخلقة فلا يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض
ثم قال واحتج الشافعي بان المقصود مستور فيها لا يخرج الا بكسرها فلا يصح بيعه كما لو اشترط ... ويجوز
قبل سلخه ان لم يشترط فيه الرؤية انتهى والحق كما ذكره ابن حزم ان ما يخرج ... في سنبلها وجميع ما شاكلها ليس فيها ... لانه
جسم واحد خلقه الله عز وجل كما هو وكل ما في داخله بعض الجملة انتهى قا المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المشتري ثبت
له الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو مخالف لقوله صلعم من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها
وان شاء ردها وصاعا من تمر وقوله فمن ابتاع محفلة فهو بالخيار ثلثة ايام فان ردها رد معها مثل او مثلي لبنها قمحا انتهى قا الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المصراة حرام يثبت به الخيار ان حصل واذا علم قبل الحلب باقرار البايع او اخبار عدلين ردها
فلا شيء عليه ... وقد يتلف اللبن ان لم يقبل البايع ردها وصاعا من تمر ... او كان الحديث الوارد في المصراة فان منعه ابو حنيفة
فلعله لعدم صحة الحديث عنده اقول نعم لم يثبت الحديث لكن التقصير في البحث والاجتهاد وقصور فطنته عن استنباط الاحكام من
الكتاب والسنة واقتصاره على اصله او لمن قاس من الاستحسان والقياس ولا في الحديث في جميع المسايل كما اشتهر منه لا يخفى
قال ابن حزم روى خبر المصراة جماعة من اسلاف الائمة الاثبات الثقات ورواه من هو لا من لا تعصب له الا الله عز وجل ... بنقل كافة
وتواتره لا يرده الا محروم ... ويقبل الخبر السلف ... قا المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ابتاع
المبيع بعد القبض ثم ظهر عيب سابق كان للمشتري رده الاصل دون النماء وقال مالك يرد الولد مع الام ولا يرد الثمرة وقال ابو حنيفة
يسقط رد الاصل بالعيب وقد خالفوا في ذلك قوله صلعم الخراج بالضمان ولم يفرق بين الكسب والولد والثمرة انتهى قا الناصب
خفضه الله اقول اما مذهب مالك فلعله ... في النهي عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابي حنيفة فلحصول
المانع من الرد وهو حصول النماء في ملك المشتري والنماء للمشتري فلا يصلح الرد فيها والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى
اقول قد استدل صاحب الينابيع وغيره من الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وروى شارح ... ان مخلد بن خفاف
اشترى غلاما فاستغله زمانا فاصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برد غلته فاخبره عروة عن عايشة ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال الخراج بالضمان فنقض قضاءه فقال البايع قد نقضت قضاءه بالامس فلم ينقضه عمر وقال عمر
ان ارد قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وانفذ قضاء ابن ام عمر ... انتهى ويتضح به الدلالة على الرد فيكون انكار
الناصب مردودا ويزيده ذلك وضوحا ما ذكره المص في كتاب التذكرة حيث قال لو باع شيئا ثم ظهر المشتري على عيب ولم ينقص
كان له الرد او الارش فاذا اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة او القرآن
وكبر الشجرة فهذه الزيادة تابعة للاصل ولا شيء على البايع بسببها او يكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية
الموطوءة بالشبهة او بالزنا ... فهي للامة واجرة الدابة اذا ركبت ... للمشتري عندنا وبه قال الشافعي مع
هذه الزيادة لا تمنع الرد بالعيب بل يسلم للمشتري ويرد الاصل دون هذه الزيادة وبه قال الشافعي واحمد لان هذه حصلت
في ملك المشتري ولان مخلد بن خفاف ابتاع غلاما فاستغله ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته
فاخبره عروة عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد عمر قضاءه وقضى لمخلد

بالخراج ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فايدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة انه لو تلف كان من ضمانه ...
الغاصب لان المشتري مالك العين والغاصب غير مالك ان كان النماء ولدا رده معها وان كان ثمرة رد الاصل دونها
لانه حكم تعلق برقبة الام فوجب ان يسري الى الولد كالكتابة وهو خطاء لان الرد ليس بمستقر ومتى حدث عيب عند المشتري منع
الرد ولان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من الرد بالعيب لانه لا يمكن الرد في الاصل بدونه
لانه لا يمكن رده منفردا عن نمائه لان النماء موجبه فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا يمكن رده معه لانه لم يتناوله العقد
واذا امتنع الرجوع فالارش وليس بصحيح لانه نماء حدث في ملك المشتري فلم يمنع الرد كما لو حدث في يد البايع وكما لو كان كسبا
والنماء ليس موجبا بالعقد بل موجب الملك كالكسب ولو وجب بالعقد لوجب ان يعود الى البايع بفسخه وكذا الحكم في النماء المنفصل
ما لو كسب العبد بصيد او يوهب له او يوصى له فانه هنا يكون للمشتري انتهى قا المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
ان المشتري للحيوان الحامل اذا وجد به عيبا بعد الوضع سابقا على العقد كان له الرد ويرد الولد وقال الشافعي لا يرده وهو
مناف للشرع لان الرد انما هو المبيع كلا والحمل جزء فيجب رده لجزء المبيع انتهى قا الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الزيادة منفصلة اذا حصلت في ملك المشتري فهي ملكه والزوايد المتصلة يرجع الى البايع بعد الرد بالعيب القديم
السابق على العقد فاي منافاة للشرع وهذا من الزوايد المنفصلة حال الرد وان كان من الزوايد المتصلة وقت العقد
فلا منافاة للشرع اقول ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوايد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل منفصل
منفصل عن اعتراض المص والا كان من قبيل اصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى قا المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا وطى المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا لم يكن ردها بل له الارش وقال الشافعي يردها ولا شيء عليه ان كانت ثيبا
وقد خالف في ذلك اجماع الصحابة لانهم اختلفوا قسمين قال بعضهم ليس له الرد وقال الباقون له الرد مع دفع مهرها
فالرد مجانا قول خارق للاجماع انتهى قا الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل شيء يثبت الرد على البايع اذا
حدث عند المشتري يمنع الرد قهرا وما لا يثبت لا يمنع الرد فالجارية اذا كانت بكرا فان المشتري بكارتها فليس له الرد الا
بالارش وان كانت ثيبا فمجرد الوطي لا يثبت عدم الرد لانه لم يثبت به عيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة
فباطل لان الاختلاف يمنع وجود الاجماع والقسم الثالث من الاختلاف ولم يثبت اجماعهم على الحصر في القولين حتى يكون احداث
قول ثالث خرقا للاجماع انتهى اقول قد اشار المص الى الدليل الذي ذكره الناصب للشافعي في حكم الرد من غير ... بقوله لانه
معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا ينقص الرضى بالعيب فلا يمنع الرد كوطي الزوج ولكنه تمام
عند المنع من ثبوت الحكم في الاصل ومن عدم التعدية في ... والحاصل انه لم يكن وطي الثيب عيبا حادثا لم يجب ... فيح
كما في الثيب ... العيب بعد الوطي شيء من المهر مع الاتفاق على ... في الحال ولو كان الوطي كالاستخدام لما تحقق الزنا في ...
واما قوله ان اجماع الصحابة باطل فقوله اي بقول الشافعي ... في مسايل الاصول ... حجية اجماع الصحابة ومع هذا
يمنع في دعوى الاجماع على امامة ابي بكر ... ان يقولوا ان ... بعدم ... يبطل دعوى الاجماع في ...
ثبوته ومن العجب اضطراب الناصب حيث ابطل اجماع ... ولا ... الخلاف ... من الشافعي ثم ابطل ثانيا بعدم الحصر في ...

مع ان مالهما واحد كما لا يخفى. قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حدث عيب في يد البائع كان للمشتري الرد والامساك فان
تصالحا على دفع الارش جاز وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم الصلح جائز بين المسلمين الا ما حرم
حلالا او حلل حراما انتهى. قال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه اذا هلك المبيع في يد المشتري بان مات او قتل ثم علم
عيبه تعذر الرد ورجع على البائع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالارش فان دفع الارش لم يلزمه القبول لان الرد
فالارش لا يكون الا عند تعذر الرد والصلح الذي ذكره انما يتصور عند التشاكر ولا تشاكر هيهنا فلا تصالح. اقول من البين ان الحصر
المستلزم لجواز الرد كما اتفق عليه الشافعي مستلزم للتشاكر من الطرفين فصح التصالح ولعل الناصب اراد من التشاكر التعارض
والتقابل قاتله الله تعالى. قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا وان ملكه مولاه وقال الشافعي يملك
ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وان لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وقال الله تعالى
ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم من ما ملكت ايمانكم من شركاء في ما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم انتهى. قال الناصب خفضه الله
اقول ما ذكر من الايات لا يدل على مطلوبه فان المطلوب سلب المالكية عن العبد وعدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملك
والاية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم ان الايات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى
يستدل به على اثباتها فعلم انه لا يدل على المطلوب بوجه. اقول ما ذكره الناصب هيهنا بعض ما تفوه به اصحابه في هذا المقام وقد
فصل ابن حزم الاندلسي الكلام في ذلك موافقا للشافعي ومالك فلننقل كلامه اولا ثم نتوجه لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام و
حسم المواد الشبه والاوهام فنقول قال ابن حزم احتج المانعون من ملك العبد بان الله تعالى قال ضرب الله مثلا عبدا مملوكا
لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح انه لا يملك وقالوا العبد سلعة من
السلع ما نعلم لهم شبهة غير هذا وكله لا حجة لهم فيه اما الاية فانه لم يقل الله تعالى ان هذه صفة كل عبد مملوك وانما ذكر من المماليك
من هذه صفته وقد قال الله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير فهل
يجب من هذا ان يكون هذه صفة كل ابكم وان يكون الابكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقولونه ولا فرق بين ورود الاثنين لا شك الابكم
في الاحرار والعبيد لا يملك شيئا القول ولا يقدر على شيء ولكن ليس كلهم كذلك والثاني ان هذه الاية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة
على ذكر ملك ولا مال وانما فيها انه لا يقدر على شيء فانما فيها نفي القدرة والقوة فقط اما لضعف واما لمرض او نحو ذلك والثالث انهم
اذا اسقطوا ملكه بهذه الاية فاحرى ان يسقطوا عنه بها الصلوة والصوم لانها اشياء وهو فيها انه لا يقدر على شيء ونضع هذا ونعلقهم
بما حجوا واما قولهم ان العبد لا يرث ولا يورث فنعم لان السنة وردت بذلك وليس في هذا دليل على انه لا يملك والقرن لا يرث وليس ذلك
دليلا على انه لا يملك وبعض الله تعالى بالميراث من … كما قال يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وقال وحلائل
ابنائكم الذين من اصلابكم فدخل في هذه من البنات … من الاولى ولم يكن في ذلك دليل على انهم ليسوا اولادا وابناء واما
قولهم ان العبد سلعة فنعم وكان ماذا … ان … حجوا عليه لا يملك فيسقطوا عنه الصلوة والطهارة والصوم والجهاد
لان … من ذلك ويكفي من هذا قول الله وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم
الله من فضله وصفهم الله تعالى بالغنا والفقر … ان على العبيد والاماء لا يجوز ان يوصف بالفقر الا من يملك …

مرة ويستغني اخرى والمس لا يملك اصلا فلا يجوز ان يوصف بفقر ولا غنا كالابل والبقر والسباع والجمادات وهذا واضح والقران
والسنن شاهدان لصحة قولنا هنا اذ لم يات فرق في شيء من الاوامر الفرق في الاموال بين حر وعبد وقد صح ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن مالكا لما جاز عنده دعوته وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك … احمد
واحتج بعضهم بقول الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم من ما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء ولا حجة لهم فيها
لانها انما اتم في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولهم شركاء لنا فيها وانما انما هم هل يملكون اموالكم وكسبهم …
مال العبد … وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل عن خراجه فاخبر فامر بان يخفف
عنه فصح ان السيد انما يكسب عبده فاذا قال السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار للسيد وبالله التوفيق
انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره … في دفع احتجاج المخالف بالاية الكريمة مردود بما يفيد من تعليق الحكم على المشتق يدل
على كون المشتق منه علة للحكم كما تقرر في محله … وحد المشتق … ايضا
وجد الملك ولا يقدح في ذلك كون عدم القدرة المذكورة في الاية صفة للعبد المطلق او المعين او المنكر وبهذا يندفع ايضا ما ذكره الناصب
من ان عدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملك … ظاهر جدا واما ثانيا فلان الاية التي ذكرها في الابكم لا فرق بينها
وبين ما نحن فيه من الاية في عدم افادة نفي القدرة عن صاحبه مطلقا … بان ذكر صفة البكم في الاية التي ذكرها قرينة على ان المراد
بنفي القدرة عدم قدرته على الفهم والافهام … فان الابكم هو الذي ولد اخرس وهو لا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه ان لا يملك
مالا كالشيء … واما ثالثا فلان قوله والثاني ان هذه الاية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملكه
ولا مال الخ مدفوع بان الدليل هو ان المنكرة في سياق النفي تفيد العموم … ما اخرجه الدليل كالفعل المعلوم بطلانه …
فيبقى الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا ايضا كما لا يخفى واما رابعا فلان ما استند اليه من قوله وانكحوا الايامى حكم الاية لا يقتضي
حصول الغنا للعبيد والاماء … يحتمل ان يكون مراد الله تعالى انا نغنيهم بالعتق واما خامسا فلان ما ذكر من قبول النبي
صلى الله عليه وسلم هدية سلمان … وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان … عبدا … من فعل الملك الشرعي كما ذكر في
اختياره ولو سلم … ان يكون الهدية باذن سيده وعلم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقبلها … واما سادسا فلان ما ذكره الناصب
من ان الايات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الحكم الشرعي مدخول بان ضرب الله تعالى للامثال لا يقتضي ان يكون ما
ثم المملوك فيها بعدم القدرة على شيء كذبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل كل من ينطق بان امثاله تعالى صدق وصواب كذلك
يضرب الله الامثال للناس … العبد … الاضافة … وانه يملك النكاح لانا نقول الاضافة الى الشيء
بادنى ملابسة … حاملي الخشبة … وقال الشاعر اذا الكوكب الخرقاء …
وملك النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه لا يباح في غير ملك ولانه لما ملكه … السيد …
فافترقا كما في التذكرة. قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاثنين اذا اشتريا صفقة ثم غاب احدهما
قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن ولو ان يعطي كل الثمن …
عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسالة

الثلث فقال ابن الهمام انه يرجع بنصف نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد واذا حضر الغائب كان للحاضر
ان يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف في المسائل القواعد الفقهية المشهورة بين الائمة فان المالك له ان يتصرف في ملكه كيفما
شاء وقضى من يدفع واذا تبرع انسان بدفع نصيب الغائب لم يكن له قبض حق الغائب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه ممنوع منه
عقلا ونقلا والذي ادى دينه بغير اذنه فقد تبرع في الاداء فكيف يرجع عليه انتهى ما ل الناصب حفظه الله اقول قبض الشائع عند ابي حنيفة
لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه الا بقبض الكل واذا اعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط
حاصل بحق القبض وهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس تبرعا في الشرع بل توقف القبض عليه فله الرجوع ولا تعارض في
الثلث لقواعد الشرع اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قبض نصيب كل من الشريكين في المشاع يكون عند الكل بتحقق كلها
المهاياة واحد بكل يوما والاخر يوما اخر فلا وجه لتخصيص ذلك بمذهب ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن
فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض فقد مر انه قبض الكل في حصة بطريق المهاياة والتناوب مع البائع وان اراد بقبض الكل التصرف
في الكل بمعنى ان له التصرف في حصة شريكه ايضا فهو ممنوع لانه تصرف بغير اذن صاحبه كما ذكره المص واما ثالثا فلان ما ذكره من التسلط
ثابت بحق القبض ان اراد به التسلط على حصته بحق القبض من حصته فمسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التسلط على حصة الشريك
بحق القبض من حصته فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل وقوله فله التصرف في الكل ان اراد به التصرف في الكل فهو ممنوع غير
متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا من باب التسلط على مال الغير الخ قوله لتعلق قبض المبيع الشريك فهنا
هذا الا بوجه التسلط والتصرف بحق هذا الملك حقا واما رابعا فلان قوله الاداء ليس تبرعا في الشرع بل توقف القبض عليه ماخوذ
من كتاب الهداية حيث قال لانه اي الشريك مضطر في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة
وللبائع حق الحبس ما بقي شيء منه والمضطر يرجع كمعير الرهن واذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنه الى ان يستوفي حقه كالوكيل بالشراء
واذا قضى الثمن من مال نفسه انتهى وفيه ان الاداء متوقف القبض عليه او كونه مضطرا لتوقف قبض حصة الشريك الغائب عليه واضطراره
لذلك الى اداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار ممنوع لان قبض حصة الغائب لم يكن امرا واجبا لازما عليه حتى يوجب اداء الثمن لاجله
حيا لا يصح عليه وان اراد به توقف قبض حصة نفسه على اداء ذلك واضطراره لاجله اليه فهذا ايضا ممنوع اذ يمكن تحقق قبض حصة
نفسه بالمهاياة بان يستخدم العبد يوما ويتركه اخر عند البائع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضوره ثم لا يخفى ان ما في
كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع كما ذكره المص ما ل المص رفع الله درجته ذهب
الامامية الى ان الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا او امة ولا يصح شيء من تصرفه من بيع او هبة او غيرهما
وقال ابو حنيفة يملك بالقبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم نهي عن الاكل بالباطل والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى ما ل الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان المقبوض
بالبيع الفاسد في حكم المغصوب ويلزم المشتري على رده كالمغصوب ومذهب ابي حنيفة ان الفاسد يفيد الملك اذا
اتصل القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري واذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بامر البائع وفي العقد
عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمه قيمته ودليله ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله وجب القول بانعقاده

ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة لاقتضاء النهي فنفس
البيع مشروع وبه تنال نعمة الملك وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرر الفساد المجاور هو
اذ هو واجب الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى هذا دليل ابي حنيفة فظهر انه يحكم بالملكية لوجود اصل البيع والفساد بحكم النهي
فلا يكون من باب اكل اموال الناس بالباطل اقول الناصب دليل ابي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله ان ركن البيع وهو الايجاب
والقبول صدر من اهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا الى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ونحن نمنع
صون الكلام المسلم العاقل وهو ما الذي يصون الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والذي يقرر كلام الشارح
صدور الايجاب والقبول من العاقل الحكم لانه تامح له ويترجح عليه اولا انه على تقدير تسليم انحصار ركن البيع في الايجاب
والقبول لا نسلم وجوب القول بانعقاده وانما يكون كذلك لو لم يتوقف على شروط شرعية كعدم جهالة الثمن او عدم اشتراط بقاء
ونحوه وهو ممنوع واما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فانما يتم لو امكنت الصيانة بغير الاخلال بالشرع الشريف
واستلزم الاخلال لذلك واما ثانيا فقوله سواده اهل جهة الاصل انه يقال انه واقع الايجاب والقبول بين رجل مسلم وامرأة
ذات بعل يجب صيانة كلامهما عن اللغو فيجب ان يترتب على هذا الايجاب والقبول اثره كملك البضع ولزوم المهر المطلوب الفساد
الظاهر وهو الوطي دون نعقد النكاح وقد ظهر بهذا بطلان ما زعمه بقوله فنفس البيع مشروع الخ والحاصل ان الشارع لما شرع البيع
شرع له لوازم شرعية والمعالم الدينية وللحدود والضوابط المرعية المحققة حكمتها على حده حتى لا يؤدي الى الخلط الاسرة والخبط الخارج
عن الضبط حسب الناس بما اعتادوه في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه السلام لانهم كانوا يلازمون اهل التزاحم
اهل الجاهلية وكانوا اهل الاعراب ذلك شيئا اخر اصلا فان الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرائط والضوابط ولكن يحرم التزاحم
الى الخلط من حيث ان اذهان العباد وعقول اهل الاجتهاد غير مستقرة في الوقوف على حيثيات الامور ومعرفات المطلوب
فهذا العبد بطريقه الظاهر ويكتفي بالقل المناطق ويفتي بمقتضاه الراس ما استحدث من الرسم والشرع الناجح على الصبيان
حتى لا يؤدي الى الخلط لتفاوت في عقولهم ولا ريب ان عقول الباقين بالاضافة الى علم الله تعالى ومعرفته دون عقل هؤلاء الصبيان
بالاضافة الى علم البالغين العقلاء المصرحا ذلك انه لا يبين مراعات حقوق الله وحدوده قال الله تعالى تلك حدود الله لا تعتدوها
فالفقهاء ابي حنيفة بمجرد تحقق الاهلية والمحلية والركن الذي هو الايجاب والقبول لا يعقل ذلك والله سبحانه هو المستاثر بحياة
فلا بد من مراعاة الشروط المعتبرة حتى لا يلزم وثانيا ان قوله والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة مدخول بان العقد بات ما الانهيار بما
منها قوله لاقتضاء النهي تصور الشيء لو بمعنى امكان وجوده وقابلية تعلق الحكم الشرعي به كما يكفي في تقرير لا ينفي
شرعية وهو الشرعية تقتضي تقرير المشروعية لانه يقتضي تصور المنهي اذ النهي ما لا يتصور لغو كان يراد به عدم الفعل
الى اختيار العبد فيتحقق تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره
فيعاقب عليه وتصور المشروع لمشروعيته لكان النهي المنفي مشروعا فيتصور وما يحصله مشروع بوصفه
انتهى ومحصله مذكور في التوضيح واورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بان حاصل الاستدلال حمل النهي في الافعال
الشرعية على الشرعية من وجهين احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير شرعي اي المعتبر في الشرع

المعتبر هو الصحيح باصله والملازم باطل لانه لا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوات الاوقات المكروهة انما هو الصوم
والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء و ثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب
عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل هو ما سماه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا ولذا
صلوة محدث وصلوة الجنب وصلوة الحائض وعن الثاني انه يمتنع بهذا النهي وانما المحال منع الممتنع بغير هذا النهي لا بحاصل
يمتنع بحصوله اذ لا [illegible] هذا التفصيل النهي فاحش باطل ثالثا ان قياس ما نحن فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان
حيازة الثمن المقتضي فساد البيع لا يرتفع بتراضيهما بل [illegible] لما دخل في التوبة وهو ظاهر ويوجب [illegible] الكفاية ههنا
لا يرجع الى كفاية ورابعها ان قوله انما يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرب الفساد المجاور الخ على الشافعي حيث قال ان النهي
يمنع المشروعية للفساد [illegible] لا يفيده قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة او باع الخمر بالدراهم ونحن معاشر الامامية لم يحتج في ابطال
قول ابي حنيفة الى هذه المقدمة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وانما اللازم ذلك للناصب الذي قلد الشافعي و
دان بامامته ثم لا يخفى ان ابن حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في ذلك الى مالك حيث قال قال ابو حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه
المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا وجاز عتقه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعا تفسخ الا ان يطول الامر او تتغير الاسواق فلا تفسخ حينئذ
ثم قال وهذان قولان لا خفاء بفسادهما [illegible] اما قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد
قط في دين الله تعالى ملكا فاسدا فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بافساد ما لا يحب الله تعالى وقال الله تعالى ان الله
لا يحب عمل المفسدين [illegible] اجاز شيئا نهى الله تعالى عنه انه لا يصلح [illegible] رضي الله تعالى به في حكمه وهذا عظيم جدا واحتج بعضهم بان البائع
سلطه عليه [illegible] بانه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من مال المسلم الا باذن الله تعالى فيه [illegible] على هذا ان سلطه على وطء ام ولده واخته
وهذه [illegible] وضلال الاحتجاج [illegible] واما قول مالك فاول ما يقال له [illegible] حد لنا المدة التي اذا مضت مع البيع الفاسد [illegible]
تجيزيها والا فقد ضللتم واضللتم وحد لنا تغير الاسواق الذي [illegible] بالحرمات فان زيادة نصف درهم وحبة ونقصان ذلك تغير
اسواق بلا شك فان اجازه [illegible] الفاسد لانه لابد من تغير القيم مثل هذا وشبهه في كل يوم ثم يسلم الدليل على ما قالوه من ذلك
ولا سبيل الى [illegible] من قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول احد نعرف قبله ولا قياس ولا رأي له وجه [illegible] اباحة اكل المال بالباطل
فان قالوا احتطنا قلنا بل كذبتم [illegible] انه مباح ولم يقطع بذلك قلنا فتحريم الله تعالى [illegible] قال تعالى ان تتبعون الا
الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا وذم قوما حكموا بما ظنوه ولم يتيقنوه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اياكم والظن فان
الظن اكذب الحديث والفرض على من ظن ولم يتيقن ان يمسك فلا يحكم ولا يشرع فيما لا يعلمه عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم
لنا الا ما علمتنا [illegible] لهذا الضلال نعوذ بالله [illegible] فماذا بعد الحق الا الضلال هذا ومن العجب ان الحنفية استدلوا على صحة
الفاسد بالآية التي استدل بها [illegible] على خلاف ذلك ان الله تعالى اباح الاكل بعد التراضي وانه لا دليل على صحة الملك بالعقد واجاب
عنه ابن حزم بان الله [illegible] الذي هو [illegible] التجارة المباحة لنا [illegible] التراضي [illegible]
لم نعرف شيئا من ذلك وهو الذي [illegible] العقد ليس بيعا ولا هو تجارة ولا هو تراضيا ولا [illegible] التفرق
عن موضعهما او التخيير [illegible] هو البيع والتجارة والتراضي [illegible] اهل الجهل [illegible] الدعوى الفاسدة بلا برهان قال [illegible]

الله تعالى اوفوا بالعقود وهذا حق الا ان الذي امرنا بها على لسان نبيه هو عز وجل [illegible] رسوله ان يخبرنا انه لا يصح هذا العقد لانه
لا يكون عقدا الا بالتفرق من موضعهما او ان يخير احدهما الآخر بعد التعاقد والا فلا يلزم الوفاء بذلك العقد [illegible] مجمعون معنا على انه
لا يلزم احد الوفاء بكل عقد بل كثير من العقود حرام الوفاء به كمن عقد على نفسه ان يزني او يشرب الخمر واكثر العقود [illegible]
باطلة عندهم وعندنا كمن عقد ان يشتري او ان يبيع او ان يعطي او ان [illegible] او ان [illegible] فصح يقينا انه لا يلزم الوفاء بعقد
اصلا الا عقدا جاء النص بالوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون يعني الحنفيين ان من باع شيئا آخر [illegible] وتعاقدا اسقاط خيار التفرق
ان عقدهما لا يلزم والمالكيون يقولون من ابتاع ثمرة واشترط ان لا يقوم عليها [illegible] وعقد ذلك على نفسه [illegible] لا يلزمه [illegible]
اوفوا بالعقود [illegible] احتج بهذه الآية ثم قال [illegible] من شبهات الحنفية [illegible]
[illegible] الباطل والمضحك في الاسلام [illegible] لم يخف عليهم التطويل [illegible] والسلام على من اتبع الهدى قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز بيع دود القز والنحل [illegible] بالمشاهدة [illegible]
وقال ابو حنيفة لا يجوز بيعهما وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانهما [illegible] منتفع به معلوم [illegible]
عليه كغيره واما النقل فقوله تعالى واحل الله البيع انتهى اقول الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز بيع [illegible]
[illegible] والميت ولا يجوز بيع بيض القز [illegible] ومذهب ابي حنيفة لا يجوز بيع النحل وقال محمد
يجوز اذا كان محرزا وهو قول الشافعي [illegible]
[illegible] الهوام فلا يجوز بيعه [illegible]
من النحل يجوز [illegible] وعند ابي حنيفة لا يجوز بيع دود القز لانه من الهوام وعند ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه القز وعند محمد
يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا [illegible] ابا حنيفة [illegible] من الهوام [illegible] قال [illegible] الجواب المنع
من عدم الانتفاع في كلا الامرين اما النحل فلانها يخرج من بطونها شراب فيه شفاء للناس [illegible] كبهيمة الانعام واما دود
القز فلان النفع به ظاهر وهو ما يخرج منها كالبهائم التي لا ينتفع بها [illegible] بخلاف الحشرات التي لا نفع فيها البتة
فان هذه يخرج منها [illegible] وكذا الكلام في [illegible] لا دليل على حرمة بيع الهوام مطلقا وقياسه على [illegible]
[illegible] قياس مع الفارق اذ لا نفع في [illegible] قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لابي حنيفة في ذلك حجة اصلا ولا احدا
سبقه الى المنع من بيع النحل ودود القز قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز [illegible] بيع الخمر [illegible]
ولا [illegible] وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل ذميا في بيعها وشرائها وقد خالف قول الله تعالى [illegible] وما روي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
[illegible] التجارة في الخمر قال صلعم ان الله اذا حرم شيئا حرم بيعه ونزل عليه جبرئيل فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها
وحاملها والمحمولة اليه وشاربها وبايعها ومشتريها وساقيها قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان بيع الخمر
حرام باي وجه كان ومذهب ابي حنيفة انه اذا [illegible] بيع خمر [illegible]
على [illegible] ومن هنا [illegible] ابي حنيفة ان العاقد هو الوكيل [illegible] وانتقال الملك [illegible]
الاسلام [illegible] ان ابا حنيفة لم يجوز التجارة في الخمر [illegible]

ولا محالة النص انتهى اقول ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السلف فان مجرد تجويز كون السلم بلفظ البيع لا يكون في التشنيع [illegible]
وشنيع وان سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الاخر حكمي واما ما ذكره من ان ابا حنيفة يجوز تجارة الخمر لانه يقول بانتقال الخمر
فيه ان ابا حنيفة لم يتصرح على مجرد تجويز الشراء بل قال انه يجوز شراء الخمر بالتوكيل بحكم مجرد البيع والشراء مطلقا كما ذكره المصنف وصرح به صاحب
الوقاية وهذا ليس بمجرد التجارة اذ لا حاجة للمسلم الى الخوض فيه في بيع الخمر بكلفة شراء الخمر واستغفار من فيه ولا سيما كثرة الحلل
الحاصلة في اسواق المسلمين دائما ولعمري ما قال ابن حزم اشارة الى الحنفية لا يختلف في هذه المسألة وهذه من شنعة الذي نعوذ بالله
من مثلها قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكافر لا يصح ان يشتري مسلما ولا ينعقد البيع وقد خالف فيه قوله تعالى ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري المسلم اذا لم يعتق
بعد العقد ولم يعده ابو حنيفة في البيوع الفاسدة لان الكافر عنده مكلف بالفروع والكلام في النهي والاحتساب وغيرها ان يكون
سواقا في النهي انتهى اقول الكلام هنا في صحة البيع متعلق ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فلا حاكم ان يحكم بملك رقبته لانه
عيب على الكافر كفه عن مثل هذا البيع حتى يتسبب لعلى نفي وجوب ذلك عنه بان الكافر مكلف بالفروع فلا عجب من شرح
ما عرفت فيما سبق من وهن اصله هذا ايضا والحاصل ان كونه اهل الاخرة غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه للمسلم فاسدا
ولو صح ذلك يلزم ان يكون كل خطأ وتلبيس احتمالا لانحاء طرق المسلمين وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق للكلام في ذلك
ان المحققين ذهبوا الى ان المراد بالسبيل هنا ابدا الاستيلاء في الدنيا والحكم الشرعي وسبيلا نكرة وقعت في سياق النفي
العموم اي انه يجعل الله سبحانه في حكمه المنزل على نبيه للكافرين الكفار على مسلم من المسلمين بعد استيلاء اصلا وقيل ان به نفي
الاخرة لانه مرتبط بما قبله اعني قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة فالاولى ان يجعل قوله ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على
تحكم بينهم في الدنيا فان التاسيس خير من التأكيد فتامل هذا يفرع من هذه المسألة في هذه المعنى فقد ذهب الشافعي ما ذكره ابي
حزم من ان الحنفيين يقولون ان ارتد الحسني والحسيني والعباسي والمنافي والقرشي لحق بارض الحرب فان ولده يبقون فان كان
كافرا عبيدا وان القرشية ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت او ارتدت فان اسلمت كانت مملوكة تباع ونقض زوجها كما لحلين وان
لم تسلم تركت على كفرها وجاز ان يشتريها اليهودي والنصراني وقال ابو القاسم صاحب مالك ان تنصر اهل ... يوم اسارى
سبوا وسبعات احرار وحرابة فانهم يقيد بقتل عبيدا لهم واما حكمتهم وبيعا معونتهم ثم قال ان هذا مذهب القرامطة انتهى ونقل في
هذا المقام عن زرارة بن ابي اوفى قاضي البصرة من التابعين انه اباح حرا في الدنيا ثم قال ... وهذا القول من الشافعي وهو قول
لا يعرف من اصحاب الاسماء في الحديث ولا اثار انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز السلف في المعدوم اذا كان عام
الوجود وقت الحلول وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا حال العقد والمحل وما بينهما وقد خالف عموم قوله تعالى واحل الله
البيع وقوله صلعم من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم واقرهم عليه لانه لم يطلب من السلف في الموسمين وسعلم
انقطاع في لا رهنه المدة ولا ان الحق لا يتعين في الوجود بل في الحصر وقبل المدة ولا معنى لاشتراط وجوده انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المسلم فيه شرط ان يكون مقدور التسليم عند المحل ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى المحل لان
القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا عند المحل حصل القدرة على التسليم فان منع الحرج بترك الواجب

ابي حنيفة انه لا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او بالعكس
او منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز ودليله قوله لا تسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود
في مدة الاجل ليتمكن من التحصيل فلا محالة فيه للنص حيث استدل بالحديث انتهى اقول ان الحديث الذي استدل به ابو حنيفة قد ذكر في النهاية
ان رواية مجهول لا يعرف عدالته وان سلم فمحمول على البيع لانه اجاز سنتين ويحتمل في الثمار لا يبقى طول السنتين واما ما ذكره بقوله لان القدرة
على التسليم بالتحصيل الخ فمدفوع بقول المصنف لان الحق الخ وبقول الشافعي لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه وقت وجوبه الخ فافهم
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شرط اجلا وجب ان يكون معلوما فلا يجوز الى الحصاد والدياس والجذاذ وقال
مالك يجوز وقد خالف فيه ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تبايعوا الى الحصاد
والدياس ولكن الى شهر معلوم قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز التاقيت بما يختلف كالحصاد والدياس وقدوم الحاج
الى اجل معلوم وانه صح ما رواه عن مالك فلانه جعل التاجيل الى الحصاد والدياس من جملة الاجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث
الثاني عنده انتهى اقول قد صح ما رواه ابن حزم عنه حيث قال واباح مالك البيع الى العطاء فيجعله اجلا واما اليوم فلا لانه ليس الا انه
معروفا قبل واجاز البيع الى الحصاد والجذاذ والعصر فالوقت قد يعظم ذلك وكثرة الا الى اوله ولا الى اخره ولا نعلم في الجهالة اكثر من
هذا التحديد ولا اجز اعظم منه انتهى ثم ما زعمه الناصب اصلاحا لمذهب مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الاجال المعلومة
انما يزيد فسادا فان عاقلا يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما يتاخران ويتقدمان فان الحصاد والجذاذ يتاخران باستكمال الحل
شهرا او شهرين بتأخر الهواء وعدم الحل وقد رجع هذا اشتبها واما قوله لعدم ثبوت الحديث عنده فمجهول لانه لم يخرجه شارحه ...
لانه عالم بان الاحتجاج فيما بينهم البخاري ومسلم ونحوهما كلا يحقق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاقالة فسخ
وقال مالك هي بيع مطلقا وقال ابو حنيفة انما فسخ في حق المتعاقدين بيع في حق غيرهما وقد خالف قوله من اقال نادما في بيع اقال الله
نفسه يوم القيمة والاقالة نفس هي العقود والترك فيكون اقالة البيع كذلك ولانها لو كانت بيعا لوجب ان يكون الى المتبايعين من نقصان
الثمن وزيادته والتاجيل والتعجيل ولم يصح الا فالة ذلك اجماعا ولانها لو كانت بيعا لم يصح في السلم لان البيع فيه لا يجوز قبل القبض ولانه
لا حاجة واقع على انه لو تم عبدين فمات احدهما صحت الاقالة فلو كانت بيعا بطلت لبطلان بيع الميت انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان الاقالة بعد لزوم البيع جائزة بل مستحبة اذا ندم احد المتبايعين للحديث وهي فسخ لا تجدد فيه الشفعة
ولكن يجب التقابض ان تقابلا في الصرف ومذهب ابي حنيفة ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما الا ان لا يمكن جعله
فسخا فيبطل وعند ابي يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا ان لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر
جعله فسخا فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان اللفظ ينبئ عن الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ في
مقتضاه ولا يحتمل ابتداء العقد ليحمل عليه عند التعذر لانه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعا في
حق الثالث امر ضروري لانه يثبت به حكم البيع وهو الملك لا مقتضى الصيغة اذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابي حنيفة
ودليله واما ما استدل به هذا الرجل من هذا الحديث على نفي كونها الا فالة بيعا فلا يصح لانا نقول انا اقالة الله في العقد وقع
على سبيل التمثيل للاحسان الاقالة الحقيقة مثل اقالة العقد ولا يمكن هذه الارادة لان اقالة العبد هو الفسخ في العقد

ثم علة حجية الشفعة ثم من يقول انها بيع مطلقا يثبت فيها حقوق البيع مطلقا ومن يقول انها بيع في حق الغير يثبت فيها حقوق
البيع في حق الغير انتهى لا يخفى ان ما ذهب اليه المص مؤيد بالاصل وبان البيع [illegible] ليست الا [illegible] ثم ان الناصب [illegible]
حتى ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه [illegible] العقل [illegible] بالتعرض لاقامة الدليل عليه لكن لما راى ان التعرض له
ايضا يقتضي به الى اثبات حقية المذهبين احترز عنه واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة فتوجه عليه انا نمنع كون الاقالة بيعا
في حق الثالث فضلا عن كونه [illegible] فانه [illegible] المتبايعان [illegible] الارض المبيعة مثلا وكان هناك شفيع فانما يثبت له ذلك
بحق الشفعة لان الفسخ [illegible] وما ذكره من ثبوت مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كونه بيعا كما ان ثبوت الملك
بالميراث مثلا لا يستلزم ان يكون هناك بيع قال المص [illegible] وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين [illegible] البيع في حق غيرهما فيثبت
فيها الشفعة كالبيع ويمنع كونها نقل ملك بل اعادة الملك الاول [illegible] الملك لا [illegible] العقد انتهى واما ما ذكره من ان الاقالة
[illegible] على طريقة [illegible] كونه [illegible] الاصل [illegible] بان استدلال المص [illegible] الاول من [illegible] وهو قوله صلعم من
اقال نادما في بيع [illegible] المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا خالف احد
اهل السوق بزيادة سعر او نقصان لم يعترض عليه وقال مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق او تعزل وقد خالف المعقول والمنقول لان
المالك قد البيع كيف شاء وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم عن التسعير انتهى الناصب خفضه الله
اقول التسعير هو تقدير السعر والحكم [illegible] بذلك السعر وهذا منهي عنه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للبايع [illegible]
مخالفة السلطان [illegible] هكذا قال العلماء واما [illegible] مالك التعرض بالقول المذكور فلرفع الخلاف واختلاف [illegible]
[illegible] ورفع الاختلاف في امر الاوقات وهو موجب للفتنة ولا مخالفة للعقل لانه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء ولكن يمنع من ايقاع
الخلاف [illegible] في [illegible] وكذا لا مخالفة للاية انتهى اقول قد اجمل المص في نقل مذهب مالك وتفصيله على ما ذكره ابن حزم [illegible]
ليس لاحد ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك [illegible] هنا قال ابن حزم انه عجب جدا [illegible]
الترخيص على المسلمين [illegible] التغلية انتهى وبهذا يظهر فساد ما ذكره الناصب من ان [illegible] موجب [illegible]
[illegible] انما يحصل من فتوى مالك على اهل البلد سيما الفقراء والمساكين [illegible] البايع [illegible] الناس [illegible]
على اهل السوق [illegible] ان [illegible] لا [illegible] بعدما [illegible] وما ذكره من لزوم مخالفة السلطان
[illegible] عن البيع [illegible] الا بما نقص [illegible] من اختلاف [illegible]
في الاوقات [illegible] الاختلاف [illegible] باقل من [illegible] في السوق [illegible]
[illegible] الاختلاف [illegible] مالك [illegible] عليه [illegible] الناصب [illegible] العقل [illegible]
كما افاده المص هنا [illegible] المص هنا من فتوى مالك ما نقله ابن حزم عن اصحاب مالك [illegible] من ابتاع [illegible]
[illegible] ان [illegible] فيها [illegible] وقال [illegible] وهو ظلم ظاهر [illegible] الا ان تكون تجارة عن تراض
[illegible] الا ان هذا [illegible] الحكم [illegible] بالباطل [illegible] بلا دليل [illegible] اقول لكن مالك [illegible]
في هذا الفتوى لانه قلد فيها [illegible] عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم [illegible] وصاحب الحاوي الكبير من الشافعية [illegible]

يخالف من [illegible] بيع [illegible] السوق [illegible] اما ان ترفع من سوقنا انتهى [illegible] المص رفع الله درجته
وفيه مسايل ذهبت الامامية الى ان استدامة القبض ليست شرطا في الرهن وقال ابو حنيفة انها شرط وقد خالف
في ذلك قوله صلعم الرهن محلوب ومركوب [illegible] الراهن انتهى [illegible] الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه اذا لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع من كل تصرف يزيل الملك الى الغير كالبيع والهبة وللراهن استيفاء المنافع التي لا تضر بالمرتهن
كسكنى الدار وركوب الدابة وان اخرج الاستيفاع الى الاخراج من يده [illegible] المرتهن بالتسليم لانه لم يكن [illegible]
الراهن [illegible] الانتفاع وان كان [illegible] بالاشهاد في كل واحد ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز
الانتفاع بالاستخدام ولا السكنى ولا اللبس ولا الاجارة وهو [illegible] ولا يبطل الرهن [illegible] ان القبض شرط في لزوم الرهن فاذا زال القبض
زال لزوم الرهن واستدل [illegible] في قوله تعالى فرهان مقبوضة والحديث [illegible]
الركوب بادن المرتهن [illegible] انتهى اقول ان الاية [illegible] انما تدل على اشتراط القبض في [illegible] لا على الاستدامة [illegible]
لا على اشتراط اصل القبض [illegible] المفهوم الوصفي وهو ليس بحجة عند اكثر المحققين على انه لو كان شرطا
لكان [illegible] والقبول [illegible] بعد قوله رهان [illegible]
[illegible] الارشاد الى حفظ المال [illegible] الا [illegible] القبض [illegible] الرهن [illegible] ان [illegible]
القبض شرطا في الرهن وبعبارة اخرى ان القبض في الاية [illegible] اشتراط [illegible] والاجماع على ان [illegible]
القبض ليس شرطا [illegible] المرتهن الراهن في القبض [illegible] ولا يتحقق الغاية المطلوبة [illegible] الاشتراط [illegible]
[illegible] قلت فاذا [illegible] القبض [illegible] على اشتراط [illegible] الرهن [illegible]
المنافع [illegible] ومن [illegible] عدم الاجارة [illegible]
[illegible] هذا واما الحديث [illegible] ما ذكره المص من الاجماع صريح في [illegible] ما ذكره الناصب كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا [illegible] الرهن [illegible] لم يكن [illegible] من نقل [illegible] وقال ابو حنيفة
[illegible] حتى قال [illegible] في بيع [illegible] مائة الف دينار [illegible] ان كان [illegible]
المعقول والمنقول لان العقل [illegible] وهو قوله [illegible] في الاسلام انتهى الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الرهن [illegible] الراهن او [illegible] بادن المرتهن فان [illegible] القاضي [illegible] والوكيل [illegible]
[illegible] المرتهن [illegible] ومذهب ابي حنيفة [illegible]
[illegible] البيع الا [illegible] الناس ولا يجوز [illegible] البيع [illegible]
[illegible] ان الوكيل [illegible] البيع [illegible] العقد
[illegible] البيع [illegible] اقول [illegible] ان الناصب [illegible]
[illegible] البيع [illegible] الوكيل [illegible]
[illegible] ان الوكيل [illegible] البيع [illegible] البيع [illegible]

مسلم بحكم البنت اذا لم يكن وكيلا ولا وصيا ومنعها محمود لعلمه لا بشكاية بيانات ذلك من دليل وثانيا ان قول الموكل بحضرته اهلا للبيع الطعام او كل
معه ايذان بالخطاء وهو ليس لا بعلمه جابر بل قد وقع ذلك من موسى نبي الله في اختياره الرجال السبعين فظهر انه لم يكن فيهم رجل رشيد كما نطق
به القرآن واختار نبينا صلعم بعض المنافقين لكتابة الوحي وقرب الى الكفار واختار مولانا امير المؤمنين موسى الاشعري للحكم بموجب
معونة بمقتضى الكتاب والسنة فانخدع لحماقته وغفلته عن خديعة عمرو بن العاص وحكم برأيه لحماقته وغفلته والحاصل انه لم اختاره ليحكم
لم يحكم عليه ونصح الامام المالك انما وكله الطعام فباعه بما لم يراع في ذلك البيع ما يراعيه اهل الخبرة بالامر ويحافظون عليه في ذلك فانا
نقول ان الوكيل يبيع ذلك على الوجه المخالف برأى اهل الخبرة والبصيرة واوجب ضرر الموكل كان ذلك البيع فاسدا لا بقرينة والاطلاق في
ايضا ينفي ذلك لان الاطلاق محمول على المعتاد والمتعارف بين الناس كما افاده المصنف في التذكرة والظاهر ان الناصب اخذ هذا الدليل من
الخوارج في قضية الحكمين حيث توهموا انه لزوم ذلك الحكم على الوجه الذي فرع ابو موسى وقد عرفت فساده قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الرهن غير مضمون في يد المرتهن وقال ابو حنيفة انه مضمون وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يغلق
الرهن الرهن لصاحبه له غنمه وعليه غرمه ومعنى لا يغلق اي لا يملكه المرتهن وقال صلعم الخراج بالضمان وخراجه للراهن اجماعا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يد المرتهن يد امانة فلا يضمن الا بتعد ولا يسقط بتلفه شيء من الدين ولو بعد
لا نفكاكه الا اذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند ابي حنيفة انها يد معاوضة فوجب الضمان والحديث لا يكون حجة عليه لان منع الراهن
من التصرف فلا يكون الغرم عليه وكذا الضمان لانه عنده ممنوع من الخراج كما سبق انتهى اقول الذي استدل به ابو حنيفة على ما ذهب
اليه في هذه المسألة انما هو حديث منكر في كتب اصحابه يدل على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم اه ولا مستند له غير ذلك وهو
ما رواه عطاء عن عمر بن الخطاب ان رجلا رهن فرسا فنفق عند المرتهن فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره بذلك فقال
ذهب حقك واجاب عنه المصنف في التذكرة بانه مرسل قال الدارقطني يرويه اسمعيل بن امية وكان كذابا او ضعيفا ويحتمل انه اراد ذهب
حقك من الوثيقة بدليل انه لم يسئل عن قدر الدين وقيمة الفرس انتهى واما ما اخترعه الناصب له واستدل به من قبل ابي حنيفة
واصحابه فان المنسوب اليهم في الوقاية ومختصره وشرحهما ان الفائدة على ما يقتضي العارية بل نقد من المستعير فاهلك العارية وفات
الضمان على ان ما ذكره رد صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره المصنف فان الحديث صريح في ان الغنم والغرم وهذا الناصب
استدل على خلاف ان المرتهن يمنع الراهن من التصرف فلا يكون الغرم على الراهن في الحديث الصحيح لا يجامع مرجحا في اخراج الارض
المرهونة على الراهن والناصب يرى ان الراهن عند ابي حنيفة ممنوع من الخراج واذا انتقل الى المظاهرة بجواز الشرع والعمل والكلام
هذا في السلاسل والاغلال وقد ظهر بما ذكرنا ان ما اشار اليه من قياس العارية مخصوص عند ابي حنيفة وما ذكره من ان الراهن
ممنوع من الخراج عنده انما المعدودة في الطرقيات فان الاصل ان العارية مضمونة مطلقا وانما يكون مضمونا
ان تلفت بتعدي المستعير كما تقرر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان منفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة
العبد وركوب الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن وقال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل كالسمن لا يحصل للراهن
ولا للمرتهن والنماء المنفصل يدخل في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمرة لان الولد يتبع الاصل بخلاف الثمرة
وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فانه يمنع من تعطيل المنافع المباحة واما النقل فقوله صلعم الرهن محلوب ومركوب

الراهن منفعة الحلب والركوب وقوله صلعم له غنمه وعليه غرمه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المنافع المتصلة
والمنفصلة ملك الراهن واما ما نسب الى ابي حنيفة من مخالفة المعقول فلا يلزمه لان النماء المتصل لا ينفك والنماء المنفصل في حكم
الاصل فيتعدى اليه الرهن وكذلك لا يلزمه مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لانه لا يرجح في تعطيل المنافع ولا مخالفة للحديث انتهى
اقول ما ذكره من قبل ابي حنيفة اولا من ان النماء المتصل لا ينفك مردود بانه على تقدير تسليمه لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وهو ظاهر
كما قررنا والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن مردود بانه لو سلم كونه في حكم الاصل وتعدى الرهن اليه فلا يلزم من ذلك ايضا
ان يكون ذلك لغير الراهن والعجب من هذا الفاضل ابن حزم حيث قال ابو حنيفة واصحابه منعوا من اخراج الرهن ومن ان ينتفع به الراهن
والمرتهن ثم تفاضلوا من قريب فاباحوا للراهن ان يستعيره من المرتهن وان يعيره اياه وهو بذلك خارجا من الرهن ثم قال وهذا قول
في غاية الفساد وبعد من البرهان ولا نعلم احدا قال به قبله انتهى واما انكار الناصب لاشتمال قول الرجلين على تعطيل المنافع فمكابرة
صريحة لا يخفى على من تأمل في كلامهما ادنى تأمل هذا واعترض بانه اذا كانت المنافع للراهن كانت فاي فائدة للمرتهن واجيب بان الفائدة
عظيمة اما في الاخرة فاجر العمل بما امر الله تعالى واما في الدنيا فلان الراهن ان مطل الانصاف بيع الرهن ويحصل المرتهن الانصاف وحق
فاي فائدة تزيد على اكثر من هذه الفائدة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى سماع البينة في الاعسار وقال مالك لا يحبس ولا الشهود
من اهل الخبرة وقد خالف مقتضى قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وانما يحكم بالاعسار بالشهادة ولكثير من المعترف قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار وانه يصح ذهاب مالك الى عدم جواز الشهادة فلانه لا يمكن الاطلاع عليه فلا يسمع
الشهادة عليه والاستدلال بالاية لا مناسبة له بالمدعى فان الكلام في ثبوت الاعسار ولكن نفس ان المدعى انتهى اقول اما استدلال المصنف
على ما ذكره من انه امكان الاطلاع على الاعسار واضح في المكابرة من اصل تقرير مالك كما لا يخفى على من له صدق تأمل ثم مناسبة الاية التي استدل
بها المصنف ظاهرة لانها مسوقة لبيان اعتبار دعوى الاعسار وما يتفرع عليه ما ذكره المصنف من ان الاعسار يثبت بالشهادة واما الذي لا يناسب
استدلال الناصب على عدم مناسبة الاية للمدعى المصنف بقوله فان الكلام في ثبوت الاعسار الخ فيما ذكره يمكن ان يرجح منافقه على الحصر
المفهوم من كلام المصنف حيث قال وانما يحكم بالاعسار بالشهادة وقد دفعناه لان الحصر في كلام المصنف متعلق بالاعسار الذي الامر المدعى به كما
مقتضى فرض المسألة فلا يبقى هناك احتمال ثبوت الاعسار بالاقرار حتى يخل الحصر بالانحصار قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا ثبت بالبينة اعساره حكم به الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبس شهرين وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة
قال الناصب خفضه الله اقول حبس الشهرين لزيادة التثبت ولان الناس يعلمون انه مفلس ويشتهر بينهم بالافلاس ليطلع على امره والاية
تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فلا يكون حجة عليه انتهى اقول الاصل عدم زيادة التكلف على ما حكم الله تعالى به وما استحسنه من رأى
الناصب في ذلك من ان الحبس يفيد اعلام الناس على افلاسه ومنع الناس عن المعاملة معه انما يناسب اذا علم من المفلس تعاطي
الحيلة وعدم مبالاته بتفويت مال الناس واما اذا كان الافلاس والاعسار محضا رضي وكان الرجل قد اخرج التجارة
وتحصيل الاموال وكان له املاك وعقار في بلد آخر يمكنه اداء حقوق الناس منه فلا وجه للاعلام والحبس
والابرام كما لا يخفى والله يحصل التشهير بحضرة النداء في مجمع البلد اكثر من التشهير الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه
للعدول عن الاسهل الانفع الى ما هو اصعب واوفق واما قوله والاية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فمدفوع بحيث نعم

ولكن سأل الذي ارتكبه ابو حنيفة لاجل الزيادة على ما دل عليه الاية واستدل بما هو مجهول المشهور هو مثل هذا المعنى الا كالتراب في ماء زمزم
للتشبيه هذا وقد جزم ابن حزم انه لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم محبس وحبس وابطل سائر الروايات التي ذكرها الحنفية للدلالة على
الحبس ثم رجع الى كتابه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال
ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيمشون معه ولا يمنعونه من التكسب فاذا رجع الى بيته فان اذن لهم في الدخول دخلوا معه والا لم يأذن لهم
منعوه من دخوله [illegible] وقد خالف في ذلك قوله تعالى [illegible] الى ميسرة وقول النبي صلى الله عليه وسلم خذوا ما وجدتم
ليس لكم الا ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول فمن يسبق ان النص يدل على ترك المطالبة والحبس لاجل الاداء الا ترك الملازمة لطف الغرماء
فلا مخالفة للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم الا ذلك يعني ليس لكم المطالبة ولا يدل على دفع الملازمة
اقول فمن يسبق ان هذا الجواب عن مناقشة في الاشكال بالمرة كما انه جواب عن مناقشة فيما هنا فتذكر وتامل ولا تجد الا ما يدل
على وجوب انتظار الميسرة ما يعم ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح ولا يلزم في ذلك الكلام الا [illegible] على الحبس
فقط في الزعم ليس لكم الا ذلك بل ليس لكم المطالبة [illegible] كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
ان الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس بدليل فيهما وقال الشافعي انه دليل في المشركين خاصة وقد
خالف المعقول والمنقول اما المعقول فان الوجدان يدل على ذلك بما هو حكم يقيني مستفيد من الاستقراء كغيره من العلامات الوجدانيات
واما المنقول فان سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بقتل مقاتلتهم وسبي ذراريهم وامر ان يكشف عن مؤتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو من
الذراري واصوبه النبي صلى الله عليه وسلم قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو خمس
عشرة سنة واما الانبات فلا دلالة له في ذاته على البلوغ لان انبات الشعر في الانسان يتفاوت بحسب الامزجة فلما لم يمكن الاطلاع على البلوغ
بالسن والاحتلام من الكفار بسبب العدم الوثوق بكلامهم وعدم المشهود جعل الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة في شان الكفار
وبقي في شان المسلمين على الاصل وهو الاحتلام والسن هذا دليل الشافعي ولم يجعله ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الحديث
عنده واما ما ذكره ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على البلوغ لانه حكم يقيني مستفاد من الاستقراء فممنوع لانه يختلف
بحسب الامزجة والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى اقول فيتوجه عليه ان حصول التفاوت في ذلك بحسب الامزجة لو سلم لجرى
في البلوغ بالاحتلام فانه ايضا قد يتقدم ويتاخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ باتفاق منا ومنكم وايضا اقتضاء التفاوت
بحسب الامزجة للتقديم مرة والتاخير اخرى لا ينافي كون ذلك علامة ودليلا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب المزاج
الحار مثلا عند الشارع [illegible] في زمان اقتضاء ذلك المزاج وعلامة بلوغ صاحب المزاج البارد وما اقتضاه [illegible]
جعل ذلك علامة ودليلا [illegible] ومن ان كون الانبات علامة للبلوغ مقصور على الكفار في قبيل الاستدلال بالخصوصية [illegible]
ولا عبرة به كما تقرر في الاصول [illegible] ابن حزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاباح سفك الدم به في الاسرى خاصة وجعل هناك
بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك لانه من المحال ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم يجعله بلوغ الرجال فيخرج من الصبا [illegible]
فقد صح من النبي صلى الله عليه وسلم عن غلام ومن المحال ان يكون انسان واحد رجلا بالغا غير رجل بالغ في وقت واحد انتهى
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن وقال ابو حنيفة اذا بلغ

خمسا وعشرين سنة [illegible] على كل حال ولو تصرف في ماله قبل بلوغ خمس وعشرين سنة [illegible] تصرفه في البيع والشراء والاقرار
وقد خالف في ذلك قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم [illegible] التخصيص
بخمس وعشرين سنة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر لا ينفك عن الصبي اذا بلغ غير رشيد لان
سبب الحجر هو عدم الرشد ومجرد البلوغ لا يفيد فك الحجر وان بلغ ما بلغ من السن ومذهب ابي حنيفة ان الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم
ماله اليه لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم [illegible] فان آنستم منهم رشدا قال ابو حنيفة فاذا تمادى بالزمان وبلغ خمسا وعشرين
سنة فان هذا السن اذا بلغ المرء يمكن ان يصير جدا لان ادنى مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فهذا البالغ يمكن ان يولد له
ابن ثم يصير هذا البالغ جدا لانه ابن [illegible] رشدا في خمس وعشرين [illegible] اليه ماله بعد خمس وعشرين
سنة [illegible] وان لم يؤنس رشده هذا تحقيق فان هذا السن مظنة الرشد [illegible] هذا مقتضى التحقيق مذهبه انتهى اقول
جواب ما احتج به ابن حزم حيث اشار اليه فقال هذا كلام احمق بارد [illegible] فرق الله تعالى بين من يكون جدا
[illegible]
فقلد ابو حنيفة فيلزمه هكذا الى تسع وثلاثين سنة والى اربعين سنة لقول الله تعالى حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة [illegible]
ما ذهب اليه ابو حنيفة [illegible] التحقيق واجاب المصنف في التذكرة [illegible] في الشرع
[illegible] بالاعتبار [illegible] الحكم [illegible] هذا السن [illegible] انتهى قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المرأة اذا بلغت [illegible] رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج [illegible] وقال
ابو حنيفة انه لم يكن لها زوج دفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان تتصرف فيه الا باذن زوجها وقد خالف في ذلك
[illegible] فادفعوا اليهم اموالهم [illegible] على الرشد [illegible] الرشد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه المسألة [illegible]
في كتبهم [illegible] انتهى اقول لم يذكر في الوقاية والينابيع [illegible]
ابو حنيفة في حكم المرأة الرشيدة اصلا وانما الذي نسبه المصنف اليه في الينابيع الى مالك واحمد فقال ومذهبهما لا يدفع اليها حتى تتزوج
[illegible] وفي رواية حتى [illegible] ويقيم سنة مع الزوج [illegible] الناصب [illegible] ابي حنيفة [illegible]
[illegible]
[illegible] الزوج [illegible]
[illegible] النكاح [illegible]
[illegible] النكاح [illegible]
[illegible] النكاح [illegible] البيع والشرا [illegible]
[illegible] الناصب [illegible] ابي حنيفة [illegible] واحمد [illegible]
[illegible] الترجيح [illegible]
[illegible] في سائر المذاهب [illegible]
[illegible] ابي بكر بن مسعود بن احمد الكاشاني [illegible]

هذا الكلام منهم في مسائل فقال الاكثر في مسألة فيها اختلاف اصحابنا فعينوا مسائل كثيرة فيها كما ذكروا مسألة تقول ذهب اليه من اصحابنا
فلان وفلان قول يلزمكم حتى لم يجدوا مسألة الا وقد ذهب اليه واحد من اصحاب ابي حنيفة ثم نقض الحلبي على ذلك انتهى وذكر في الفصل
السادس عشر من الفصول العمادية في فقه الحنفية انه نقل عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلناه بخلاف قول ابي حنيفة فهو مذهبه
انفسنا انما كان يقول ذلك لئلا ينقض قوله ولم يقل برايه انتهى قا المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان الصبي اذا بلغ رشيدا دفع اليه
ماله ثم ان بذر وصرفه في المعاصي حجر عليه وقال ابو حنيفة لا يحجر عليه ويتصرف فيه كيف شاء وهو خلاف قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها
او ضعيفا او صغيرا او كبيرا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال الله ان المبذرين كانوا اخوان
الشياطين وذم المبذر يوجب المنع منه وانما يمنع بالمنع من التصرف وقال عليه السلام اقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى قا الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان موجب الحجر في السفه القاء المال في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في المعاملات وبذل المال في
المحرمات فاذا بلغ رشيدا بمعنى انه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه الحجر ودفع اليه امواله فاذا طرأ بعد ما انفك الحجر عنه الاول
والثاني فيعاد عليه الحجر وان طرأ الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم الجزم بالسفه لان الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون غلبة
الشهوة واللذة لا السفه فلا يعاد عليه الحجر ومذهب ابي حنيفة انه لا يحجر على الحر العاقل البالغ في السفه بل يحجر على مفت ماجن وطبيب جاهل
ومكاري مفلس والنصوص لا تدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل يدل على وجوب المنع عن التبذير اقول اذا اعترف الناصب بدلالة
النص على وجوب المنع من التبذير ثم كلام المص على ابي حنيفة لان المنع عن التبذير لا يتأتى الا بالمنع من التصرف كما ذكره المص سابقا فيلزم دلالة
النصوص على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فهو نص صريح في ذلك كما لا يخفى فما ذكره الناصب خارج عن مقدمات المص واعادة
لاصل دعوى بلا طائل هذا وقد استدل المص في التذكرة على ما اختاره باجماع الصحابة رضه واقوى في نقل هذا الاجماع اهم وان التبذير لو قارن البلوغ
منع من دفع المال فاذا حدث وجب انتزاع المال كالجنون وبان المقتضي للحجر عليه حفظ المال كالصبي فانه لم يتلف المال كان يحجر
عليه لا يكاد يصدر الاتلاف عنه فاذا وجد الاتلاف منه حقيقة كان الحجر اولى ثم قال قال ابو حنيفة لا يحجر عليه وتصرفاته نافذة لانه حر
مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد ولانه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ثم اجاب بان القياس باطل لان الرشيد حافظ لماله فدفع الحجر
السفيه والطلاق ليس اتلافا في ماله بخلاف ما نحن فيه انتهى قا المص رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى جواز الصلح على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار وقد خالف قوله تعالى والصلح خير وقوله عليه السلام الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا احل حراما
او حرم حلالا انتهى قا الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز الصلح على الانكار لان الصلح لرفع التنازع فاذا اصطلحا على الانكار لا يرتفع التنازع
فالصلح على الانكار حقيقة ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله تعالى والصلح خير وكذا الصلح في الحديث انتهى اقول ما ذكره الناصب من انه اذا اصطلحا على
الانكار لا يرتفع التنازع ممنوع فان المدعي اذا كان له بينة وصالح المنكر فراعى توجه اليمين عليه يرتفع التنازع بينهما ظاهرا
والانكار والتنازع الباطني لا ينافي كون الصلح خيرا ظاهرا [illegible] وتفصيل الكلام في
هذا المقام ان ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه الشافعي في هذه المسألة منقح لما استدلوا به في كتبهم فان المذكور فيها انه
نظر الى ان [illegible] في صورة الانكار معاوضة على ما لم يثبت فلم يصح المعاوضة [illegible] ونحن نمنع بطلان المعاوضة على ما لم يثبت
بالصلح الى ان يقوم عليه الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر [illegible] ولا يبنى على [illegible]
عندنا وعنده [illegible] ما ذكره الناصب على قطع التنازع [illegible] الصلح مع الانكار ظاهر [illegible] الانكار فان [illegible]

تخص على غيره دينا [illegible] على بعض المدعى به او على غيره لكن [illegible] والمراد [illegible] الصلح
مع الانكار [illegible] الظاهر [illegible] الصلح وهو غير محق فان انكر المدعى عليه المدعى
ظاهرا وصرح على [illegible] ما عليه في الواقع او [illegible] اليمين [illegible] المنكر [illegible] من مال المدعي [illegible]
[illegible] عن اليمين [illegible] مفسوخة [illegible] لعدم صحة المعارضة [illegible]
لو انعكس [illegible] الكل بالباطل [illegible] الحق المبطل [illegible] الكاذبة [illegible]
بالصلح [illegible] هذا لا بعد تراض [illegible] كانت الدعوى [illegible]
على [illegible] ولم يكن المدعى عالما بالحال [illegible] اليمين على المنكر [illegible]
على اسقاطها [illegible] فالمتجه صحة الصلح في نفس الامر [illegible] على اسقاطها [illegible]
حيث يتوجه اليمين على المنكر [illegible] وقال ابن حزم [illegible] من جانب الشافعي على [illegible]
حل محرما وان الله تعالى [illegible] على اباحة فرج او فرج امرأة او على خمر او على ترك الصلوة [illegible]
على اربع [illegible] على نفسه [illegible] فلا شك في هذا [illegible] القرآن [illegible]
بجوازه [illegible] القرآن والسنة [illegible] الصلح على الانكار [illegible] اسقاط اليمين [illegible] انتهى [illegible]
على اباحة الفرج [illegible] عموم الآية والحديث [illegible] والعام المخصوص حجة في الباقي [illegible]
[illegible] القرآن والسنة [illegible]
على الاكثر [illegible] العام [illegible] ابن حزم [illegible] القرآن والسنة [illegible] من الحوادث [illegible]
تفصيلا [illegible] ما ذكره من لزوم اللوازم الباطلة [illegible] قا المص رفع الله
درجته وذهبت الامامية الى ان الحائط المشترك بين اثنين [illegible] الاذن من صاحبه [illegible]
الشافعي ومالك [illegible] وهو مخالف لقوله [illegible] الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي [illegible]
لو كان مشتركا [illegible] الاذن من الشريك [illegible]
المشترك لا يستقل احدهما بالانتفاع [illegible] في كتب المذهب وما اجمع على الكذب انتهى اقول [illegible] الى الشافعي ومالك [illegible]
مجرد الناصب [illegible] صاحب الينابيع [illegible] مالك واحمد [illegible] الشافعي حيث قال [illegible] المشترك [illegible] الاستثناء
واستثناء [illegible] مذهب مالك واحمد [illegible] وضع الجذوع [illegible]
احدكم ان يضع خشبة [illegible] على [illegible] الاستحباب [illegible] الا بطيب نفس منه انتهى [illegible]
احمد والشافعي [illegible] الناصب [illegible] على [illegible]
لدفع اعتراض المص عن مالك واحمد [illegible] الشافعي [illegible]
فقد صح ان مالكا [illegible] احمد [illegible] الناصب [illegible] كما لا يخفى اقا المص رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى انه لا يجب على الشريك [illegible] الشريك [illegible] وقال الشافعي ومالك [illegible]

لنا ان العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة ملكه ولا ملك غيره فباى وجه يجب على العمارة وقال عليه السلام الناس مسلطون
على اموالهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه ليس لاحد الشريكين اجبار الآخر على عمارة الملك المشترك كما لا يجب
على مزارعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لخسارة او اعسار وغيرهما ولو اراد احدهما اعادة ما انهدم بلا قسمة منع او الا اعاد
على الارض المختصة به ويكون المعاد ملكا له هذا مذهب الشافعى وهو اعرض من هذا الكتاب فى الفقه الشافعى ويتفرع عليه ما يريد
ثم قال صاحب الينابيع ولا يجبر احد الشريكين على عمارة الملك كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة وربما يتفرع عليه قبل مذهبهما يجوز فيها القول
كما ملك الدابة وفرقا بان الزرع عند الاقرار [illegible] هذه المسألة نقلا وتوجيها كما رسا بها انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان الضمان ناقل للدين وان المضمون عنه برئ وقال الفقهاء الاربعة لا يبرأ وقد خالفوا قول النبى صلى الله عليه وسلم لعلى عليه السلام حين ضمن الدين
عن الميت جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين من ذمة الميت وقال لابى قتادة لما ضمن الدينارين
هما عليك والميت منهما برئ قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى وابى حنيفة ان الضمان
هو ضم ذمة الى ذمة وهو التمام ولا يشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا ان يعرف الضامن ويصح عن الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له
مطالبة الضامن والاصيل جميعا ومطالبتهما معا او مطالبة احدهما [illegible] الكل والآخر بعضه ومجاورة الاصيل مطالبة الضامن ولو برئ
الضامن كان الاصيل فى الزمان برئ الدين فى ذمة الاصل فلو برئ ذمته لم يتحقق معنى الضمان للضامن والحديث الذى رواه لك رهان الميت
لا دلالة فيه على ذلك ولا دلالة على براءة ذمته بالضمان لان البراءة انما هى بالاداء وكذا حديث ابى قتادة ولا دليل على مذهب فى الحديث
اقول جميع المقدمات التى مهدها الناصب الى الشافعى وهما ومجرد مطالب بمناسبة العقل والنقل ودون تصحيح الفساد واما ما ذكره
الحديث الاول الحديث الصحيح على رهان الميت ولا دلالة على براءة ذمة بالضمان انه يقف ان الرهان فى تولى مضمون كما فككت رهان اخيك الا يجعل
على سبيل الشأن حجة على ما يعلق فى قول الراوى لما ضمن الدين عن الميت فان ذلك ان هناك رجوعا لما ضمن الى الضمان بل كانوا
يتوقفون الدين كما انه واما حديث ابى قتادة فهو صريح فيما ادعاه المصنف ولم يرد ذكر لك رهن ونحوه فكيف يجاب على الصريح المنطوق
بقوله كما حديث ابى قتادة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الضمان المتبرع لا يرجع وقال مالك واحمد يرجع عليه وقد خالف فى
ذلك قوله والميت منهما برئ ولو كان الدين باقيا لم يبق فائدة فى الضمان عن الميت قال الناصب خفضه الله [illegible] الشافعى ان
المتبرع من جواز الاصيل ليس له الرجوع وان صح ما نقل من مذهب مالك واحمد فلا مخالفة للنص لان الصحيح ما ذكرنا المراد من
بالاداء لا بالضمان ولا نفيه [illegible] حمل الرجوع الى الورثة انه لم يكن مخالفا للنص اقول ان تمام حديث ابى قتادة كما ذكره المصنف
فى المسألة السابقة صريح فى تحقق البراءة بمجرد الضمان فالتأويل تعسف عن واضح السبيل بعد ما يخالف النص قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز ضمان مال الجعالة بعد العمل وقال الشافعى لا يجوز وقد خالف فى ذلك قول الله تعالى
ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وهو علم قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الجعالة جائزة قبل العمل
وبعده [illegible] صحيح [illegible] العمل بعد اللزوم فى صحة الضمان فيه لا على سبيل الاشكال على مدعاه فهو صحيح لا دلالة
قبل اللزوم والآية دليل على صحة الضمان مطلقا وما استدل العلماء على صحة الضمان ومشروعيته انتهى اقول ورد دلالة
فيما ذكر ممنوع والمعنى فلا عبرة بخصوصية السبب عند الاصوليين وانما العبرة بعموم اللفظ على ان ذلك المعترف بان الآية تثبت بها

صحة الضمان قبل اللزوم فيلزم صحة الضمان بعد ثبوته اولى وانعدم القائل الفرق فيثبت المدعى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان للموكل ان يطالب ثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفة وهو يخالف المعقول والمنقول الدال على تسلط الانسان
على استخلاص ماله من يد الغير قال عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الوكيل اذا
باع فله مطالبة الثمن وللوكيل فى البيع وكيل فى قبض الثمن وللموكل ايضا مطالبة بالمال لانه مال له فى الحقيقة ورد الطلب وعند ابى حنيفة لانه
المباشر للعقد هو الوكيل فهو مستحق المطالبة لان المطالبة حق المباشر ولا يلزم منه عدم تسلط الموكل على ماله لان المطالبة من
الوكيل والتسلط حاصل عن المطالبة من شخص معين اقول يتوجه عليه ما ادعاه من قبل ابى حنيفة من ان المطالبة حق المباشر مجرد
دعوى لا يسمع بلا دليل واما ما ذكر من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل فيما باعه الوكيل عدم تسلطه على ماله فيتوجه عليه
ان التسلط دون تسلط الموكل [illegible] كيف شاء قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاطلاق للوكالة فى البيع يقتضى البيع
نقدا بنقد البلد بثمن المثل وقال ابو حنيفة لا يقتضى ذلك بل للوكيل ان يبيع ما يساوى مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة وقد خالف
فى ذلك العقل والنقل فان الانسان انما يرضى بنقل ملكه بعوض اذا كان العوض مساويا للملك وقال النبى صلى الله عليه وسلم لا ضرر
فى الاسلام قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان هذه المسألة [illegible] ابو حنيفة ذهب الى ان الموكل اذا وكل الوكيل مطلقا فى البيع فان الوكيل
يتصرف كيف شاء ولو فرض ان خطأ المالك الموكل فيما يتقرب ويرجع المالك الى نفسه كما انه لا يرجع هو بنفسه شيئا يساوى مائة الف بدرهم
واحد الى الف سنة فلا ضرر انما جره الى نفسه فلا ضرر ولا ضرار فى الاسلام انتهى وقد سبق ان هذا الكلام على ما ذكره فى بيان هذه
المسألة وترتيبه على ذلك هنا ان ما ذكره ههنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل مسلطا على الملك جيء بلا بد ليس دليلا قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف فى ذلك العقل والنقل فان
الابراء تصرف فى مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا لان الابراء تابع للملك وهو منتف عن الوكيل وقال الله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان
تكون تجارة عن تراض انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الوكيل اما ان كان وكيلا فى الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا مطلقا فهل يصح
عند ابى حنيفة فله الابراء وليس هذا تصرفا فى مال الغير بغير اذنه لانه داخل فى الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس بالباطل اقول
ما ذكره الناصب [illegible] بعده وغير مرتبط بالمقصود فان النزاع فى جواز ابراء الوكيل بغير اذن الموكل وهذا انما يتحقق فيما
اذا كان وكيلا فى الخصومة مثلا او فى بعض من الامور غير ما يتعلق بالابراء او الصلح او بالاقرار فيما اذا كان وكيلا فى خصوص الابراء
او وكيلا مطلقا شاملا للابراء ونحوه فالترديد بين نفسه فيه خارج عن المبحث غير مفيد فى اصلاح شيء لابى حنيفة كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وكل فاشترى فان الملك يقع للموكل وقال ابو حنيفة يقع للوكيل ثم ينتقل
الى الموكل وقد خالف فى ذلك العقل والنقل فان العقل يقتضى استصحاب الملك حتى يزيله سبب ناقل ولو دخل ملك الوكيل لم
الى ناقل قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكرنا من مذهب ابى حنيفة ان الاحكام [illegible] منه يتعلق بما يلى العقد
وهو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكر ان العقل يقتضى استصحاب الملك حتى يزيله سبب ناقل [illegible] فى الملك له فنقول ليس
الوكيل مستقلا بالملك بل الملك فى الحقيقة للموكل بناء على انه المباشر فلا يحتاج الى ناقل اقول لا يخفى ان المباشرة للوكيل للبيع
وقبول انما وقع للغير يوجب ان ينتقل الملك الى ذلك الغير وهو خلاف المقصود كما لا يخفى الحاصل انه اما حنيفة

واتفق فيه على توجيه اللفظ الى الشيء وليس هذا من العتاق باب الوكيل بحتوي بمن ينفق عليه لو اشتراه الموكل لم ينقل الى احد وقال المص في بعض
مصنفاته اورد ذلك على بعض فاجاب بانه في الزمن الاول يقع للوكيل وفي الزمن الثاني ينتقل الى الموكل فعند العتق تم
ينتهي والحق كما قال بعض مشايخنا المتاخرين انه لو انتقل الى الوكيل كان اللازم ترجيح العتق لانه مبني على التغليب باعتراض
يدفعه ما ذكرنا انتهى والسلام ذكر الناصب من ان الوكيل ليس مستقلا بالملك ام فيتوجه عليه انه لا معنى لعدم الاستقلال هنا الا انه لا
يخرج بالوكالة الا باجازته فاي حاجة في مثل هذا الى التاويل لا سيما اذا صرح في متن العقد بانه يشتريه عن موكله الفلاني وهل
هذا الا مثل ان تقول انا وكيل في النكاح بنصب الزوجة زوجة له ابا ثم ينقل الى موكله مع ظهور بطلانه وايضا لا معنى للحقيقة في
قوله بل الملك في الحقيقة بالموكل لا الحقيقة الشرعية واذا اعترف بان الملك يجب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح انه ادخل
انه يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وبالجملة ما ذكره في توجيه قول ابي حنيفة لا يجدي نفعا له ولا يرجع الى حاصل قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وكل مسلم ذميا في شراء الخمر بعض الكفار فاذا اشتراه الذمي لم يصح البيع وقال ابو حنيفة
يصح التوكيل ويصح البيع وهذا ان المسلم لا يملك الخمر اذا تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك ويملكه اذا اشتراه وكيله الذمي و
خالف في ذلك النقل المتواتر من القرآن والسنة في قوله تعالى حرمت عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم انواع التصرفات وقال صلى الله
الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر عشرة منهم بائعها البائع ولا فرق بين الوكيل والموكل
قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذه المسئلة من مذهب ابي حنيفة وذكرنا دليله وحاصله انه يقول هذا البيع جائز
لان المباشر اهله وحرمته بواسطة مقارنة الحرام لا لنفسه فيقع للوكيل ثم يقع للموكل فان التصرف فيه جعله حلالا لا عادة في الحال
اقول كلامه لا دخل له ومناسبة باحكام الشريعة بعيد انه كما اشترط كون الوكيل قادرا على ان يلي الفعل بنفسه يشترط كون الموكل كذلك
فلا يكون حينئذ تصرف احدهما دون الاخر فلا يصح توكيل المسلم الذمي في بيع الخمر وابتياعه وان كان يملك الذمي ذلك لنفسه
ولنعم ما قال ابو حزم من ان هذه المسئلة على ابي حنيفة من سعد الذي نعوذ بالله منها انتهى هذا وقد مر بعض ما ذكره الناصب
سابقا من الدليل وبينا ما فيه من الاختلال والتضليل فاسمع ولا تتبع الهوى فانه يضلك عن السبيل قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في بيع فاسد لم يملك البيع الصحيح وقال ابو حنيفة يملك الصحيح وقد خالف في ذلك مقتضى
العقل والنقل فان الوكالة انما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكل فيه ولا يجوز ان يبيع مال الا حتى كما ليس هذا الوكيل ان يبيع
هذا المال لانه اجنبي فيجب ان لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم انتهى الوكيل ببيع هذا
المال لانه اجنبي فيجب ان لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى قال الناصب خفضه الله اقول التوكيل في البيع الفاسد
ينصرف عند ابي حنيفة الى اصل البيع لان مسمى البيع موجود والفاسد خارج عن مسمى البيع لعدم الاتصاف به فيكون جوازه
الى الصحيح حيث هو متضمن مسمى البيع عند الاطلاق ولا اقل ينصرف الى الوكالة المطلقة الفضولية فيملك الصحيح انتهى
اقول كلام الناصب هذا لا يصح لان الفاسد فاسد جدا لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة لنا الى التعرض لهدم اساس التضليل
والله الهادي الى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح توكيل الصبي ولو عقد بغير اذن لم يقع و
قال ابو حنيفة ان يكون الوكيل لو كان ممن يعقل ما يقول وقد خالف قوله صلعم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم

ورفع القلم يستلزم ان لا يكون لكلامه حكم قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل لا بد ان يكون اهلا لتلك
وهذا لا يتاتى من الصبي لنقص في عقله وذهب ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ والمأذون مثلهما والمراد بالمأذون الصبي
العاقل الذي اذن له الولي والعبد الذي اذن له المولى واذا وكل الحر البالغ والمأذون صبيا محجورا يرجع حقوق العقد الى
موكلها لا يرجع اليهما لان العقد الذي لا ان الصبي العاقل لا يخلف باداء ما العقد في الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع عنه انتهى اقول
معنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا لا التكليف باداء الحق فقط وهذا ظاهر على كل من جرى على عدم التكليف بل الذي ذكره الناصب
من اعتبار الصبي المأذون في الصبي دون غيره رفع القلم بما ذكرنا فرد عليه واما الذي قاله ابو حنيفة حتى ما ذكره في كتب اصحابه انه
يجوز ان الصبي وكيلا في البيع والشراء وغير ذلك اذا كان يعقل ما يقول ولا يحتاج الى اذن وليه لانه يعقل ما يقول الخ انه توكيل لا يتاتى
ورده بانه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه قال المص رفع
الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قال له عندي اكثر من مال فلان الزم بقدر مال فلان وزيادة ما قال
وقال الشافعي لا يجب الزيادة وقد خالف قوله صلعم اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقد اقر بالاكثر فلا يسمع الا عينا قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الاقرار بالمجهول ووجب التفسير والاستفسار فلو قال له عليه اكثر مما
اكثر من مال فلان قبل تفسيره بما قل او بما يقول وان كثر مال فلان لان قوله اكثر من مال فلان مجهول يجب التفسير وان كان يحتمل
يجب للشارح والواقع وفي الاقرار يجب اتباع الصيغة ولما كان مجهولا يجب الصيغة لم يكلف الاداء ما يقع عليه اسم المال كما
هو القاعدة في الاقرار بالمجهول ولا يخالف الحديث لان اقراره جائز على نفسه واقراره مجهول يجب توقف على مقتضى المجهول وهو
الحمل على ما يقول انتهى اقول ان المص فرض المسئلة هنا فيما قبل التفسير واما بعد صريح التفسير فهو مسئلة قد ذكرها المص قبله
في التذكرة حيث قال فلو قال له عندي اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لانه يحتمل ان يريد به انه اكثر بقاء
الى الحلال وذلك من معرض الهلاك او بركة لان مال فلان حرام وكثير من الحلال اكثر بركة من الكثير من الحرام
انتهى فما ذكره الناصب هنا غير واقع لكلام المص اصلا لما ذكره من انه في الاقرار يجب اتباع الصيغة فقط دون معناه فلا معنى
وان اراد جواب اثبات مدلول الصيغة من غير اعتبار اللوازم العرفية فلا ريب في ان مدلول الصيغة فاعتبر هو اللوازم هنا
ولو فرضنا بطلان حيث المال فيلزمه مقتضاه اداء الزيادة الى ان يعرف ذلك فيلا يجب الزيادة اصلا قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا قال له علي الف درهم والف جنس يرجع في تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسير الالف الى
المعطوف عليه من غير المكيل والموزون وان كان انسانا ان المعطوف تفسير مثل الدرهم فانه مقتضى ان يكون الالف دراهم وقد خالف
استعمال العقل والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين المكيل والموزون وغيرهما فاي وجه للفرق
هو بينهما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الصحيح ما رواه عن ابي حنيفة في وجه [illegible] الذي عطف عليه ان كان من جنس
المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف عليه فيحتاج يكون منضبطا مثل المعطوف في التفسير اولى
لان المنضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل في الاقرار فيحمل عليه وان كان غير المكيل والموزون فلا انضباط
له في الشرع فيلزم الرجوع اليه في الوصف ولا نقول ان الشرع قد جعل المكيل والموزون في حكم المعلوم المعين

فما اعتبار كونه اصيلا في الانضباط والمعلومية مما لا كلام فيه هو المعتبر في نظر الشرع فيحمل المبهم عليه بخلاف عرفه ولا لمخالفة العرف ولا
للعقل فان العرف واللغة لا يقتضي الاجزاء عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعل تفصيلا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتعيين
انتهى اقول تحقيق المسئلة على ما اقتضته النصوص انه اذا اقر احد باعداد مختلفة وذكر تمييزا واحدا وكانت الاعداد متباينة واحد كذلك
فالتمييز المبهم كقوله خمسة عشر درهما والحالت متعاطفة فان كان التمييز متوسطا بينهما لم يرجع الى ما بعده قطعا وبقي على ابهامه
كقوله مائة درهم وعشرون وان تأخر عنها فالاصل يقتضي اختصاصه بما قبله متصلا به خاصة لان العطف يقتضي انقطاع احد
المعدودين عن الآخر لكن العرف قد يجيء بما يدل على ذلك ايضا والمثالان اللذان ذكرهما المص من هذا القبيل لان العطف لا يقتضي التقسيم
والدرهم مثلا لم يقع مميزا وانما هو جنس مشترك معطوف على مبهم الجنس فلا يقتضي تفسيره وقد يجيء لغة العرف ويدل على عوده
الى الجميع كما قال له مائة وخمسة وعشرون درهما والف ومائة درهم او الف وثلثة دراهم او الف وثلثة وثلثون درهما ونحو ذلك
فان الكل في العرف دراهم حتى لو اراد احد تمييز كل عدد منها بعد لا سفها واما ما ذكره الناصب من ان غير المكيل والموزون مما لا
يثبت في الشرع اقرارا على الشرع بل كاد ان يكون الفيصل في العرف كالدراهم الكثيرة الكيلي الوزني يجب الواقع الظاهر
احد فكيف يقلب هذا الشرع الا من الظاهر العرفي الذي يحتمل بترجيح ما قد جعلناه من طرف الشارع الى العرف في كثير
من المسائل وايضا في جعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف فلست ما تفسير بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل
المعطوف عطفا تفسيرا وايضا لا يحصل لقوله فالمعطوف يكون تفسيرا لا ان في المسئلة ان المعطوف وهو لا تعلم فكيف يحصل منه
التفسير البيان بجعل تفصيل وبالجملة كلام الناصب في هذا المقام واه جدا وتوضيح الكلام في ذلك انه لما كان المسئلة على ما قررنا
من قوله على الف درهم وعبد فيتوجه ما ذكرنا وان كان قوله على الف والف عبد كما في بعض النسخ وهو الذي في مسئلة الرواية فيتوجه
عليه انه اذا كان المعطوف عليه لا تعلم المبهم كيف يصح هذا صحيحه وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من جنس المكيل والموزون
فالمعطوف يكون تفسيرا وان لنا حصول العلم بان المعطوف عليه المبهم من جنس المكيل والموزون او غيرهما حتى يتفرع عليه
ما حكم به فما قاله فاسد واما ما ذكره من ان الشرع فلا يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتعيين فلا يرد على ايطاله ولا
يرجع الى حاصل وبعد تحصيل معناه والذي ذكره خرط القتاد ويطالب باثبات ان الشرع جعل ذلك تفسيرا الا ان يريد الشرع الذي
دونه شرعا ابو حنيفة او الشافعي من الفقهاء وهذا مما لا نعرفه فتأمل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار
المريض للوارث وقال ابو حنيفة ومالك لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم والشهادة على النفس اقرار
وهو عام وخالفوا المعقول ايضا فان الانسان قد يستدين من وارثه ولا يخلص ذمته الا بالاقرار فلو لم يكن مسموعا لم يكن خلاص ذمته
ولان الاصل في الاسلام صحة الرد في اخبار المسلم الصدق قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقرار المريض في
مرض الموت والنكاح والطلاق والدين والعين للاجنبي والوارث فما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلا اثم عليهم لكن ابو حنيفة قال
في المريض صحة ولا يخالف النص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص
حيث اقتضى جوازه بل لعدم اهلية المقر للاقرار لعروض المرض واما ما ذكر من مخالفة العقل
فلا يلزم لانا اسلفنا عدم النفاذ لفقدان اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه وكيف يتصور خلاص ذمته منها بعد عروض الجنون

الاغماء فكذلك في المرض اقول هل حمل الاقرار في المرض على حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ما ذكر من الدليل على عدم مخالفة النص
فعليل لان ابا حنيفة على ما نقل عنه ابن حزم في كتاب المحلى صرح بان اقرار المريض صحيح مثل الدين لغير الوارث الاجنبي لكن دين الصحة مقدم عليه
المريض وروي عن مالك انه قال ان اقر لوارث بار به لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره لا لاجنبي ونحو ذلك وهو منصوص في الوارث
دون الاجنبي فظهر ان ابا حنيفة ومالكا قالا باهلية المريض للاقرار على رغم انف الناصب الذي في قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يخفى
جانبهم ما ذكره من الدليل العليل وبلزمهم مخالفة العقل والنقل كما افاده المص الجليل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العبد
لا يقبل اقراره بما يوجب الحد ولا القصاص وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل
في حقه لا في حق غيره وقال عليه السلام اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم غير جائز وهذا اقرار العبد انما هو
اقرار في حق المولى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا وشرب الخمر والقذف والقصاص
يقبل ويقام موجبه والسرقة يقبل في القطع دون المال الا ان يصدقه السيد او يقوم بينة ويتعلق برقبته ويدين معاملة يتعلق بذمته
ودليل قبول اقراره بما يوجب الحد والقصاص ان العبد صاحب عبارة صحيحة ومقتضى الاقرار هو المؤاخذة قبول حقه وما استدل
به فهو من الغرائب لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله صلعم اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يقول
بعدم الجواز والعبد عاقل فيجب اخذ اقراره على نفسه وحق المولى تابع انتهى اقول ما ذكره من استدلال الشافعي بان مقتضى الاقرار المؤاخذة
مردود بان وجوه المقتضى على صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضي بصيغة الفاعل كذلك يتوقف على رفع المانع ودليل المقارع
من قبول اقرار العبد مؤاخذة كما لا يخفى ودعوى ان ما سلم انتفاء الاقرار والمؤاخذة في الجملة لا في المال المتعلق بحق السيد لا انه يؤخذ عنه
وبعد العتق واما استغراب الناصب لدليل المص فغريب جدا لان قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث ولا يخالف القول المطلق لكن يرفع
منه مخالفة ان اقر صلعم بانفسهم وهي انفسهم انه يكون اقرار العبد على نفسه جائزا لكن منع عن جوازه كونه من بعض اولياء نفسه وهو
السيد فالمسألة التحقيق ان مستنده هؤلاء المنقول ليس ما اخترعه الناصب لهم من الدليل لانه قبل ان استدلال في ذلك الى ان العبد اذا
قطع عبدا با قراره لان البينة يقبل عليه فالاقرار اولى واجيب بمنع استناد القطع على اقراره بجواز افترانه بتصديق المولى والفرق
بين الاقرار والبينة ان الاقرار يتعلق بحق الجاني من نفسه بخلاف البينة قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قال يوم
السبت لفلان علي درهم قال يوم الاحد لفلان علي درهم لزمه درهم واحد وقال ابو حنيفة يلزمه الاثنان وهو خلاف المعقول
من اصالة البرءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرار الاقرار بالشيء الواحد وعدم تخليف المقر مع الشهود في مجلس واحد انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول الاصل في التكرار التجديد دون التأكيد فان تعذر الحمل على التأسيس يحمل على التأكيد كما هو
معلوم من علم المعاني فالمؤاخذة بالتأسيس موافق للعرف والمعقول اقول ما ذكره الناصب من ان الاصل في التكرار التجديد
دون التأكيد خطأ لان كلام مشتمل على التناقض لحصول ان اللفظ الذي يفيد المعنى الجديد يكون تكرارا بالنسبة الى الاصل والكلام
ارباب المعاني لا اساس له امثال هذا الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل في مثل قولنا جاءني زيد زيد جاءني رجلان وكذا في امثاله جعل
على كونه من التأكيدات اللفظية وفساده ظاهر ولو سلم فنقول لا تأكيد ههنا لان التكرار انما يصير تأكيدا اذا كان تأكيدا ما فيه من غير
فصل بين المكرر والمكرر كما صرح به جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تأكيدا ولو سلم

فتقول الحمل على ارادة الدرهم الاول بمجامع التاسيس اتم بان يكون فائدة التكرار والاعادة اسماع المقر الدرهم ثم ان الشاهد الثاني
في مجلس اخر كما اشار اليه العلامة فتقول الحمل على هذا المعنى احال التنويع اخر من التاسيس سالم عن معارضة اصل البراءة على ان ما ذكره بخلاف التاسيس
الذي ذكره الناصب من قبل ابي حنيفة فانه معارض بذلك الاصل نظرا الى اصالة البراءة قال العلامة رفع الله درجته ومنها مسائل
ذهبت الامامية الى انه اذا اودع المودع الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم يضمن وان اودع غيرها ضمن
وقال ابو حنيفة ان اودع من هو في عياله لم يضمن وان اودع غيرهم ضمن وقد خالفا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات
الى اهلها وقال النبي صلى الله عليه وسلم اد الامانة الى من ائتمنك قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع اذا اودع
الوديعة عند غيره بلا عذر ما زال يده وتطرق عليه الضمان سواء كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي واستدل بان المالك لم يرض
ان الايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت وليس هو باجنبي فكانه لم يخرج واعتبر ابو حنيفة الايداع عند العيال
لان العيال لم يعد في العرف اجانب ولا مخالفة للنص لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تفصيح الاداء اقول انه لم يكن للزوجة اموال
واسباب وسكنى مستقلة دون زوجها من الاموال والودائع بضبط مفاتيح الخزائن والصناديق وحفظها عن السرقة فلا نصدق
هذه الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة فرجها رجعت محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب وسكنى مخصوصة بها
مستقلة فيها دون زوجها وكانت مباشرة فاودع الزوج الوديعة عندها لتحفظها في ضمن ما تختص بها من الاموال فهذه الصورة تصلح
محلا للنزاع والخلاف فان ايداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة المستقلة المتنحية
عن زوجها في حكم الاجنبي وما هذا انا ... في الحواشي ... المسودة ثم لما وصل الى نظري عند النقل الى البياض كتاب تذكرة الفقهاء
للعلامة رايت انه اجاب بما يقرب مما حل الي هنا حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة بغير عذر فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه
اجماعا لانتفاء العدوان وان لم يكن باذن المالك فلا يجوز له ان يودع من غير عذر ولو فعل فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان
المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا فرق بين ان يكون ذلك الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا وبه قال الشافعي واحمد ومالك
... وذلك لعموم الدليل في الجميع وقال مالك ان له ان يودع زوجته وقال ابو العباس بن سريج من الشافعية اذا استعان
بزوجته او خادمه في حمل الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفة واحمد له ان يودع من عليه نفقته من ولد
ووالد وزوجه وعبده ولا ضمان عليه بكل حال لانه حفظ الوديعة لمن يحفظ به ماله فلا يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو
غلط لانه سلم الوديعة الى من لم يرض به صاحبها فمن عرف ضمنها كما لو سلمها الى الاجنبي والقياس عليه باطل لانه اذا حفظ
ماله بعبده وزوجته فقد رضي المالك بذلك بخلاف صورة النزاع قال العلامة رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا استودع
حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ويرجع به على المالك وقال ابو حنيفة لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يامركم ان
تؤدوا الامانات الى اهلها وقوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي وذلك يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع ... بالعلف والسقي فتركهما مدة يموت مثله في مثلها من ترك العلف والسقي وترك ... ولكن
عصى ولو نهاه ... الامر والنهي فلا يلزمه العلف ... فان ... في الصورتين فان قال العلفوا من مال المالك فيعلف ويرجع بشرط
الرجوع او اطلق وان شرط التبرع لم يرجع وان لم يقل ... مالك ... او وكيله ... وعجز لم يظفر رفع الى الحاكم

ليعرض عليه او يبيع جزءا منه او يوجرها فان لم يفعل حتى مات ضمن هذا مذهب الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه اراد من
عدم الوجوب انه لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي فلا مخالفة للنص لانه يشمل الاخراج من ماله لا يمكن الرجوع
الى الوكيل او القاضي او بيع جزء منه او اجارته انتهى اقول لا فائدة فيما ذكره الناصب هنا الا التنبيه على ان الشافعي وابا حنيفة في بعض المقدمات
المتحقق لان المصنف ذكر ان امتثال امر الله في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف ولا يمكن للناصب ان ينكر
... البتة واما ما ذكره من ان ابا حنيفة اراد بعدم الوجوب كذا فلعوص الكلام اذا وجب ان يكون النزاع المشهور بينه
وبين الشافعي والامامية في هذه المسئلة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره من احتمال الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض
المسئلة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره احتمال الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسئلة لان المفروض فيها عدم
صاحب الوديعة ووكيله الذي يقوم مقامه نفسه قال العلامة رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا خلط الوديعة بماله خلطا
لا تتميز ضمن وقال مالك ان خلطها بما دونه ضمن وبالمثل لا يضمن وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي وهي هنا
متحقق قطعا قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة بمال نفسه او بمال المالك وارتفع التمييز ضمن ودليل
مالك ان الخلط بالمثل والاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الادون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان والله اعلم اقول محصل كلام المصنف ان المودع
قد صار في ذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان الى ان يحصل من المالك ما يقتضي زواله واستدل عليه
ايضا في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وعيبها بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه الضمان انتهى ولا يخفى انه لا فرق
عند العقل السليم بين خلط الوديعة باجود او مساو لاشتراك الجميع في العدوان الناشي من التصرف في الوديعة
غير مشروع وتعييبها بالمزج المنضم للشركة المفضي الى المعاوضة عن بعض ماله عند القسمة بغير رضى المودع وايضا مقاصد الناس
في ذلك مختلفة فربما كان المودع رجلا متبركا بما له في تحصيل الحلال ... للتفطن بكثرتها في بعضها من الاموال ويجتنب عن
الشبهة والاشتباه وكثيرا ما الخلط ... هنا ... المعلم انه استدل على بطلان قول مالك بالنصوص والا
والدليل العقلي فيما ذكره الناصب الى مالك لا يقوم معارضا لشيء من ذلك فتدبر قال العلامة رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا تعدى في الوديعة واخرجها من الحرز ثم انتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي
وقال ابو حنيفة يبرأ وقد تقدم بيان العلة قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يبعد ان الامانة ترك
الخيانة الا باستيناف المحدد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى اقول الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة
كلام مجمل يحتمل ما اخترعه من عند نفسه وزيادة ... فان قولنا الرجوع الى الفقد يقتضي رجوع الفقد والرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع
الشجاعة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده وانما الذي استدل ابو حنيفة عليه في التذكرة وغيرها هو انه اذا رد الوديعة فهو ماسك لها
بامر صاحبها فلم يكن عليه ضمانها كما لو لم يخرجها ورده العلامة في التذكرة بان الفرق ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها بخلاف
صورة النزاع ثم نقض ... بما لو ان اخذ الوديعة وجحدها بالجحود ثم اقر بها فانه لا يبرأ بالقياس على السارق فانه
لو رد المسروق الى موضعه لم يبرأ ... انتهى قال العلامة رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار
الشوكي وقال مالك انه اذا قطع ذنب حمار القاضي ضمن كمال قيمته واذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش وخالف المنقول والمعقول والمنقول

قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان القيم يختلف باختلاف الاعيان لا
باختلاف الملاك قال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما نسب الى مالك فهو للتغريب والتغليظ على المتعدي على حمار القاضي لهتك حرمته
والظاهر ان هذا من مفترياته اقول انه كما قرره مذهبه فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب من
مذهب اي مذهب مالك ولهذا اي لذلك احمد في رواية قطع ذنب حمار القاضي تمام القيمة لانه خرج منا في الدين ولا ما تلف
عليه غرضه لانه لا يركب غالبا ويتوجه عليه ما ذكره من الدليل ان انما هي في الدين وهتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الا
لو كان القاطع قاصدا للوهن والهتك واما اذا لم يكن شيء من ذلك بان وقع الحمار في مزرعته فافسد زرعه او ان غرم
الحمار برجله فراسولها ونحو ذلك فلا واما اتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فبعيد جدا في مدة عمره لامكان تحصيل
غرض الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره وبالجملة هذه الفتوى ولا سند لها الا التابع في الهند لا ينبغي الا ممن هو ابلد من الحمار
قال المص في التذكرة لا اصل عند مالك وهذا انما ادعى على من يعين ما تلف غرض صاحبها فيها كما ادعى الجاني كمال القيمة لانه تلف
عليه المنفعة المقصودة ومن السلف فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار بالجني عليه واما غرض المالك فلا
عبرة به لانها لم تبطل بل بقيت مستعملة باقية ولا اعتبار بغرض المالك فان من وطي جارية الاب بالشبهة وجب
عليه مهر المثل كمن يطي جارية الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطي جارية الاب تحريمها على ابيه انتهى قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان المنافع تضمن بالغصب كمنفعة الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا تضمن فان غصب ارضا
فزرعها بنفسه فلا اجرة فان نقصت الارض فالارش والا فلا وقال ايضا لو اجرها الغاصب ملك الاجرة دون المالك
وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بقبح التصرف في مال الغير بدون اباحته بموجب العوض وقال الله تعالى فمن
اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وغير ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل اذا زرع ارض الغير غصبا وذهب ابو حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق الا بالمنافع
لان الاستيلاء لا يتحقق فيها وحقيقة الغصب غير متحققة فيه فلا تصرف في مال الغير الاستيلاء وهو قبيح انتهى اقول
ما ذكره من ان حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما هو من استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء عليها مع ان استيلاء
على عين مال المالك المستلزم بحيلولته بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة في
هذه المسئلة من عجائب الدنيا لان الغاصب اذا حال بين صاحبه وبين عين ماله حال بينه وبين منافعه فقطعها والزمه ادا ما منعه
بحقه بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعطي كل ذي حق حقه وكل منافع من حقه فرض على مانعه اعطاه حقه انتهى وقد
استدل المص في التذكرة على ضمان المنافع بوجوه اخرى وهي ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان ولانها
متقومة فان المال يبذل لتحصيلها ولو استاجر عينا فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولانه تكمل مضمونة بالاتلاف في العقد
الغاصب فكذا ان يضمن بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض ولا المص للا العقلي ولا النقلي فضلا عن تقديره فليعلم ان
الدليل الذي اخترعه لابي حنيفة لا يكفي لاثبات المطلوب بل سالم يدفع معارضة تلك الادلة لها ولما قلنا انه اخترع ذلك لان
الدليل المشهور المنقول عن ابي حنيفة هو ان الضمان بكمال وتعدد شبهه فلا يضمن المنافع لانه استوفى منفعة بغير عقد ولا شبهة

ملك فلا يضمنها كما لو زنى بامرأة واجاب عنه المص في التذكرة بان الفرق ظاهر فان المرءة رضيت بالاتلاف بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض
فكان بمنزلة العارية قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المشتري بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك
بالقبض وقد خالف العقل والنقل فان الفاسد معدوم في الشرع كالعدم وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب ودليل هذه المسئلة ان ابا حنيفة يجعل القبض سببا للملك في فرع اصل البيع والفساد وبجعله خارجا عن العقد
هذا ان المعلوم ان بطلان اصل فتوى ابي حنيفة فلا يدفع طعن المص قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري
فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله ملكا فاسدا لانه اما ملك صحيح او ملك غير صحيح واما اعطاه
فلا يعقل واذا اقروا ان الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بالفساد ما لا يحب الله عز وجل وقال الله
ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز ما نص الله تعالى على انه لا يصلح فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا
الحديث برمته وهذا احتجاج فاسد ونبرأ الى الله ممن نسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه انفذ الباطل واجاز الفاسد والله لا يخزي هذا على
من يسلم واحتج بعضهم بان البايع سلطه عليه وقد ابطل الله لاحد ان يسلط غيره على شيء من مال المسلم الا باذن الله تعالى فيه فليجز على هذا ان يسلط
على وطي ام ولده واخته وهذه ملاعب وضلال لا خفاء به قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا
ضمن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب العوض عند التلف وقال الله
تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال عليه على اليد ما اخذت حتى تؤدي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
جعل ابو حنيفة الولد في حكم الجزء المتصل فلم يجعل ضمانا على حدة ولا يجعله في المتصل لانه يعتبره جزء من الام والولد كالجزء المتصل انتهى اقول
عتق الجزء بدون الكل محال فضمان الكل يتضمن ضمان الجزء مع ان ابا حنيفة لا يحكم بضمان الولد اصلا لا على حدة ولا من حيث اتصاله بالام
ودخوله في الكل ويدل على ان ابا حنيفة لم يقل بما شرع غصب الولد اصلا ما نقله ابن حزم عن الحنفية ههنا واجاب عنه حيث قال
قالوا ليس غصب الام غصبا للولد لانه عنده ربح الغاصب في منزلة الانسان قلنا هذا باطل لان الولد ربح الثوب
في منزلة ليس ... ولو ... وهذا الناصب ... بينه وبين صاحب الذي افترض الله تعالى رده عليه
وحرم عليه ... يقينا ... ان ... بمثل ما اعتدى وقال المص في التذكرة قال ابو حنيفة ومالك انه لا يضمنها
وهي امانة تضمن بما تضمن به سائر الامانات خاصة الا ان يطالب بها فيمتنع من ادائها فيضمن كسائر الامانات لان اثبات يده
على هذه الزوائد ليس من فعله المحرم لانه ... الزوائد ... وهذا غلط لانه بامساك الام تسبب
الى اثبات يده على هذه الزوائد واثبات يده على الام محرم ولان ذلك ... انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم وقد
خالف العقل والنقل قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال النبي صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى تؤدي
والعقل قاض بوجوب رد المظالم قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق بين القطع ورد المال ان
ثبت ولا مخالفة لقول ابي حنيفة للنص لان السرقة لها شرط اذا اجتمعت وجب القطع وعنده ان من شرط السرقة انه لم يرد المال
فيقطع اقول المخالفة باقية لان الدعوى لا يدفعها من دليل وكون ذلك الشرط مما اعتبره الشارع ممنوع ومنه بان الرجال لا يرجح

الاعلى من السطح من الفطرة الانسانية قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى امكان غصب العقار ويضمن وقال ابو حنيفة لا يتحقق
ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل يحكم بالانصاف
والتحقق يمكن بالاستيلاء ومنع المالك منه كغيره قال الناصب خفضه الله اقول مذهب ودليل هذه المسئلة ان ابا حنيفة يقول لا استيلاء
الذي يتحقق الغصب لا يمكن في حق العقار لان العمدة في النظر الوقوف فيه امر جائز ولا يمكن فيه حصول ما يعد استيلاء ولا يخالف
النص لان الاعتداء بالاستيلاء اقول لا يخفى ان النظر مشترك بين العقار واكثر ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما العمدة في الوقف
فان جاز في بعض العقارات فانما هو العمدة الذي لا يعتبر الوقوف الذي لا يوجد الى الصرف المذكور صلح ونزه وتفرج مقصد
بادون المحوي او شاهد الحال مثلا واما العين الذي يوجب الصرف كاد الحد الغائر وذلك بالعقار وسكا الدخول [illegible] من ملكه
والوقوف الذي يمنع من الحرث وبقصد الزرع فيما يعد استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب المنقول اتفاقا كذا يتحقق غصب
العقار لان المعتبر فيه الاستقلال باثبات اليد والاستيلاء وتحققها ممكن في العقار كغيره ومن ثم امكن قبضه في البيع وخرج عما عليه
في القبض وهو لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد عليه فليكن هنا كذلك وتفصيل الكلام فيه ان غصب العقار متصور في
نظر الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن لان المزاحم للمالك في العقار اما ان يدخل عليه مستوليا ويزعجه باخراجه او لا يزعجه وعلى كل تقدير
اما ان يكون الغير قويا والمالك ضعيفا او بالعكس او يكونا قويين فهذه عدة صور يتحقق الغصب في اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء
اذ تحقق الاستيلاء بحصول اليد لا استيلاء حقيقة ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب اولا انه
المقصود لا يتمكن من تحقيقه فلو دخل القوي على الضعيف مستوليا عليه اضمحلت يده فالمتجه كونه غاصبا للجميع وقد اتضح
بهذا ان قول الناصب لا استيلاء الذي به يتحقق الغصب لا يمكن في حق العقار ممنوع وما استدل به عليه مدفوع بما ذكرنا
وكذا الحال في قوله فلا يخالف النص وقد وافقنا ابن حزم في هذه المسئلة فقال قال الحنفيون الارض لا تغصب وهذا كذب منهم
لان الغصب هو اخذ الشيء بغير حق ظلما وقد روينا من طريق البخاري انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ من الارض شبرا
بغير حق خسف به يوم القيمة الى سبع ارضين فصح ان الارض يؤخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان ابا حنيفة انما انكر امكان
غصب الارض مع بعده [illegible] ومراعاة لحال الخليفة الثاني [illegible] غصب فدك [illegible] انهم [illegible] قال [illegible] العقار
ويعيبون على ائمتهم وقتله لكن مع توجه هذا الاشكال على هذه الملاحظة والمراعاة اقوى وجها من الوجه الذي اخترعه الناصب فليتأمل قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الغاصب اذا صبغ الثوب كان له اخذ صبغه وعليه ارش نقص الثوب وقال ابو حنيفة ان
صبغ الابيض بغير السواد تخير المالك بين دفع الثوب الى مطالبه بقيمة ابيض كان اخذ ثوبه ودفع قيمة صبغه اليه وان كان قد صبغه
بالسواد تخير المالك بين دفع الثوب ومطالبته بقيمة ابيض واخذ الثوب مغصوبا ولا شيء له وقد خالف العقل والنقل فان العقل
قاض بوجوب التقاصه وانما يتم بما قلناه لا بدفع الثوب والالزام بقيمته وكذا النقل لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الناس
مسلطون على اموالهم فكان للغاصب اخذ صبغه وللمالك اخذ ثوبه والعقل مانع من اخذ كل واحد منهما مال صاحبه
ثم اي فرق بين السواد وغيره من الالوان قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا صبغ الغاصب الثوب المغصوب
بصبغ نفسه فان امكن الفصل اجبر عليه وان لم يكن ان نقص وان لم يكن فان زادت قيمته فلا شيء للغاصب وان نقص غرم الارش

وان زادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا ينفرد احدهما ببيع حقه ولو اراد المالك اجبار الغاصب على الموافقة ولو اراد الغاصب
ثم [illegible] المالك ولو ترك الصبغ للمالك الثوب لم يجبر على قبوله ولو نقص فلا يجبر من الجهتين هذا مذهب الشافعي وقد راعى قوانين العدل كما لا يخفى
واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من دفع الثوب والزام القيمة فهذا التسلط الذي جعله الله للمالك على الغاصب فان المالك مختار فيما هو انفع
له والمعارضة يحصل فيه واما الفرق بين السواد وغيره فلان السواد مقابل البياض بالمضادة فقابل لا فصلا فاذا اخذ باحد المتقابلين فكانما
اخذ بالمقابل الاخر فكانه فات على المالك الالوان اقول نعم قد راعى الشافعي في هذه المسئلة قوانين العدل لكن مقتبسا ذلك من اهل
العدل لكن لا يخفى ان في نسبة الناصب رعاية العدل في هذه المسئلة الى الشافعي اشعارا لطيفا بان ابا حنيفة قد عدل فيها عن قوانين
العدل واهله ويعلم من هذا ان ما ذكره الناصب بعد ذلك في توجيه قول ابي حنيفة تانس من غاية التعصب كيف والتسلط
الذي جعله الله للمالك على الغاصب لا يقتضي الا استيفاء حقه لا غير وظلم يمكن الغاصب اعطاء ما بقي بعضه مجموع الثوب
تكليف اعطاء ذلك بكونه احرجا سيما بعض الاحيان واما الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا وجه له لان الاخذ انما
يتعلق بالابيض والاسود لا بالبياض والسواد والمتضادان هما العرضان لا المعروضان وايم لا ما ذكره في قوله فاذا اخذ المقابلين
فكانما اخذ بالمقابل الاخر اي دليل على اتحاد حكم الاخذ بينهما وكان في قول الناصب فكانه اعتراف بذلك ولو سلم فكيف يعقل
ان يكون اخذ المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الاخر في حكم اخذ الاخر ولا يكون اخذ احد الامرين الذين لا يكون احدهما في غاية
البعد عن الاخر بمنزلة المرتبة في حكم اخذ الاخر ان العقل يحكم بالاولوية بعكس القضية كما لا يخفى وهذا من مثل صاحب الينابيع
فتوى ابي حنيفة في ذلك بان السواد عنده نقصان انتهى ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على اطلاقه سيما في زمن بني امية الذين
كلفوا الناس لبس السواد وكذا في اعراب الحجاز وبر العرب وامثالهم ويعلم من ذلك ان ما ذكره الناصب من الفرق فتحى مخترع من
عند نفسه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الغاصب لا يملك الغصب بتغير الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها
تغيرا زال به الاسم والمنفعة المقصودة منه ملكه فلو دخل اللص دار رجل فوجد فيها دابة وطعاما ورحى فطحن ذلك الطعام
على تلك الرحى بتلك الدابة ملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الطحن وقتاله فان قتل اللص المالك فهدر دمه وان
قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقال على اليد ما اخذت
حتى تؤدي وقال لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان لم يبق الاثر
في المغصوب الا كانت اثرا محضا وهو الذي لا يحتاج نظيره الى عين استعمل في المحل ولا يبقى فيه بل يبقى له
كطحن الحنطة وقصارة الثوب وخياطته وغزل القطن ونسجه وضرب اللبن منها وشق الحطب الواحا وذبح الشاة وسلخها
فلا حق للغاصب فيها ولا يملك المغصوب بشيء من ذلك بل يرده مع ارش النقص ان نقص هذا مذهب الشافعي واما
مع ما نقل عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى الذي يملكه السارق فان الدفع [illegible] عن العمل [illegible] لا يعقل
في جواز ودابة واما ما يترتب على الفائدة فحكمه دفع الصائل انتهى اقول كونه في شرب [illegible] ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة
جديرا بالشناعة والملامة بما هذا العقول السليمة وسوافقنا ابن حزم فيه مع المصاحبة قال في المحنفيين هنا اخطأ
وتخليط كثير لعلمهم من غصب [illegible] فانه [illegible] على صاحبه وجده وقد قطعه الغاصب فصاحب الثوب مجبر على اخذه كما هو وما

نقص القطع ويجب ان يعطيه للغاصب او بقيمة قيمة الثوب فان لم يجد الا وقد خلط فيهما فهو للغاصب بلا تخيير يلي اخذ الثوب
وكذلك قولهم في الحنطة تغصب فتطحن واللحم يغصب فيطبخ او يشوى ولا يخفى انه ليس في المجاهرة بكيد الدين اكثر من هذا ولا في تعليم الظلمة
اكل اموال الناس اكثر من هذا فيقال لكل فاسق اذا اردت اخذ شي منهم او جارك او اكل غنمه واستحلال ثيابه [illegible]
[illegible] ذلك فاعقه او قطعها انيابا [illegible] واذبح غنمه واطبخها واغصبه حنطة واطحنها او كل ذلك حلالا طيبا وليس عليك
الا قيمة ما اخذت وهذا خلاف القرآن في نهيه عن ان ناكل اموالنا بالباطل وخلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله ان دماءكم
واموالكم عليكم حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد وما [illegible] احد من اهل الاسلام في ان كل ثوب قطع من شقة فانه لصاحب
الشقة وكل دقيق طحن من حنطة انسان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يفرقون بينها ثم لا [illegible] بان
يقولوا ان الغصب والظلم والتعدي [illegible] اموال المسلمين للغصاب واحتجوا في ذلك بخبر الصحفة المكسورة وباخبار المراة التي ذبحت
رسول الله صلى الله عليه وسلم الطعام ولا دلالة للاول لغير [illegible] وكذا الثاني مع عدم صحته وقالوا ايضا فيما يعتق العبد بموت
فيقص قيمته قلنا هذا عليهم لا لهم لان الميت لا يملك الغاصب انتهى ثم لا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقل عن ابي حنيفة
فيكون في الرحى والدابة الذي يملكهما السارق الخ لغو محض اذ المعترض صحة ما نقله المص عن ابي حنيفة لا وجه لاحتمال كون الة
والرحى ملكا للغاصب وهو ظاهر واما ما ذكره من ان الدفع حينئذ عن الفعل غير مشروع لانه يحمل رحاه في دابته فهو في
السخافة نظير ان يقال ان السارق اذا سرق عمامة شخص [illegible] ولف على راسه كان دفع صاحب العمامة اياه [illegible] على
راسه غير مشروع لانه يعمل [illegible] وفساده اظهر من ان يخفى واما ما ذكره من ان ما يترتب على المنافاة [illegible] حكم دفع
الصائل فلا يخفى ما فيه من التمويه والتلبيس لانه ان اراد به ان ما يترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام والسارق مع الاخر [illegible] حكم
الصائل فبطلانه ظاهر لظهور ان الصائل هو السارق دون المالك وان اراد انه يترتب على مقاتلة مالك الطعام ودفعه للسارق ما يترتب على دفع
الصائل فهو مسلم لكن لم [illegible] في الصفة منعكسة والحكم كون المالك صائلا لا وجب الدفع دون السارق [illegible] لا يسمع هذا كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب خشبة فبنى عليها وجب عليه ردها ولو ادى الى [illegible]
تخريب ما بناه [illegible] وقال ابو حنيفة ان كان قد بنى عليها فقد زال ملك صاحبها [illegible] البناء مع طرفيها ولا يمكن ردها الا بنقض [illegible] لم يلزم
الرد وقد خالف المعقول والمنقول لما تقدم وقال ص لا ياخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا من اخذ عصا احد فليردها
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب ساجة وادرجها في البناء او اجرا وبنى عليه البناء لزم الاخراج والرد
الى المالك ما لم يتعفن فان تعفنت بحيث لو اخرجت فلا قيمة لها فهي هالكة هذا مذهب الشافعي واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من
ان البناء ليس على خشب [illegible] بالرد ولا مخالفة المعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان
على خشبة خاصة يلزم واذا كان مع غيرها فالبناء ليس غصبا محضا حتى يلزم التخريب يرد عليه انه قد عرفت في المسائل السابقة
بان الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب ولا اقل من ان يكون فائدة هذا التسليط استرداد حقه فكيف يصح فتوى الشافعي
بانه ان تعفن تلك الساجة المغصوبة عند ادخالها في الجدار لا يكون لها قيمة وثانيا ان فرض المسئلة ان يكون البناء على
الساجة نفسها ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشب [illegible] محل النزاع ثم حكى الكلام على ما ذكره

المص في التذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها البناء لا ينقض [illegible] والاول اصح [illegible] فاي دليل يدل على انه اذا كان البناء
على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان [illegible] في ذلك من الشارع انما هو لكونه غصب الخشبة وادرجها في البناء [illegible]
لان البناء تعدى حتى يقال ان البناء الذي يكون بعضه على الخشب وبعضه على غيره ليس غصبا محضا ولزوم التخريب ليس لكون البناء غصبا
محضا بل لاستلزام اخراج الخشب الواجب ذلك التخريب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا ونقل المص في التذكرة
عن ابي حنيفة انه احتج بان الخشبة صارت تابعة لملكه [illegible] فلم يلزمه ردها كما لو غصب خيطا فخاط به جرح عبده ثم اجاب
بان الفرق ان الخيط لا يشبه المتنازع اذ لو كان يخاف منه تلفه [illegible] ولان صاحبه لا يملك بيعه [illegible] بخلاف البناء فافترقا انتهى
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حل دابة او فتح قفص الطائر فذهب عقيب ذلك ضمن وقال ابو حنيفة لا يضمن
وقد خالف العقل والنقل لانه ذهب بسببه فهو معتد قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا فتح قفص الطائر وهيجه ضمن وان لم يهيج فان طار في الحال ضمن وان وقف
قليلا ثم طار لم يضمن واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فكانه في صورة عدم التهييج ولا يحكم بالضمان لعدم الطيران فيه ولا يعد الفتح
سببا للاختيار [illegible] التهييج لا نفس الفتح فلا يجب الغرم انتهى اقول من البين ان حل الدابة خصوصا اذا طال عليه
الربط وفتح قفص الطائر سيما اذا كان [illegible] في القفص بسبب الانقلاب والطيران فالتقييد بالتهييج كما ذهب اليه
الشافعي مما لا وجه له على اطلاقه وعدم عد ابي حنيفة الفتح سببا مطلقا دليل على ان الله لم [illegible] في استنباط الاحكام [illegible]
الرجل فلا يصح [illegible] على غيره [illegible] فيما جاء من [illegible] قيام الادلة التي ذكرها المص على خلافه وتفصيل الكلام وتحقيق المرام
فيما [illegible] هذا المقام ما ذكره المص في كتاب التذكرة حيث قال [illegible] لو فتح قفصا عن طائر فطار او حل دابة فذهبت فان كان قد هيج الطائر
والدابة حتى طار وهرب ضمن قولا واحدا لانه الجاءه الى الخروج [illegible] وان لم يهيجهما ولم يحصل منهما سوى الفتح فاما ان يطير
في الحال من غير توقف او وقفه فان طار في الحال [illegible] عقيب الحل بلا فصل ضمن [illegible] قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب
فلزمه الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب [illegible] ولان الطائر [illegible] فاذا طار عقيب الفتح [illegible]
ولنا فيه طريقة [illegible] في وجوب الضمان [illegible] انه لا يلزمه الضمان وبه قال ابو حنيفة لان للحيوان قصدا واختيارا
الا ترى انه يقصد ما ينفعه وينفر عما يضره [illegible] في المالك والكثر ما يصدر من الفاتح التسبب الى تضييعه فيقدم [illegible] الطائر
واختياره لان الفاتح سبب [illegible] ثم ذهب والوجه الاول لانه خروجه عقيب فتحه يدل على انه الجاءه الى الخروج
[illegible] اذا هيجه والطريق الثاني القطع بالضمان [illegible] من فرق بين ان يخرج الطائر من غير اضطراب وبين ان يضطرب
ثم يخرج [illegible] وقف الطائر ولم يطر في الحال ثم طار او وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب
ثم هربت من غير ان يهيجهما احد [illegible] قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب [illegible]
لان فتح القفص سبب في تلافه [illegible] كما لو حفر بئرا فوقع فيها انسان وللشافعي طريقان [illegible] احدهما انه [illegible] القطع
بنفي الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران بعد الوقوف امارة ظاهرة على ان طاره باختياره والمباشر مقدم على السبب [illegible]
للطائر والدابة قصدا واختيارا والسبب [illegible] فاذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل بالمباشر

وحفر بئرا فجاء عبد انسان ورمى نفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر وبخلاف ما اذا وقع فيه انسان فان السبب يتعين على المباشرة وليس بجيد
لان المباشرة حصلت ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فسقط كما لو نفر الطائر او هاج الدابة واشلى كلبا على صبي فقتله او اطلق نارا في متاع انسان فانه
تلف بفعلها لكن لما لم يمكن احالة الحكم عليها كان الوجوب على صاحب السبب لان الطائر وسائر الصور من طبعه النفور لما بقي المانع ذهب بطبعه فكان
فيما يعلم من ازال المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا الرجل اذا فتح قفصه فذهب واستوطنه [...] قول الشافعي هنا كذلك
احدهما انه يضمن مطلقا وبه قال اصحاب مالك واحمد والثاني انه لا يضمن مطلقا والظاهر انه يضمن في الحال ولا يضمن ان وقف ثم طار وبه قال ابو حنيفة كما
ونقل المصنف الثاني وهو لا شرح عنه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اوجبنا على الغاصب مثل المغصوب الذي في الرواية اي سكة
الدراهم بدل الطعام وجب عليه رده على المالك وارشه وقال ابو حنيفة يتخير المالك بين رده على الغاصب والمطالبة بالبدل وبين الامساك بحاله
بغير ارش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة والعقل الدال على عدم التسلط على الغير
بغير موجب وبأي وجه يتسلط المالك على الغاصب باخذ البدل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو انقص المغصوب بالسراية تزداد الى الهلاك كالحنطة او ابتل الحنطة وتمكن فيها العفن الساري او اتخذ منها هريسة
فهو كالهالك فيغرم بدل الكل والاصح من اخذ اطعمه التي بالشيء التقوم بالمقوم ولو عفن الطعام في يده لطول المكث يبقى اخذه
مع الارش واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فللنظر الى تسلط المالك لاختيار ما هو انفع له وهو اعتداء بالمثل لان المراد
بالمثلية عدم التجاوز الى جنس يجر الى الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء انتهى اقول لا يخفى ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه
وهو الامساك بغير عوض وارش خال عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الآخر وهو الرد واخذ القيمة والكلام
في الشق الاول دون الثاني وايضا الكلام في التخيير فيما في نفس التخيير وهو تحكم الفقيه باختيار احد الامرين حتى يقال انه ليس في
التخيير هذا الاعتداء بل نقول ان الله تعالى امر بقوله وليس في التخيير هذا الاعتداء او دل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هنا الى ان ليس في التخيير في الامساك الى الاعتداء بمثل ما اعتدى به
الغاصب وهو نقيض مدعاه لان مدعاه اثبات ان هذا الاعتداء بالمثل كما صرح به بقوله وهو اعتداء بالمثل قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية فاتت بولد مملوك ونقصت قيمتها بالولادة فعليه ردها ورد
الولد وارش النقص وقال ابو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة ان ساواها وزاد ولم يغرم من النقصان وقد خالف العقل
والنقل على ما تقدم قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه كان وهو الغالب انه اشترى منه مجهولا فان كان عالما
بالتحريم فالولد رقيق غير نسيب فان انفصل حيا وهو مضمون بقيمته يوم الوضع رقيقا بلا اجنابة فلا ولو نقصت بالوضع وجب
ارش النقص واما ابو حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب ويجعله الجابر للنقص ولا مخالفة للعقل والنقل لانه نوع
اجتهاد اقول جوابه ان ابا حنيفة اي حجة يجعل في دين الله تعالى بمثل هذه الجهالات مع ان صريح العقل والنقل [...]
اعتبار منشأ ذلك الكسب وكونه جابر النقص وكيف يجبر به النقصان مع انه زيادة حدثت في ملك البايع ومع انه لو
لم يكن في الام نقصان وكيف يجبر ملكه نقصان في مقابل الغاصب قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب
من كل واحد [...] فخلطها [...] وقال ابو حنيفة ينتقل الكل منهما بدلا الى الغاصب

بناء على ان الغاصب يملك بالتغيير وقد تقدم بطلانه قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب قفيزا
دراهم او غيرها من جماعة من كل واحد شيئا معينا او خلط الجميع وارتفع التمييز ثم ردها الى ملاكها بقدر حقوقهم حل
لاختلاف [...] وان رد الكل وان رد الى البعض لزم المدفوع اليه ان يقسم المدفوع على نفسه وعلى الباقين بقدر حقوقهم وما نقل عن ابي حنيفة
فهو بناء على ان التغير يملك عنده وقد ذكرنا دليله اقول نحن قد ذكرنا اثره وبينا ما عند ابي حنيفة وما ذكره من الدليل عليل
عن سواء السبيل فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين وقال ابو حنيفة
له ذلك وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه ليس للعامل في القراض ان يبيع نسية بلا اذن وكلام ابي حنيفة محمول على الاذن وان اطلق فلان الاطلاق يعطي العامل لانه
من توابع العمل ربما يكون الربح في البيع نسية ولا ضرر فيه اقول ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام صاحب الينابيع حيث
قال عند ابي حنيفة له ان يبيع ويشتري نسية ويوكل بلا اذن لانه يقصد به الاسترباح واما ما ذكره من ان اطلاق يد العامل
من توابع العمل فدعوى كاذبة بلا دليل وقال [...] مع ان في بيعه نسية خطر التلف والجحود والافلاس وبقاء العين [...]
كما قيل انه اذا باع نسية وجب الاشهاد وضمن بتركه واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسية فمردود بان وقوع ذلك نادر
[...] مطلقا واستدل بعضهم من قبل ابي حنيفة على ما في التذكرة بان الاذن في التجارة فالمعتاد وهذا نوع من التصرف
عادة التجارة ولانه يقصد به الربح واجاب بان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة
المطلقة في البيع تدل على حاجة الموكل الى الثمن ناجزة فلا يجوز تأخيره بخلاف المضاربة قال المصنف رفع الله درجته
وفيه مسائل ذهبت الامامية الى انه اذا استأجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى آخر فانه يضمن اجرة المسافة الى ذلك
الموضع واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة التي تعدى فيها وقد خالف العقل والنقل وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال عليه السلام
على اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل يوجب القصاص قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل في
الزيادة المتعدى فيها والصحيح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله لاخراج حكم التصرف [...] لا يجعله من باب الاعتداء
[...] كلام ابي حنيفة واثبات [...] في الطعام [...] لابي حنيفة المسكين
غير [...] وانما هو ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا تضمن بالغصب وقد مر ما فيه فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه يجوز الاستئجار الى اي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول آخر الى ثلاث سنين وقد خالف قوله تعالى
على ان تأجرني ثماني حجج وكذا العقل الدال على الجواز قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة
معينة فان كانت مجهولة كالحصاد والدياس بطلت ولا ضبط لمدة الاجارة ولا تقدير بسنة او سنتين او ثلث او ثلثين او خمس سنين
كثيرة لكن شرط ان لا تزيد على مدة يبقى فيها ذلك غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة اكثر من عشر والثوب
اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض اكثر من مائة فالكتاب ولا افتراء على الشافعي والله اعلم وهو مجازفة اقول ان
لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعية مذكور في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها
ثلث اقوال الاول المشهور الذي قطع جمهور الاصحاب انه يجوز سنين كثيرة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا والقول الثاني لا يجوز

اكثر من سنة مطلقا والثالث لا يجوز اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المص راى في غير هذا من مولفات الشافعية ان القول الثاني للشافعي
نفسه في القديم او الجديد بمعنى انه لا فرق في منصوصه المص بين ان يكون ذلك قول الشافعي نفسه او قول اصحابه هذا ما سنح لي بعد المسودة
ثم لما وصل المجلد النقل الى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المص وجدت فيه ما يصدق احتمال المذكور حيث قال
واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارات يجوز الى ثلثين سنة وقال
في موضع آخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوى والبينات يجوز ما شاء وقال في المساقات يجوز المساقاة سنتين وعقد المساقاة
والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان
الاجارة عقد على معدوم علق وكان القياس منعه انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم تخلق وانما جوز لحاجة الى الحاجة لا تدعو
الى اكثر من سنة لان السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة تنتظم الفصول الاربعة ويتكرر فيها الزرع
والثمار والمنافع بتكررها والثاني انه يجوز ان يواجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة وفيه حينئذ
طريقان احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز الزيادة على ثلثين سنة لانها نصف العمر الغالب والغرض التي يمضي هذه المدة
فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها فاما اصحابنا عندهم انه لا تقدير كما لا تقدير في جمع الاعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني القطع بالقول
الثاني وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد وانما اراد به اجارة سنين كثيرة كما قال ولو كانت ثلثين سنة وعلى
هذا فهل من ضابط اختلف اصحابه فعظمهم انه يجب ان يكون المدة يبقى اليها ذلك الشيء غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة
والدابة توجر العشر سنين والثوب الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة واكثر وقال بعضهم يوجر العبد الى مائة
وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم تستاجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح وان كانت المدة لا يبقى اليها العين في الغالب
اعتمادا على ان الاصل الدوام واستمراره فان هلك تعارض كانهدام الدار يحكم في المدة تحصل من هذا الترتيب اربعة اقوال
الاول التقدير بسنة الثاني التقدير بثلثين سنة الثالث التقدير بمدة تبقى ذلك الشيء غالبا ومع الضبط الرابع التقدير
من كل وجه وكل هذه تحكمات لا وجه لها مع ان القول بالسنة يبطل بقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين
على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا اذا ذكره الله تعالى ولم يتصل به انكار شرع لنا ولانه يجوز ان
يتزوج امة ويملك منفعة بضعها الى الموت كذلك في الاجارة لا يقال النكاح لا يجوز تقدير المدة فيه والاجارة لا يجوز الاطلاق فيها
لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين وانما يختلفان في التقدير
لمعنى آخر وهو ان الاجارة تسقط الاجرة فيها على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا اجرينا المنفعة في جواز
العقد مجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز ان يجمع بين الاعيان الكثيرة فكذلك في المنفعة وما ذكروه من الحاجة فليس بصحيح
لان الثوب لا يحتاج الى استيجاره للبس سنة وكذا الزرع في الارض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين
او ثلثين او غير ذلك تحكم كما لا دليل عليه وليس ذلك اولى من التقدير بزيادة عليها او نقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان
المدة واجب فيما استوجر لعمل معين فاذا هو كذلك فلا فرق بين مدة ما وبين ما هو اقل منها او اكثر منها والفرق بين
ذلك محض بلا شك لانه فرق لا يعرفه قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب اصلا ولا قول تابع يعلم ولا قياس ولا رأي

وجه يعقل والمحلوق لا بد من ذي ضبط المدة كالعين التي في طولها وانها ان عقدت الاجارة المدة يوقف لانه لا بد من ان يجرم احد مما ولا يجب
ثياب الشيء المرجو وما قبوض شرط يبقى الفساد بلا شك انتهى قال المص رفع الله درجته وذهب الامامية الى انه يجوز ان يستاجر رجلا ليحج
شيئا بعينه او يشتريه واجارة الدار ثم لم يكن فيها الكرو وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وذهب الامامية
الى انه يجوز ان يستاجر اراضي ان يتخذها مسجدا يصلي فيه ويجوز له ذلك وقال فيه ابو حنيفة لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن يعمل بكراه ذلك
وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار للمعصية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز
الاستيجار لتعليم حرفة معينة او خدمة معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب جملة والكتابة منها وتقدير الزمان وكذا يجوز استيجار
الدار للسكنى والصلاة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار الدار لانه لا يجوز عند تمام فانه صح عقد كراه
يستاجر ولا يعقل الوجه في منع من الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا وفي جواز الاستيجار لعمل المعصية
العقد ولكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل انتهى اقول تمسك الناصب عن التعرض لجواب عن خلاف ابي حنيفة في
المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرهما المص لا ظاهرا وحمل في ذكرها كذلك والظاهر انما سكت لعدم اهتدائه الى دليل
وهو ما سيذكره في التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصح لانه يكره في بيع شيء بعينه لان ذلك يتعذر عليه فاشبه الحمل وحمل
الكبير وهو ممنوع فان النيابة انفكت عن ان يقيم فيها وهذا لاجرة الصارفة ولا كرى الا البيع والشراء بخلاف ما قاسه عليه فانه متعذر انتهى
واما ما ذكره في دفع اعتراض المص عن ابي حنيفة في المسئلة الثانية من ان الوجه في منعه من استيجار الارض لاتخاذها مسجدا يصلي فيه انه لا يجوز
ان يجعل ارض الغير مسجدا فمدفوع بان ذكر المسجدية في كلام المص ليس الا مرادا به المحل الموقوف المصطلح كما ظن الناصب بل المراد ان يعمل الناس
محل سجوده في صلوته واشار الى الاتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا ضرورة فيه على تصحيحه فالمناقشة في ذلك لا يجديه نفعا واما ما ذكره من انه اشترط
ابو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل فيه ان مخالفة العقل بعد باق اذ العاقل لا يستاجر شيئا الا لعمل مخصوص يتمكن في
ضمن العقد ثم يشرط ان لا يعمل ذلك وفوق ذلك المخالفة ما ذكره المص من تجويز عقد الاجارة في المعصية دون الطاعة وهذا مما يتحير
فيه الناصب كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اصل كلام ابي حنيفة في هذه المسئلة كان خاليا عن اشتراط ترك العمل وانما اول اصحابه كلامه بذلك تخفيفا للشناعة
قال المص في التذكرة قال ابو حنيفة لا باس بان تواجر بيتك في السواد ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه الخمر واختلف اصحابه في تاويله فمنهم
من قال لا يجوز ان يشترط ذلك وانما اراد ابو حنيفة اذا علم ان المستاجر يفعل ذلك ولكن لم يشترط وتعلق من جوز بشرط انه اذا انعقد العقد لا يجوز ان يفعله جازت
وان شرط وانما سمى العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرها وعدمه سواء ويبطل بما على اصله فانه ان استاجر
بيتا للصلوة ويخالفه اذا لم يشترط لانه لو استاجره لذلك العقد بحظر انه استاجره لمحضها انتهى قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر رجلا لينقل الخمر الى موضع بعينه لشربه لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك
قول النبي صلى الله عليه وسلم حيث لعن ناقلها انتهى قال الناصب قد ذهب فيما تقدم الى ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا
لا يلزم العمل به وهذا خلاف في اصل المسئلة ان الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح او يجوز في فعل المعصية
فذهب الشافعي الى انه يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح ولا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب ابو حنيفة الى جوازه و
لا يعمل به فالكلام في الانعقاد لا العمل به حتى يحتاج الى حديث لعن ناقل الخمر اقول قد تقدم ما يناسب في تحرير مذهب ابي حنيفة في الاستيجار للفعل

المعصية وانه لا معنى لتعليق الاجارة في متن العقد بانه متى فعل كذا فله كذا او لم يشترط ان لا ينفع ذلك صحيح الا ان لم ينقل عن ابي حنيفة اشتراطه ولكن في هذه

المسألة بان العقل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار بفعل محرم فلم يصح ولا ثالث وعدم التعيين لا يمنع من الفعل فيجوز ولكنه جائز لانه

المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه

عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز

المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل خيبر بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابي حنيفة المساقاة فلعدم صحة الحديث

عنده انتهى اقول وعدم تجويز ذلك لم يثبت عند ابي حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل في الاشياء الاباحة واما ما يدعى في ذلك

ما ذكره صاحب الينابيع من ان الاستيجار ببعض ما يخرج من عمله يشبه قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم وا... باطل

لان الثمر يخرج وان لم يحصل العشر فهو حديث معاملته صلى الله عليه وسلم مع اهل خيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ووقع باسم المعاملة

وذلك لان الراوي وهو ابن عباس كان يسأل عنهم النبي عليه الصلوة والسلام ولا رضي بهم ملكه ارقاء بهم ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اقركم ما اقركم الله وسلم الثمر

وانه اجلاهم عنها قال ابن عباس لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم خيبر واجلى اهلها اتوه وقالوا نحن اعلم بامر النخل منكم فاعطونا النخيل كيلكم فاعطاهم

على ذلك انتهى وفيه المقام ما ذكره المصنف في التذكرة حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال اكثر الصحابة وسعيد بن

المسيب ومالك وسالم والثوري والاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد بن حنبل وداود للاجماع والسنة اما الاجماع فان اهل

العلماء عن الباقر وعلي وآله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي ثم اهلوهم الى اليوم

يعطون الثلث والربع وهذا عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره منكر فكان اجماعا واما السنة فلما رواه العامة عن ابن عمر

قال عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة ما رواه الحلبي في الصحيح عن

الصادق ان اباه الباقر حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب

في الصحيح عن الصادق قال سألته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف

ما اخرج قال لا بأس ولان الحاجة تدعو اليه وتشتد الضرورة الى فعله فكان جائزا وقال ابو حنيفة وزفر لا تجوز هذه المعاملة بحال لانها

اجارة بثمرة مجهولة اشبه اجارة نفسه بثمرة غير هذا الحائط ويمنع كونها اجارة بل هي عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه وذلك كالمضاربة

ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جازت بالاجماع وهذا في معناه ثم قد جوز الشارع العقد

في الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمجمع عليه

فاما في ابطال نص وخرق اجماع بقياس نص آخر فلا سبيل اليه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه تجوز المساقاة على الجملة

بالنسبة الى الثمار المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم

قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا تجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يجوز على غيرهما من الثمار والزرع الا

تبعا ولو كان في الحديقة نوعان او انواع من التمر والعنب وتفاوت في الشروط فان علما قدر كل نوع نظرا وتخمينا جاز وان جهلا

او احدهما فلا وليس ما ذهب اليه مالك من وجوب التساوي ان صح محمولا على دفع الخلاف اقول الكلام في ان الشرع اذا نقل

في التخصيص على الوجه المذكور جائز شرعا فالاتفاق بجوز الشرع رافع للاختلاف ولا نعرف لما اتى به مالك من الخلاف الا مرا خلافيا

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط العامل ان يعمل معه غلام رب البستان اذا كان الغلام موسوما بالعمل

له بطاولا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما بالعمل فيه وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعلم العرف

والنقل قوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو شرط عمل غلام رب المال معه جاز وتكون نفقته على المالك او على

على العامل بحسب الشرط ولا يشترط التقدير بل تنزل على الوسط المعتاد واما ما ذهب اليه مالك انه لا يصح الا اذا كان الغلام اذا لم يكن موسوما بالعمل

لذلك الحائط لم يكن بحكم الشريك فيجب تقدير اجرة له كما في الشركة بخلاف ما اذا كان موسوما بعمل الحائط فانه من تتمة ما يجب على المالك وجهه

اقول الظاهر ان في المسألة اقوالا ثلاثة احدها الجواز مطلقا وهو مذهب الامامية ونص عليه الشافعي في التذكرة والثاني عدم الجواز

مطلقا وهو احدى الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لانه بمنزلة ما لو شرط ان يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد

كيد سيده وعمله كعمله ولهذا لو وكل الراهن عدلا للراهن في قبض الرهن من سيده لم يجز لان يده كيد سيده ولان الغرض ظاهر لا ان عمل

العبد يجوز ان يكون تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا لعمله فلم يمنع الحكم في الاصل فانا قد بينا جواز ان يشترط على

المالك اكثر العمل كما في التذكرة والثالث ما نسبه المصنف هنا الى مالك من القول بعدم الجواز بعدم اشتراط ما يترتب على العامل بعدم الجواز

مطلقا وزيادة عدم الفرق واما ما ذكره الناصب في بيان الفرق فهو لا يصلح لان لا فرق بين المقدم والفرق ذكر لا شيء انه يصير

الشريك معدم عمل الحائط وفيه ما فيه تامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه تجوز المزارعة بالنصف والثلث او غيرهما وقال ابو حنيفة

ومالك لا تجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر او زرع ودفع ابن عباس

ان النبي صلى الله عليه وسلم دفع خيبر ارضها ونخلها الى اهلها مقاسمة على النصف قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المخابرة وهي

على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك كلاهما باطلان والدليل

على بطلانهما ان المساقاة ثبتت على خلاف الاصل بجهالة العمل والاجرة بجهالة كذا فيمن يحل ورود النص ولا يجوز القياس عليه والمخابرة ثم ثبت

النهي عنها في حديث النبي وكذا من تابعهم من التابعين الى جوازها للضرورة الداعية اليها وقد وردت احاديث بالنهي عن المزارعة واحاديث تدل على

الجواز فرجح المتقدمون النهي والمتأخرون الجواز والفتوى اليوم على الجواز لوقوع الضرورة ولعل مالكا وابا حنيفة رجحوا الاحاديث

الدالة على المنع انتهى اقول الناصب كلاهما باطلان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منها شيء بعد اجماعهم على شرعية

شيء من المخابرة والمزارعة وقوله ثبتت على خلاف الاصل وقوله يجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتصار الفضل بينهما

في الجملة وهذا تناقض صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة على نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك لكن نقدم في تخريجها

الناسخ للمنسوخ وما يدل على نسخ ذلك روايات رواها ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر ان الخطاب رسول

الله صلى الله عليه وسلم على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين فسألوه ان يقرهم بها على ان يكفوا

عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم نقركم بها على ذلك ما شئنا فقروا بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم فهذا ان اخر فعل

النبي صلى الله عليه وسلم الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر ومن الشجر وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع

الصحابة معه فوجب استثناء اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها من جملة ما صح النهي عنه ان يكرى الارض او يؤخذ لها اجر او حظ وكان هذا

العمل الناسخ للنهي المتقدم عن اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح ولا ان قد صح نسخه بيقين الحكم استثناء من جملة

النبي ولولا انه قد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مات على هذا العمل لما قلنا بالنسخ لكن ثبت انه نسخ صحيح متيقن لا شك فيه
ونهي النبي عن الاجارة يحمل على ما اذا شرط فيها شيئا مجهولا او غير معلوم فاذا قيل انه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم النهي عن ان يأخذ للارض اجرا
او حظا وعن ان يكريها بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف ثم اجرها اعطاها بالنصف وسنعوا من اعطاها باقل او اكثر قلنا ...
هذه الاشياء اذا صح ... اعطاها بالنصف ثم ... النصف للمسلمين ولزم ... والمتولية بين كل احد ان الثلث والربع
وما دون ذلك من الاجزاء مما دون النصف داخل في النصف فاذا اعطاها بالربع وزيادة وبالثلث وزيادة فقد صح انه لا بأس به
بلا شك انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرناه وتفصيل الكلام وتحقيق المرام ما ذكره العلم في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي قلناه
وهي المعاملة على الارض بحصة مما يخرج منها بغير لفظ الاجارة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال علي ع وسعد وابن مسعود وعمر بن عبد
العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وآل ابي بكر وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة و
الزهري وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد وهو مروي عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن يزيد قال البخاري قال ابو جعفر
الباقر ع ما بالمدينة من اهل بيت الا ويزرعون على الثلث والربع وزارع علي ع قال البخاري وعامل عمر الناس على ان من جاء بالبذر
من عنده فله الشطر وان جاؤا بالبذر فلهم كذا لما رواه العامة عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر على شطر
ما يخرج من زرع او ثمر وروى ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر ع عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل خيبر
بالشطر ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا امر مشهور صحيح عمل به رسول الله صلى
الله عليه وسلم حتى مات وخلفاؤه حتى ماتوا واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به وازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده
ومن طريق الخاصة ما رواه محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي جميعا عن الصادق ع في الصحيح ان اباه حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وآله
اعطى خيبرا بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم عليهم قيمة فقال لهم اما ان تأخذوه
وتعطوني نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة وآخذه فقالوا بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن
يعقوب بن شعيب قال سألت الصادق ع عن المزارعة فقال النفقة منك والارض لصاحبها فما اخرج الله منها من شيء
قسم على الشطر وكذلك فعل رسول الله صلعم خيبرا اتوه فاعطاهم اياها على ان يعمروها ولهم نصف ما اخرجت فلما
بلغ الثمر امر عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا النخل بكذا صاعا فان شئتم فخذوه
وردوا علينا نصف ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصف ذلك فقالت اليهود بهذا قامت السموات والارض
وفي الصحيح عن اسمعيل بن الفضل عن الصادق ع قال لا بأس ان تستأجر الارض بدراهم وتزارع الناس على الثلث
والربع واقل واكثر اذا كنت لا تأخذ الرجل الا بما اخرجت ارضك ... ولان الحاجة تدعو الى ذلك اكثر من ان يحصى ولان هذا اصل العمل
فجاز انعقاده بعوض يخرج منه كالمضاربة والمساقاة واذا كانت الارض بين النخل قال الشافعي العقد فاسد وكره عكرمة
ومجاهد والنخعي وابو حنيفة وروي عن ابن عباس الامران جميعا الشافعي في الارض البيضاء لما روي رافع بن خديج قال كنا
نخابر على عهد رسول الله صلعم فذكر ان بعض عمومته اتاه فقال نهى رسول الله صلعم عن امر كان لنا نافعا ... قلنا ما ذاك قال قال رسول الله صلعم
من كانت له ارض فليزرعها ولا يكريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى وعن ابن عمر قال كنا لا نرى بالمزارعة بأسا حتى

سمعت رافع بن خديج يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي
صلى الله عليه وسلم من كانت له ارض فليزرعها او ليمنحها فان لم يفعل فليمسك ارضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن المخابرة قلت وما المخابرة قال ان تأخذ الارض بنصف او ثلث او ربع ولا دلالة في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن
ثابت انه قال يغفر الله لرافع انا والله اعلم بالحديث منه انما اتاه رجلان من الانصار وقد اقتتلا فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع فهذا اخرج على وجه المشورة والارشاد دون الايجاب لان حديث رافع ...
النهي عن كراء الارض بثلث او ربع وعن ... ان ذلك ... الارض بثلث ما يخرج منها او ربعه والنزاع ... في المزارعة
وهي غير مندرجة في الحديث والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة محمول على الاجارة لانها القضية واحدة رويت بالفاظ مختلفة فيجب
ان يحمل اللفظ بما يوافق الآخر لئلا تتنافى الاخبار ولان احاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا شديدا يوجب ترك العمل
بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل احاديثنا قال احمد بن حنبل احاديث رافع الوان وقال ايضا حديث رافع ضروب قال ابن المنذر قد جاءت
الاخبار عن رافع بعلل تدل على ان النهي كان لذلك قال زيد بن ثابت انا اعلم بذلك منه وانما سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلين قد اقتتلا
فقال ان كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت لطاوس لو تركت المخابرة فانهم يزعمون ان النبي صلى الله
عليه وسلم نهى عنها فقال ان اعلمهم يعني ابن عباس اخبرني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال لان يمنح احدكم ارضه خير له
من ان يأخذ عليها خراجا معلوما وكان احاديث رافع منها ما يخالف الاجماع وهو النهي عن كراء المزرعة على الاطلاق ومنها ما ... في المسند
تارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعه وتارة عن ظهير بن رافع واذا كان هذا الاضطراب وجب اطراحها واستعمال الاخبار الواردة
في شأن خيبر فانها تجري مجرى المتواترة التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها الخلفاء وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الاخبار الواهية ...
سلامة عن المعارض وعدم قبوله للتأويل وقد تعذر الجمع فلا بد ان يكون احد الخبرين ناسخا للآخر ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه
معمولا به من حين رسول الله صلى الله عليه وسلم الى حين موته ثم من بعده الى عصر التابعين فاي وقت نسخ وحديث جابر في النهي عن المخابرة محمول
على ما حمل عليه حديث رافع فان تأويل الشافعي بعود النهي الى الارض البيضاء والتجويز في قصة خيبر الى الارض المتخللة بين النخل كان
بعيدا لعدم الفائدة بخلاف ما اولناه فانه ... ولان ما ذكرناه اولى لعمل الصحابة والتابعين واهل البيت به دون ما ذكره
ولان ما ذكرناه مجمع عليه لان الباقر روى ذلك عن اهل بيت كل بيت بالمدينة وعن الصحابة واهاليهم وفقهاء الصحابة واستمر
ذلك الى الآن وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكره احد من الصحابة فكان اجماعا والذي خالفه قد عرفنا فساده والقياس يقتضيه
فان العين تنمى بالعمل فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها كالاثمان في المضاربة والنخل في المساقاة ولقوله الارض عين تنمى بالعمل فجاز
المزارعة عليها كالارض بين النخل ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الارض لا يقدرون على زرعها والعمل
عليها والاكرة محتاجون الى الزرع ولا ارض لهم ... لكون الارض لا ينتفع منها الا بالعمل عليها بخلاف ... ان ...
نفس النظام ولان فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا عن امر كان لنا نافعا والنبي صلى الله عليه وسلم لا ينهى عن المنافع
وانما ينهى عن المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوي انتهى هكذا ينبغي تحقيق المسألة وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم قال المصنف رفع الله درجته وذهب ... الى انه يصح اجارة الارض بالطعام وقال

لكن لا يجوز وقد خالف العقل الدال على اصالة الحيار ردوقوله ثم او قوله العقود قال الشارح حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو
استاجر الحنطة والشعير ووصف وضبط كما في السلم صحت والا فيبطل وانه يجب ما رواه من ذلك فهو محمول على عدم الانضباط عند الشافعي
اقول ان اراد انه محمول على انه لا يمكن الضبط مطلقا ففيه مع انه ممنوع رد على ما نقله قبيل ذلك في تقرير مذهب امام الشافعي وان اراد انه محمول
على انه لما كان يقتضي بعدم الجواز في صورة عدم الوصف والضبط لا مطلقا ففيه انه يجوز للفقيه اطلاقه في عدم الجواز فيما يكون غالبا فعدم حاله
حينئذ فلا مجال لكلامه على ذلك كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه يجوز ان يحلل ضمن ربع الطعام كالحنطة والى العقلاء
الا ربعة او ومن الطعام يطل وقد خالفوا العقل الدال على اصالة الجواز وقوله ثم او فوا بالعقود قال الشارح حفظه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو استاجر لحلق الحنطة اوربع سعين جاز ان كان بعد ربعه وما قدر به مسئلة اوودونه لا قدم فلا استاجر لحلق العشر بربع السمن والكل
جاز وهذا صريح بانه يجوز لا سيما ان لم يرده الجنس المعين كالحنطة فقد ظهر انه افترى على المذهب انتهى اقول تجويز ما ذهب الشافعية
والحنفيين والمالكيين على انه اوعجز على معرفة شئ دامانهم انكروه ومعرفة ذلك مع ان الشافعي واتباعه كثيرا من الاقوال الذي ايجوزها لا
المختار من اصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي كان نظره في هذه المسائل مقصورا على كتاب الانوار الذي هو من المختصرات المقصرة
لما وقع عليه المعترض من متاخري الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم ايضا في باب البيع المحيح حيث قال ان قول الشافعي من زعم ان
في اللبن قولا غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من تبحر في الحديث والاثار قال المص رفع الله درجته وفي مسائل ذهب الامامية
الى ان القبض بدون اذن الواهب يكون فاسدا وقال ابو حنيفة ان قبضه في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية قال الشارح
حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان القبض المعتبر انما يكون باذن الواهب فلو قبض باذنه ملكه وحدث في خاطره ولو اذن في القبض
ورجع قبله لم يصح القبض وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن لسكوته الدال على اذنه ورضاه
اقول تحقيق كلام المص وابطال ما تكلفه الناصب لاصلاح كلام الحنفية يتوقف على تقديم ما ذكره المص في التذكرة حيث قال ان الواهب
بعد العقد بالخيار ان شاء قبضه ان شاء منع فان قبض المتهب بغير اذن الواهب لم يصح القبض ولم يتم الهبة لان التسليم غير مستحق
عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ المشتري المبيع من يد البايع قبل تسليم الثمن بخلاف ما لو قبض المشتري بعد تسليم الثمن لانه مستحق
للقبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه اما هنا فانه غير مستحق عليه فلا يصح بغير اذنه فان قبضه بغير اذنه دخل في ضمانه فان اذن له
في القبض وقبضه ملكت الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض المتهب بطل الاذن وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام
الهبة قبل رجوعه وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام من المجلس لم يقبضه
الا باذن الواهب لان الايجاب تضمن الاذن في القبول والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان الايجاب
تضمن وما تضمن الايجاب اختص المجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم ياذن له بعد العقد في القبض فلا يصح قبضه كما لو كان
بعد المجلس ولا نسلم ان القبض والقبول تضمنهما الايجاب وانما القبول ثبت بالشرع لا لموجب والقبض لم يوجد في العطية ولو وجد
في التقط لم يبطل القيام من المجلس كالاذن بعد العقد وعلى ان الايجاب جواب فاقتضاه بخلاف القبض فهو انتهى اذا تقدم هذا فنقول
ان اراد بالقبض في حضوره كون الواهب حاضرا شاهدا للقبض فهو خلاف فرض المسئلة وان اراد كونه في مجلس حضور الواهب وان كان
الواهب حين قبضه كان في زاوية اخرى من المجلس بحيث لم ينظر الى قبضه فلا نسلم ان هذا يقوم مقام الاذن فظهر انه عدول الناصب عما ذكره
المص في التذكرة موافقا لما في الهداية والوقاية من اصول ابي حنيفة فرارا من المطاعن المتراكبة قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية
الى [illegible] المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما يقسم وقد خالف العقل الدال على الجواز والتسوية وقول النبي صلى الله عليه وسلم للوزان
زن وارجح والرجحان هبة مشاع انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه كلما يجوز بيعه يجوز هبته ولما كان يجوز بيع المشاع
فيكون هبة المشاع جائزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن الا بقبض الجميع ولا يشترط في صحة الهبة لا يصح هبته واما
قوله ان الرجحان هبة مشاع فيقول ابو حنيفة وذلك للاحتياط وليس هو هبة انتهى اقول ما ذكره من ان قبض الجميع لا يكون في صحة الهبة ممنوع لا
يصح المشاع اتفاقا فكذا في الهبة والجامع الهبة تمليك ما في حكم البيع وانما يعتبر انه في القبض وعدمه يجري شيئا يجري في البيع على انه
تعرض لما اشار اليه المص بقوله والتسوية من ان ما حكم به ابو حنيفة فرق بين المتساويين لان العقل لا يجد الفرق بين ما يقسم وما لا يقسم
وجه ما وكذا في امتناع قبض الجميع في احدهما دون الآخر ونتلقي ان ما استدل به الناصب على امكان قبض المشاع فيما يقسم
جار في ما لا يقسم مع تخلف الحكم عنه فيكون الملاك بهذا الوجه ايضا فاسد واما ما ذكره من ان حكم النبي صلى الله عليه وسلم بالرجحان
المستلزم لهبة المشاع قد وقع للاحتياط فمردود بان الاحتياط موجود في جانب المساواة ايضا اذا كان الرجحان احتياطا لحال المشتري
كذلك يعد احتياطا لحال البايع فبقي ان يكون ذلك هبة من جانب البايع الظاهر من حال غالب الفقراء بالنسبة الى المشتري الذي ظاهره
الاعسار انتهى قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان حبس لا رجل يسل الجزء واجماع الصحابة وهو لم يعلم عليه انتهى قال الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي ان الوقف لازم في الحال وان اضافه الى ما بعد الموت سواء او لم يسلم فقضي به قاض او لم يقض ممتنع الرجوع والتصرف فيه
وعن الواقف ومذهب ابي حنيفة انه لا يرد بحكم الحاكم فان وقف حينئذ صحيح وذلك جائز لازم الا بحكم الحاكم وانما الحديث لان
الحديث يدل على جواز الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى اقول جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث قد ورد
عند السؤال عن كيفية وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج اليه ولو وجه اليه مع ان الاصل في العقود اللزوم
كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه يصح الوقف على الفقراء والمساكين قال الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي ان الموقوف عليه ان كان شخصا معينا او جماعة معينين فالشرط ان يمكن تمليكه ولو وقف على قبيلة لا تنحصر كالعلوية جاز الا في قبائل
على ذلك مسلم وعلى قبيلة يحصر لزم تعميمهم وبعد هذا النقل علم انه يبطل المذهب على ما هو عليه انتهى اقول قال النووي في الروضة بعد ذكر
طريقة العراقيين من الشافعية في ذلك ويجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية ونحوهم ممن لا يحصى
وفي صحته قولان كالوصية انتهى وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا تنحصر جاز الاقتصار على ثلثة منهم قد ذكره النووي بعد
ذلك ووقعت متعلقه الخلاف ايضا حيث قال فصل في مسائل منثورة يتعلق بالباب احدها لو وقف على الطالبين ونحوهم
كفى الصرف الى ثلثة انتهى فعلم ان الناصب بحذف العبارة الاولى ونقل العبارة الثانية جاء فاعتمد قول النووي وجوز
ثلثة منهم ووقع الخلاف في القول بجوازه وبهذا ظهر ان الناصب لم ينقل مذهب امامه على ما هو عليه بل حرفه عن اصلاح عاجز
الا فاتح نصلا عن اتيانه فيه بالبرهان والله المستعان وقد صرح المص في التذكرة ايضا بان ذلك احد قولي الشافعي حيث قال اذا
وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش وبني تميم وبني وائل ونحوهم صح عند علمائنا وهو احد قولي الشافعي لا صالة الصحة
ولانها جهة قربة وجهة صحة تمليكها فجاز الوقف كالمصالح ولان من صح الوقف عليه اذا كان عدده محصورا صح وان لم يكن محصورا

كالفقراء والمساكين ولا ينحصر الوقف على الفقراء والمساكين اجماعا مع عدم انحصارهم فيجوز هنا والقول الثاني للشافعي انه لا يصح الوقف
على من لا يمكن استيعابهم وحصرهم كما لو قال وقفت على قوم والفرق التعيين في صورة النزاع بخلاف القوم فانهم مع عدم الانحصار
غير معينين لانه يطلق على جماعة غير معينة فبطل ولو وقف على المسلمين كلهم او على اهل اقليم كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح ايضا
على الاول ولو وقف على كل ذرية آدم او على كل فرد البشر صح على الاخير قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بنى مسجدا او
مقبرة واذن للناس في الصلوة والدفن ولم يقل انه وقف او وقفته لم يخرج عن ملكه وقال ابو حنيفة اذا صلوا ودفنوا زال ملكه وقد خالف العقل
الدال على اصالة بقاء الملك وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى بناء على هيئة مسجد واذن فيه وصلى لم يصر مسجدا الا ان يكون في موات ونواه
ولو اذن في الدفن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى ابو حنيفة على طريقته في عدم توقف العقود على الصيغة فجعل الفعل قائما مقام
الصيغة الدالة على رضاه اقول هذا الجواب رمي في الظلام وترجيح لكلام ابي حنيفة بما هو اجدر بالطعن والملام وبالجملة لم يعمل
ابو حنيفة القول بعدم توقف العقود على الصيغة [illegible] بل انه يشترط في النكاح العقد بالايجاب والقبول وكذا في غيره
ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح ولا العقل السليم قال المصنف رفع الله درجته وفي
مسائل ذهبت الامامية الى انه يرث خمسة عشر اولاد البنات واولاد الاخوات واولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب والعمة
واولادها والخالة واولادها والخال واولاده والعم اخ الاب للام واولاده وبنات العم واولادهن والجد ابو الام والجدة ام الام [illegible]
والجدة ام الاب او ام الام على الترتيب المذكور في تفاصيلهم ولا يرث مع احدهم مولى نعمة ولا يحجب بعضهم بعضا على ترتيب
ذكرناه في كتبنا وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا انه مقدم المولى ومن يأخذ الرد عليهم
فلو مات وترك بنتا وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والاخر بالرد ولا شيء للعمة الا انهم يقدمون المولى على ذوي الارحام وقالوا انه
اذا لم يكن هناك مولى ولا من يرث بالفرض كان المال لذوي الارحام فخالفنا في توريث المولى معهم والباقي وفاق وقال
الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون وان كان للميت قرابة في المال [illegible] وان لم يكن معه ذو قرابة فهو لبيت المال وقد
خالف في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد له للاجماع على ان عيسى [illegible] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابني
هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال [illegible] ولا تقعوا عليه [illegible] الحسن [illegible]
فقال ذلك وقال ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين فئتين من المسلمين يعني به الحسن وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض وقال الله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم يفرق بين
الرجال والنساء وقال ع الخال وارث له وروى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم ورث الخال والاخبار في ذلك كثيرة قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب من القريب
والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق لا بالعكس والمراد بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثا بالاسباب الثلثة
او خلف [illegible] من ذوي الفروض وانتظم بيت المال [illegible] يصرف [illegible] الى المستحقين فان لم ينتظم فالصحيح
المرجح المفتى به انه يرد الفاضل بسهم عليهم ويورث ذوي الارحام ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية ومذهب الشافعي

ان التوريث بالرحم وعند الامامية بالعكس ودليل الشافعي ان النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] التوريث
[illegible] هو الوارث بخلاف ذوي الارحام فانهم [illegible] بدليل ما روي في الصحاح عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة فاتي النبي
صلى الله عليه وسلم بميراثه فقال التمسوا له وارثا او ذا رحم فلم يجدوا فقال اعطوه الكبر من خزاعة وهذا يدل بصريحه على ان ذا الرحم لم يرث
وايضا الخلاف بين المذهبين في ان بيت المال اذا كان منتظما فهو مقدم على توريث ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض وهذا مذهب الشافعي
[illegible] ما روي في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انا وارث من لا وارث له ارث ماله واعقل له الحديث وهذا يدل على
[illegible] الاسلام واما استدلاله بمذهبه من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد له فالجواب انه ولد في الحقيقة الا
انه لا [illegible] في الميراث [illegible] ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب [illegible] ثابت بالاجماع فعلم
انه ليس بولد في الميراث ولا شك ان عيسى ولد آدم لانه ولد من نسله ولكن [illegible] كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين
هما ولدا رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهما ولدا فاطمة رضي الله عنها [illegible] من رسول الله ولكن لا يدخلان في الارث لما
ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع ثم ان الشافعي قائل بتوريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال [illegible]
ذوي الارحام [illegible] الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام [illegible] توريث ذوي الارحام [illegible]
[illegible] وحيث الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] اقول
[redacted] اشتمل على ابيات من احكام الفرائض كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم والاية التي نزلت في الكلالة ثم تشتمل
الايات على جمل الفرائض لكن وردت السنة المطهرة باصول اخر ووقع الاختلاف بين الصحابة [illegible] حتى صار كثرة اختلافهم
في ذلك من حيث ان مسائل الفرائض غير مبنية على اصول معقولة [illegible] ولكن اصولهم واهم ما سياتي
من مسئلة العول والتعصيب [illegible] الفرق المشهورة الان وان كان الشافعي فيهما موافقا [illegible] كما ستعرفه ان شاء الله تعالى
واهل البيت ادرى بما في البيت النبي صلى الله عليه وسلم اذا عرفت هذا فاعلم ان [illegible] الارحام في الاية [illegible] الخلاف
فنقول الرحم لغة القرابة المطلقة وكذا عرفا وذكر الراغب الاصفهاني في مفرداته انه استعارة من رحم الانثى لكونهم خارجين من
رحم واحدة واصل الرحم [illegible] ومن اجل ما ذكرنا من العرف واللغة ذهبت الامامية
الى ان المراد القرابة المطلقة [illegible] الذكر والانثى والوارث وغير الوارث والمحرم وغير المحرم لان الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يعهد
في الشرع معنى اخر وضع هذا اللفظ له حتى يصرف الى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور [illegible]
الذين يحرم التناكح بينهم [illegible] فان حرم التناكح بينهم [illegible] الرحم مختصا بان يحرم [illegible]
انما كان لئلا يفضي قطيعة الرحم وكذا تحريم الجمع بين العمة والخالة وابنة الاخ والاخت [illegible]
بحيث لا يعد في العرف من القرابة والا لكان جميع الناس اقرباء لاشتراكهم في آدم وحواء اذا عرفت هذا فنقول [illegible] صحة الحديث
الذي استدل به الشافعي يحتمل ان يكون [illegible] على وارث من قبيل عطف العام على الخاص اشارة الى رعاية [illegible]
الارث كما دل عليه قوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض [illegible] طبقات ومراتب مرتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد
من الطبقة الاولى يستحق الميراث وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية يستحق الميراث ومن البين ان ذوي الارحام

الام سدسا يرث في المرتبة الاولى وهو مع ابويه يحتمل ان يكون قول الراوي وارثا او ذي رحم شكا كما هو في لفظ ما القسمة لا ترد عليها منهم بعين الامرين
ورخ يحصل الجمع بين الدليلين ويبطل استدلال الشافعي كما لا يخفى واما استدلال الناصب على ان ولد البنت ولد الصلب في الاشتقاق
بامر لولا انه ولد لما اشتق ولد الصلب لما كان يحتمله وولد الصلب الحق فرده بان اشتقاقه مثلية وولد البنت لولد الصلب فيما ذكره لا يدل
على نفي الولدية ولا نفي الميراث مطلقا لجواز ان يكون لعدم المماثلة في المرتبة معلوما من خارج بالخصوص وهو مشارك لاولاد الابن
او لما اولاد اتفاقا ولا يشارك اولاد الصلبي ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا وارثا كما توهم الناصب للزم تكذيب الله تعالى في حكم
الذكور حيث قال ان شانئك هو الابتر فانهم على ما رواه الحميدي ايضا انما قالوا ذلك ردا على من شانئ النبي صلى الله عليه وسلم بعد
وفاة ابنه حبيب الله ابراهيم بانه لا عقب له من الاولاد ويقال من كان اولاده في التحقيق والاشتقاق دون من كان اولاده حقيقة لا يبلغ النهاية
كما لا يخفى ويلحق بهذا آية المباهلة اعني قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث التي ذكرها
المص صريحة في ان ولد الابنة ابن على التحقيق وقد تمسك ابو حنيفة في نفي ذلك بشعر واحد من اجلاف العرب وهو قوله بنونا بنو ابنائنا
وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع ان الشعر المذكور يحتمل ان يكون محمولا على التوبيخ والمبالغة محمولا على حقيقة لكن
ايضا ان يكون لهذا الشاعر خصومة مع اصهاره واولادهم فانشد ذلك في نفي نسبهم كما قال الاخر فان ابن اخت القوم مصغى اناؤه
اذا لم يزاحم خاله باب جلد ونظير هذا قول المص فاحجر رده بحجر وعلى ذلك ما ذكره من الايراد على الامامية حين
مرد وتبعا بان في الارث طبقات ومراتب مرتبة يحجب بعضها بعضا فلا يكن تقديم ذوي الفروض على ذوي الارحام من هذا القبيل
والله الهادي الى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي للبنت النصف
والباقي لبيت المال وقد خالف قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي صلى الله عليه وسلم تحوز المرأة ثلث
مواريث لقيطها وولدها وعتيقها وجعل ميراث ولد الملاعنة لامه ولورثتها من بعدها قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان للام فرضان الثلث اذا لم يخلف الميت ولدا او ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات من الاب او الام او منهما
او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى ولا اثنين فصاعدا من الاخوة والثاني السدس اذا كان للميت ولد او ولد ابن
او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام اقول مراد المص ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام
مثلا اخذ المال بتمامه الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا في البنت عند انفرادها فلها النصف تسمية والباقي ردا ولما كان
لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين لبيت المال فلا يرد عليه كما ذكره المص قول الناصب فكيف يقول
ان الشافعي لم يورث الام معطل ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان الظاهر من العبد ان مخالفة الشافعي مع الامامية في ميراث البنت فقط
وميراث الام معا وحينئذ اثبات ان الشافعي يورث الام دون اثبات انه يورث البنت لا يجديه في دفع ايراد المص
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا في ذلك عموم قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم وقوله صلعم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله الاسلام يزيد ولا ينقص قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس ويرث الكافر من الكافر لكن لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس ودليله على نفي توارث اهل
الملتين ما ثبت في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم والعلم روى في الصحاح

قال لا يتوارث اهل ملتين شتى والعلم الاجماع على ان عليا وجعفرا لم يرثا ابا طالب وورثه عقيل فباع الدور قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهل ترك لنا عقيل من دور وما ذكره من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا خطاب المؤمنين في اولادهم المؤمنين
بدليل قوله يوصيكم الله والاحاديث مخصوصة كما ذكرنا اقول ان قولهم لا يرث المسلم الكافر في الاول من اضافة الكاتب
وانما المروي عنه لا يرث الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم عن الكافر وعدمه واجيب عن الحديث الثاني بانه محمول على نفي التوارث من
الجانبين لان التفاعل يقتضي ذلك ولا ينفي ثبوته من احد الطرفين وروى الاصحاب عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال نرثهم ولا يرثونا
الاسلام لم يزده الا عزا والاجماع الذي ذكره انما هو اجماع النواصب والا فاهل البيت الذين هم اهل الشريعة اعرف بما في البيت قد
صرحوا بان عقيلا انما اخذ لكونه مسلما ... قال الشيخ ... والحق انه في بعض كلامه انه خلق عليا كافرا في
مسئلة الامامية ... وما ذكر ... ان ... رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابطل ... لم يكن ... في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وما ذكر من ان قوله تعالى يوصيكم
في اولادكم خطاب للمؤمنين ... الكافر ... خطاب ... من ان الكافر ... بالفروع فكونه خلاف الظاهر
لا ذكر ... الولد ... فالعرض ... المسلم ... فكيف يقول ... الكافر ... في الخطاب كما ان
سكوته عن الفرض لا يستلزم ... الاسلام ... صادر عن ... في الجواب عن الاسلام يعلو ولا يعلى
كما قال الصادق ع قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا ميراث بالتعصيب بل فاضل الفروض مع القرابة والسبب
الزوجة والاولاد وقال الجمهور يورث بالتعصيب وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك
الوالدان والاقربون فكما ان للنساء نصيب مما ترك الوالدان كالرجال وقال جابر بن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية ان يورث
الرجال دون النساء وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وانما اراد الاقرب فالاقرب اجماعا والبنت اقرب من ابن العم
والعم وابنه لانهم ان يكون ولد الصلب اضعف سببا من ابن العم كما لو ترك اثنا عشر ابنا وبنتا وجعل للابن سهمين من ثلثين
وللبنت سهم ولو ترك عوض البنات ابن عم لكان لابن العم خمس الثلثين والباقي للبنات قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان ما فضل من ذوي الفروض للعصبات ولم يكن التعصيب من اسباب ارث النساء منظر ... في
الفروض لان الفاضل عن الفرض لازم فان قلت بالرد فلا يعين اولا يستحق ذوو الفروض والاجماع واقع على نفي ... في
الاحكام وهم ... من ذوي الفروض واما ما ذكره من الدليل على بطلان التعصيب من قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان
والاقربون فلا شك ان العصبة هم الاقربون وقضاء الجاهلية تقتضي عدم توريث النساء والشريعة تجعل للنساء نصيبا من الفرض
فليس من قضاء الجاهلية وما ذكر ان البنت اقرب من ابن العم فالبنت لها فرض معلوم تأخذ بنص الكتاب والباقي للعصبة لانهم
عصبة الميت وحماته ولهم قرابة ثم ان البنت لا تحال للميراث مع ... الاعمام ثم ابطال حقوق عصبة الميت و
فان البنت تذهب بالمال الى بيت الاجانب فيلزم الاجحاف لعصبة الميت وابطال حقوق اهله وذويه وما ذكره من لزوم كون
ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن العم فيجوز ذلك لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات قلل نصيبهن ولكن قوة
السبب لا ترى انه لو ترك ابنا من الصلب وابن عم فضلا عن ابن ابن عم فالولد الصلبي يحوز كل المال ولا يذهب الى ابن العم

ولا يذهب ابن العم بقي من هنا بطريقة السبب ومسائل الفرائض لا يعرف بمقاييس العقل ايضا ثم نقول وجوه مسائل الاولى
ما ذكره من انه لم يكن التعصيب من اسباب الميراث لم يظهر فائدة في تعيين الفروض الخ مردود بان الفائدة ظاهرة في الاجماع
وذكر الفروض ولا يلزم وجودها في جميع الصور فعدم ظهورها في انفراد البنت مثلا لا يقدح فيما ذكرنا مطلقا واما ما ذكره من قوله
فان قلت شره قولا لا يعني او لانا نستعرفه وان الفرض ثم في التحقيق اخبار عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم فان هذا الرد
واقع في غير صورة التعصيب ايضا اتفاقا واما ثانيا فلان مجموع ما ذكره المعترض من قوله ونقضنا القول انه لم يعلل التعصيب الى ربع
ورد في شان [illegible] حاجة ليحمله احد لا ولو قيل لان كان هو الناسخ وحكم على كل منهما على حدة بما نشاء وحاصل الامر الا
ان الظاهر من الآية المذكورة هو العموم للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة لانه رد على اهل الجاهلية كما دل عليه خبر [illegible]
بذلك والقائل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان ما
ان البنت لها فرض معلوم لا يدفع سائر الفروض من الاولوية المستفادة من آية اولى الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم من العصبة
كما لا يخفى واما رابعا فلان قولهم ان البنت لو حاز المال مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقطع الرحم [illegible]
ما قيل نحن نعرض ثم [illegible] ومن ابن ثبت ان العصبة حقا مع وجود البنت وهل هذا الا مسألة ومصادرة على المطلوب و
خامسا فلان ما استدلوا به يعلم عدم لزوم كونه ولذا اعتقد الضعف بمن ابن ابن العم بقوله لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات فقد
نصيبه [illegible] بان الكلام ليس في تقليل البنات لنصيب ابن الصلبي [illegible] الكلام في ان البنات على قاعدة التعصيب
نصيب الابن الصلبي من تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم فلزوم ذلك ظاهر [illegible] بجعل حق كلام المعترض [illegible]
فانه [illegible] من مسائل الفرائض [illegible] يختص الضعيف [illegible] امام الشافعي [illegible] في الفرائض كما قال ابن
حزم في كتاب المحلى ان اقوال الشافعي تدل على انه كان قليل البصر بالفرائض [illegible] ولا باس علينا ان نذكرهما [illegible] بعض
اجلاء مشايخنا الاعلام في تحقيق المرام [illegible] ما ذكر من مراتب النقض والابرام حيث قال هذه المسألة ومسألة العول التي
[illegible] امهات المسائل والمعركة العظمى بين الامامية ومن خالفهم وعليهما يبتني معظم الفرائض واختلف الفريقين في المذهبين
اختلافا [illegible] وقد اختلف المسلمون ههنا فذهب الامامية الى ان الاقرب [illegible] لم يكن [illegible] الباقي [illegible] وذلك الفرض [illegible] كان
في الصحابة من يقول به ابن عباس [illegible] وحكى الساجي ومحمد بن جرير الطبري عن عبد الله بن الزبير [illegible] بذلك
وروى الاعمش عن ابراهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم والقدح
والقدح في الجانب الآخر [illegible] من الادلة لا يؤدي الى المطلوب في الحقيقة مرجع الجمهور الى حرف واحد وهو انهم رووا عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحقوا الفرائض باهلها فما ابقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر ومرجع الامامية الى حرف واحد وهو انهم رووا عن ائمتهم ع
الباقر والصادق ومن بعدهما انكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على ذوي الفروض ثم ان كل واحد من الفريقين [illegible]
[illegible] ونحن نشير الى خلاصة حجج الفريقين فنقول اما اصحابنا الامامية فاحتجوا على بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تعالى
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا [illegible] الاستدلال
انه اوجب توريث جميع النساء والاقربين يبطل القول بالتعصيب والمقدم حق فالتالي مثله بيان الملازمة ان القائل بالتعصيب لا يورث

الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم وبيان حقيقة المقدم انه تعالى حكم في الآية بالنصيب للنساء كما حكم به للرجال فلو جاز حرمان النساء
لجاز حرمان الرجال لان المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الآية [illegible] انما تقتضي توريث كل واحد من الرجال والنساء
ومع وجود من اقرب منه وهو باطل [illegible] بحاز العمل بها في بعض الصور كما هو مذهبنا في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن
فقابل الآية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث من الوالدين والاقربين ولفظ الاقرب يمنع الابعد بل يمنع القريب
مع وجود الاقرب ولا احد اقرب الى الابوين من اولادهما [illegible] ان الاصل عدم العموم لم يكف الحكم بتوريث بعض النساء ولا احتاج [illegible]
[illegible] في توريث النساء انما نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث كانوا لا يورثون [illegible] رواه جابر عن زيد بن ثابت [illegible]
[illegible] الثاني قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين
احدهما انه تعالى حكم باولوية بعض الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعا [illegible] لانهم يقولون ان العصبة الاقرب يمنع
الابعد [illegible] في التوارث بآية اولى الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين
احدهما انه تعالى حكم بالاولوية [illegible] ولا شبهة في ان البنت اقرب الى الميت من الاخ واولاده والاخ واولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت
تتقرب الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب والاخت يتقرب اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد [illegible]
بواسطتين واولاده [illegible] وثانيهما انه تعالى حكم بان اولي الارحام بعضهم اولى ببعض والمراد [illegible] الاولوية في [illegible]
[illegible] الميراث واما ثانيا [illegible] ان الآية نزلت ناسخة للتوارث بمعاقدة الايمان والتوارث بالمهاجرة اللذين كانا ثابتين
في صدر الاسلام والناسخ للشيء يجب ان يكون [illegible] ان المراد بها توريث ذوي الارحام لما كانت [illegible]
[illegible] ان المراد الاولوية في احوال الميت من الصلاة ونحوها وان المراد بالارحام المذكورين في سورة النساء [illegible]
[illegible] عدم تخصيصها [illegible] فالارث داخل في عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله في كتاب الله فالمراد في حكم كتاب الله
ولا تخصيص [illegible] في سورة النساء [illegible] الثالث الاخبار التي رووها عن النبي صلى الله عليه وسلم كقوله من ترك مالا فلاهله [illegible]
[illegible] خلف بنتا او اختا ان المال كله للبنت [illegible] والثاني يبطل التعصيب ظاهر [illegible] الاول ان الاناث من اهل
[illegible] الجمهور [illegible] وهو خلاف مذهب القائلين بالتعصيب الرابع ان القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث
شرطا [illegible] وارث آخر [illegible] واللازم [illegible] خلف الميت بنتين وابنة ابن [illegible]
[illegible] ولا شيء لبنت الابن [illegible] بان يكون [illegible] الثلث [illegible] وهو المنفي
[illegible] للكتاب والسنة واما الكتاب فظاهر واما السنة فلانه [illegible] بنقل ان توريث الوارث [illegible]
بل المعلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه مع وجود الوارث الآخر [illegible] احدهما الآخر [illegible]
كذلك لان العم [illegible] مع وجود ابن البنت [illegible] الاجماع على المشاركة [illegible]
اولى العصبة [illegible] وعلى تقدير [illegible] ولا
من الاولى [illegible] اذا كان العم [illegible] البنت [illegible] ولا [illegible]
يبطل التعصيب حتى [illegible] البنت مع اختها [illegible] للذكر مثل حظ الانثيين [illegible]

من جهة العصبة فلذا جعلنا بينها قلنا الجزء خاص والآية عامة والعموم يقتضي تقديم ارث الابن لانه اولى عصبة ولا شارك
البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في كل موضع حكم ابن شاركه الانثى الذكر فيه والخامس وهو العمدة انه اشتهر الا
الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن اهل البيت عم وهي كثيرة جدا فلنذكر هنا بعضها فمنها ما رواه عبد الله بن بكير عن حسين بن هد
قال سألت ابا عبد الله عم عن المال لمن هو للاقرب ام للعصبة فقال للاقرب والعصبة في فيه التراب ومنها عن حماد بن عثمان قال سألت
ابا الحسن عن رجل ترك امه واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي عم يعطي المال للاقرب فالاقرب قال
قلت فالاخ لا يرث شيئا قال اخبرتك ان عليا عم يعطي المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقرأني ابو جعفر الباقر
الفرائض التي املاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وخط علي عم بيده فوجدت فيها رجل مات فترك ابنته وامه للبنت النصف ثلاثة
اسهم وللام السدس سهم يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلاثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فللام ومنها عن عبد الله بن
يحيى عن ابي عبد الله عم في رجل ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال كله للابنة وليس للاخت من الاب والام شيء وغير ذلك من
الاخبار ولا فائدة في الاكثار منها فانه المعروف من فقه اهل البيت ولا يعرفون خلافه واما الجمهور فاحتجوا على اثبات التعصيب بوجوه الا
انه تعالى لو اراد توريث البنات ونحوهن اكثر مما فرض لهن لنص على ذلك والتالي باطل فانه نص على قدر نصيبهن منفصلا ولم يذكر زيادة
على النصيب وبيان الملازمة انه تعالى لما ورث الابن الجميع لم يفرض له فرضا وكذا الاخ للاب والعم واشباههم فلولا قصر ذوي الفروض
على فروضهم لم يكن في التنصيص على المقدار فائدة الثاني قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها
ان لم يكن لها ولد فان وجه الاستدلال انه تعالى حكم بتوريث الاخت نصف ميراث اخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الاخ ميراثها
جميع بدليل قوله تعالى وهو يرثها فلو ورثت الاخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق الفرق بين الاخت والاخ ثم اصلا الثالث قوله
تعالى واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني و وجه الاستدلال ان زكريا خاف ان يرثه عصبته
سأل الله تعالى ان يهبه ولدا ذكرا بدليل قوله تعالى وليا فلو كانت الانثى تمنع العصبة لما كان في اختيار الذكر مزية وهي عمدتهم كما
اشرنا اليه سابقا ما رواه وهيب عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحقوا الفرائض فما ابقت
فلاولى عصبة ذكر وفي اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة وهذا نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر عن سعد بن الربيع
قتل يوم احد فجاءت امرأته بابنته الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله ان اباهن قتل يوم احد واخذ عمهن المال
كله ولا تنكحان الا ولهما مال فقال النبي صلى الله عليه وسلم سيقضي الله في ذلك فانزل الله تعالى في ذلك يوصيكم الله في اولادكم الآية
فدعا عمهما وقال اعط الجاريتين الثلثين واعط امهما الثمن فما بقي فلك وهذا نص ايضا واجيب عن الوجه الاول بانا
حاصله يرجع الى ان كل من فرض له من الورثة فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذا باطل اولا فلاعتراف
الخصم بنقصه عنه ولو كان الفرض مانعا من الزيادة لكان مانعا من النقص فالمانع من الزيادة بل الامر في النقصان اولى
لان النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل آخر فان فيه اعمال الدليلين وحصول المطلوب من كل منهما واما
ثانيا فلان هذه الآية معارضة بآية اولي الارحام فلابد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب ولهذا كان ذو
للدلالة آية اولي الارحام عليه وانما قلنا ذلك لان الله تعالى لم يمنع في الآية من الرد والا لم يحصل النزاع وقد دللنا على انه اولى

الارحام

الارحام على الرد لدلالة آية اولي الارحام على التوريث بقرب الرحم والعمل بمقتضى الآيتين اولى من اطراح احدهما لدلالة المفهوم التي هي اضعف الدلالات
واما الثاني فلانه لابد من رد الفاضل على شخص بدليل ولا دلالة في القرآن ولا تشخيص الجزء المتعصبين الرد على العصبة اقتدار التفضيل
واذا بطل تعيين الرد على اولي الارحام لزم خرق الاجماع وبهذا الوجه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لانه راجع الى ان الاخت لم يرث الا
النصف فلا تزاد عليه واما الاخ فحكم بتوريثه الجميع فقد ظهر ضعف هذا التمسك على انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على بطلان التعصيب من
ان الله تعالى شرط في توريث الاخ من الاخت عدم الولد ولو كان لها بنت لم يكن ولد لها وانما جعلنا في الثاني اسم الولد انما
الثابت بين فحجب الابن يرث الاخ مع البنت شيئا وهو خلاف مذهبكم وعن الوجه الثالث المنع من كون زكريا طلب الذكر بل الانثى ولا لم يقرأ
ان يكون ذكرا او انثى بل كما ذكرت اشتمل على دعائه وقال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة فطلب الولد مطلقا وسيأتي ولا يرثني بعلمه
مريم وان اعطاه الله افضل منها ولو ثبتنا انه انما طلب الذكر طلب الاجر ولو سلمنا انه طلب الذكر لا يلزم منه انه خاف العصبة لانه لو كان الرزق لهم او بنات عم
لم يرثوا العصبة بل كانوا من اولي الارحام لان ميراث العصبة القريب هنا ليس للورثة لمعصب من ذوي الفروض لا يمنعهم ان طلب الذكر
جاز ان يكون لمحض طبعه كما لا يخفى من عادة الخلق وسلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك في شرعه ثبوته في شرعنا لان شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم ناسخة
للشرائع ولسائرها في منها كما سبق على ما وجه الاتفاق لا الاستصحاب على ان الآية حجة لنا لانه قال وكانت امرأتي عاقرا اي لا تلد شيئا
اذ لو ولدت لم يخف الموالي من ورائه ومن كلمة ذكر انثى لانها لو ولدت انثى لم يبق عاقرا ولم يخف الموالي فظهر ان الانثى
تمنع الموالي وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجهين احدهما ان المروي عنه الخبر الاول وهو يقتضي رده عندنا من الحديث
روى ابو طالب الانباري قال حدثنا محمد بن احمد البربري قال حدثنا بشر بن هارون قال حدثنا الحميري قال حدثنا سفيان عن ابي
اسحاق عن قاربة بن مضرب قال جلست الى ابن عباس وهو بمكة فقلت يا ابن عباس حديث يرويه اهل العراق وطاوس مولاك يرويه
ان ما ابقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر قال امن اهل العراق انت قلت نعم قال ابلغ من وراءك اني اقول ان قول الله عز وجل آباؤكم وابناؤكم
لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهل هذه الا فريضتان وهل ابقتا شيئا ما قلت هذا
ولا طاوس يرويه علي قال قاربة بن مضرب فلقيت طاوسا فقال لا والله ما رويت هذا على ابن عباس وانما الشيطان القاه على السنتهم قال
سفيان اراه من قبل ابنه عبد الله بن طاوس فانه كان على خاتم سليمان بن عبد الملك وكان يحمل على هؤلاء القوم حملا
شديدا يعني بني هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث مع ما ذكرناه وثانيهما انه يقتضي الاولى عليه في صور كثيرة ومنها انه لو خلف بنتا
واخا واختين فمقتضاه ان الاخ يعطى ويحرم الاخت وهم يقضون الزائد عن فرض البنت بينهما اثلاثا ومنها انه لو خلف بنتا واختا
وعما يقتضي انه توريث العم دون الاخت ويعكسون الحكم ومنها انه لو خلف بنتا وبنت ابن واخا لاب فمقتضاه توريث الزائد الاخ
للاب وهم يحرمون بنت الابن وهم لا يقولون به بل يجعلون لبنت الابن السدس والباقي للاخ هي الجري ذلك من الاستدلال ولا اعتراض به الزام
فلا يقدح عدم ذهابنا اليها والاعتذار عن توريث بنت الابن السدس بانه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبنتين وصف
سهمها على بنت الصلب وبنت الابن بان ذلك لو لم يلزم تساويهما ولا يقولون به وكذلك فقد انه خلف بنتا القطب خلف
بنتين ان جعلنا ولد الولد ولدا حقيقة والا لم يحصل جميع الاثنين ولم تشارك في الثلثين واما الخبر الثاني فقد رده مطعون فيه عند اهل
الحديث بما هو مذكور عندهم وانه نسبه ولا عهد الحر عن ما ذكره بعضهم ومعارض بما نقلنا لا ما نبه كما ذكرناه وانه صح ورثة حمزة

جميع مال وجعلهم [illegible] الثقل مشترك وقد الزمهم اصحابنا الزامات شنيعة مترتبة على هذا القول لم نذكرها في المطولات ولا [illegible]
هؤلاء [illegible] الى بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] [illegible] الى بعض التابعين الذين اتفق لهم في الاسلام
[illegible] جبل [illegible] ذلك في [illegible] الجهال [illegible] في اوهامهم [illegible] الى سنة الرسول [illegible] تاملت في حالهم [illegible]
[illegible] العبد وسنة النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] الكلام في [illegible] واصحابه العظام [illegible] اهل [illegible]
[illegible] حدود [illegible] الاسلام من [illegible] الصحابة [illegible] التابعين [illegible] من الله تعالى
رسوله صلى الله عليه وسلم [illegible] وهذه [illegible] العصابة الذين [illegible] بين الرسل [illegible]
وامره في الشقاق والخلاف اللهم ارفع الله درجته ذهبت الامامية الى بطلان العول وخالفهم الفقهاء الاربعة وحقيقة [illegible]
العقل والنقل قال ابن عباس سبحان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا ونصفا وثلثا وهذان النصفان بالمال فاين الثلث فهذا
من اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب [illegible] قال [illegible] الناس [illegible] الله [illegible] في الميراث
بالاجماع وذلك [illegible] الاجماع [illegible] تارك امر الله تعالى لان [illegible] على المال [illegible]
وان لم يكن العول [illegible] وترك [illegible] امر الله تعالى والترجيح بلا مرجح [illegible] القول بالعول ولا يقال [illegible]
[illegible] اول من اعال في الفرائض عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا [illegible] مجتهد ووافقه [illegible]
فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن عباس ان [illegible] فلا يقدح في الاجماع [illegible]
فيه نظر اما اولا [illegible] الاجماع حيث ادعى [illegible] ان العول ثابت بالاجماع [illegible] تارك [illegible]
امر الله تعالى [illegible] الاجماع [illegible] تعالى [illegible] خلاف الاجماع [illegible] الترجيح
من غير مرجح اما الاول [illegible] الاجماع في ذلك ممنوع [illegible] ابن عباس [illegible]
[illegible] لا يقدح في الاجماع [illegible] السكوت والسكوت لا يدل على
[illegible] الاجماع ومن [illegible] ابن عباس [illegible]
[illegible] واما لزوم الترجيح من غير مرجح [illegible] من [illegible] العقول [illegible] العول
وهو اعتبار النقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين [illegible] القسمة لا ومن
البنتين [illegible] ان كل واحد من الزوجين [illegible] والبنت والبنتين والاختين [illegible]
واحد [illegible] دخل النقص [illegible] ذوي السهام في ذلك فالمرجح هو تحقيق هذا [illegible] من الشارع [illegible]
وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج والالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام [illegible] حيث قال قد اختلف
المسلمون في هذه المسئلة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول بان تجمع السهام كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على
كل واحد [illegible] ارباب الديون [illegible] المال [illegible] فان اول مسئلة وقع فيها العول في الاسلام في زمن عمر حين ماتت
امرأة في عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللاختين الثلثين فان بدأت بالزوج
لم يبق للاختين حقهما وان بدأت بالاختين لم يبق للزوج حقه فاشيروا علي فاتفق راي اكثرهم على العول [illegible]

[illegible] الله [illegible] الخلاف وانما [illegible] الامامية على [illegible] الزوجين [illegible] تمام حقهما وكذا الابوان ويدخل النقص
على البنات ومن تقرب بالابوين او الاب من الاخوات وممن كان يقول به من الصحابة امير المؤمنين [illegible] ولذلك [illegible]
وابن عباس بالاتفاق ومن التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق [illegible] ومن الفقهاء داود بن علي الاصفهاني [illegible]
[illegible] ونحن نذكر [illegible] القائلون ببطلانه [illegible] بالمعقول والمنقول اما الاول [illegible] وجوه الاول [illegible]
[illegible] ونصفين وثلثا [illegible] الاشياء [illegible] ذلك [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الثاني ان العول يؤدي الى التناقض والاغراء بالقبيح وهما باطلان اما الاول [illegible] الوارث ابوين وبنتين
وزوجا [illegible] فاعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر [illegible] وكذلك [illegible]
[illegible] الثاني [illegible] ان كل واحد من السهام المذكورة [illegible] واما الثالث [illegible]
[illegible] الرابع [illegible] الثلث [illegible] الثالث ان [illegible] الاناث [illegible]
والمقدم [illegible] الثاني [illegible] وزوجا وابوين [illegible] الام [illegible] الاب [illegible]
[illegible] الاخ [illegible] بان يكون [illegible] الاخ [illegible] الذكر [illegible] حقيقة المقدم [illegible]
فضل البنين على البنات في الميراث والرجال على النساء وقال للرجال عليهن درجة والمقدم [illegible]
[illegible] الثلث ولام السدس مع [illegible] الثلث وقد فرض الله تعالى [illegible] الثلث [illegible]
الانثى على الذكر [illegible] القرآن [illegible] واما المنقول [illegible]
صاحب ابي يوسف قال [illegible] بن ابي [illegible] عن [illegible] انه قال الفرائض [illegible] اربعة اسهم [illegible]
الولد الا الابوان والزوجة ولا يحجب الام عن الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج على النصف ولا ينقص من الربع ولا تزاد المرأة على
الربع ولا تنقص من الثمن [illegible] ولا يزاد الاخوة من الام على الثلث ولا ينقصون من السدس [illegible]
[illegible] الا الولد والوالد [illegible] الميراث [illegible] لا ينقص من الربع ولا ينقص
من السدس [illegible] السهام [illegible] النصف والربع والثمن [illegible]
والربع مع [illegible] وهذا [illegible] الفرائض [illegible] بطلان العول [illegible]
عن عبد الله بن عباس [illegible] رواه ابو طالب الانباري قال حدثني ابو بكر الحافظ قال حدثني علي بن محمد [illegible] قال حدثنا يعقوب بن ابراهيم
بن سعد قال حدثني ابي عن محمد بن اسحق قال حدثني الزهري عن عبيد الله بن عتبة قال جلست الى ابن عباس [illegible] ذكر الفرائض والمواريث
قال ابن عباس سبحان الله العظيم [illegible] الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا وثلثا وربعا او قال نصفا ونصفا وثلثا وهذان
النصفان قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر [illegible] يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب
[illegible] الفرائض [illegible] فقال والله ما ادري [illegible] قدم الله [illegible] الان [illegible] المال
وادخل على كل ذي حق [illegible] الفريضة [illegible] قدم الله [illegible] فريضة فقال زفر [illegible]
[illegible] الا الى فريضة [illegible] قدم الله [illegible]

لم يكن لها إلا ما بقي فتلك التي أخر فأما التي قدم فالزوج له النصف فإذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع إلى الربع لا يزيله عنه شيء والمرأة لها الربع فإذا زالت
عنه صارت إلى الثمن لا يزيلها عنه شيء والأم لها الثلث فإذا زالت عنه صارت إلى السدس لا يزيلها عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله
وأما التي أخر ففريضة البنات والأخوات لهن النصف والثلثان فإذا أزالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لهن إلا ما بقي فتلك التي أخر فإذا
اجتمع ما قدم الله وما أخر بدئ بما قدم الله فأعطي حقه كاملا فإن بقي شيء كان لمن أخر وإن لم يبق شيء فلا شيء له فقال له زفر فما منعك أن
تشير بهذا الرأي على عمر فقال هبته والله وكان امرأ مهيبا قال الزهري والله لولا أنه تقدم ابن عباس إمام عدل كان أمره على الورع
فأمضى أمرا وحكم به وأمضاه لما اختلف على ابن عباس اثنان أو نحوه وإن لم يبق فلا شيء مبالغة في تقديم من قدمه الله تعالى ولا عبرة
لا شيء لا بأن ينقص لهم شيء ورووا عن ابن عباس أنه كان يقول من شاء باهلته عند الحجر الأسود أن الله تعالى لم يذكر في كتابه نصفين
وأما ما رووه من طرق الخاصة عن علي وأهل بيته في إنكار العول فكثير كاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه ابن محبوب عن الباقر كان أمير المؤمنين يقول
إن الذي أحصى رمل عالج ليعلم أن السهام لا تعول على ستة لو كانوا يبصرون وجهها لم تجز ستة ورووا عن ابن عباس ... وروى محمد
بن مسلم في الصحيح والفضيل بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن أعين عن أبي جعفر قال السهام لا تعول ولا تكون أكثر من ستة فقال هذا
ما ليس فيه اختلاف بين أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبد الله وأما الحجة فيحتج عليه بشارة المعقول وأما الأول ففي وجوه الأول أنه
لا بد من دخول النقص على الورثة حتى تنقص زيادة السهام وأما عند القائلين بالعول فعلى الجميع وأما عندنا فعلى البعض لكن النقص على بعضهم دون بعض
ترجيح من غير مرجح فكان إدخاله على الجميع عدل الثاني أن التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة كالأوصى لزيد بألف ولعمرو بخمسمائة
ولم يخلف سوى ... فإنه ينقسط على السهام فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا الفرض من الموجب وإن
الحكم منكر العول لكن بعض ... فيما لو أوصى بنصف تركته لأحد وبنصف لآخر وبثلث الثالث على طريق العول فإنه يلزم القائل
بالعول الثالث الديان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن ديونهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال والفرق لكل
واحد من الديان قد يستحق بخلاف الورثة لا ينسد لأن الورثة لم يكن لكل واحد منهم قدر معين من المال إلا أن الكل واحد جزء
المعين وأما الثاني فبما رواه عبيدة السلماني قال كان علي على المنبر فقام إليه رجل فقال يا أمير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وأبويه وزوجة
فقال عليه السلام صار ثمن المرأة تسعا وهذا صريح في إثبات العول وهو يخالف ما نقلتموه عنه من إنكاره والجواب عن الأول منع عدم ترجيح
فإن النقص المدعى اختصاصه بالبعض فإن المرجح الإجماع على نقصه مع الدليل ودفع الخلاف على نقص هؤلاء فيكون الجميع للإجماع
ولأن النقص على خلاف الأصل في حق الجميع ترك العمل به في المجمع عليه فيبقى الباقي على الأصل عملا بالاستصحاب فظهر الترجيح وعن الثاني منع
الحكم في الأصل بوجود الفارق فيما ذكروه من الفرض الذي لا يقوم عليه في الوصية وهو تصريح الموصي بإرادة العول فيجب اتباعه لقوله تعالى فمن بدله
بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه فلم يفعل الله تعالى هنا العول وقد ... في الفرائض ... وإنما الكلام مع عدم الإذن
فكيف يقاس عليه المسلم به وعن الثالث في الفرق بين الدين والميراث فإنه يصح اجتماع الألف وثلاثة الآف وعشرة في مال واحد لا يصح
العقلاء ثمانية أعواما اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فلا يقبل الحضيض ... ووجه الإمكان في الأول كان متعلقا بالذمة وهي
يقبل تحمل الجميع فإذا عرض تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق انحصار فلا يكون محالا وهذا لا يعطي أحد الديان فقط استيفاء
مجموع حقه بل البعض بخلاف الإرث ولو فرض فقدان المديون على إبقاء الدين بعد تقسيط المال على الديان فقط يجب عليه الخروج من
حقهم ويمنع سوية فيما ليس في ذمته ويصح احتسابه عليه من الحق فأين هذا من محل الخلاف في الإرث وعن الرواية بالطعن في سندها أولا
ثم احتجاجهم بما رواه عبيدة السلماني عن ... قال أبو طالب الأنباري حدثنا الحسن بن محمد بن أيوب الجرجاني قال حدثنا عثمان بن أبي
شيبة قال حدثنا يحيى بن أبي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وروي الحديث المذكور قال سماك فقلت لعبيدة وكيف ذلك قال إن عمر
بن الخطاب وقف في مثل هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال للبنتين الثلثان وللأبوين السدسان فقال لعلي ما تقول فإن هذا لا يبقى شيء
مسعود فقال علي على ما رأى عمر قال عبيدة فأخبرني جماعة من أصحاب علي بعد ذلك في مثلها أنه أعطى الزوج الربع مع البنتين وللأبوين السدسين
وما بقي للبنتين قال وذلك هو الحق وإن أباه قومنا فإنا لا نعمل ... وروى الخصم عن عبيدة هكذا فأي حجة فيه وقول علي على رأي عمر
لا كان يحب الظاهر وقرار الأمر بالواسطة ... ظاهر عدم الرضا به وإنما صار إليه الأمر لتلاحي ... في زمن ... وقف مع ميسرة في زمن خلافة إلا ... عليه
الانقياد إلى الحكم من كان قبله كان على وجه الاستصلاح لا على وجه الرضا وقيل إن الحديث لا يدل على الحكم بالعول بل على نفيه وحكاية
تعهد الدليل فرض الله تعالى ... عند القائل بالعول فهذا جواب عن بعض الفرائض وسكت عن الباقي ... مخرج الإسلام وسلوك في
الشواهد الفرائض والشرعية كثيرة واعلم أن فقهاء الأصحاب قد ذكروا على المذهب النزاعات كثيرة وتشنيعات ... في تسمية اختلاف النظر ...
... في التهذيب مسائل المشتركين ... فقال ابن حزم ... في هذه المسألة وكأن لا يحتج بكلامه ...
والتزمنا أن نذكر كلامهم في هذا الباب وإن أفضى إلى الإطناب فإنه في كتاب المحلى والعول في شيء من مواريث الفرائض وهو أن يجتمع في الميراث
ذو فرائض مسماة لا يحتملها الميراث مثل زوج أو زوجة وأخت شقيقة وأخت لأم وأختين شقيقتين أو لأب وأختين لأم وزوج وأبوين وابنتين
فإن هذه فرائض ظاهرها إن وجب النصف والثلث أو نصف ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فقال
بعضهم يعطى كل واحد ... فرضه حتى ينقسم المال عليهم ... وذلك على أن يجعلوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال عليهم فإن اجتمع مثلا زوج
أم وأختين شقيقتين وأختين لأم فهذه ثلثان وثلث ونصف وسدس ولا يصح هذا في جميع العالم فإن قيل فقال للزوج النصف وهي
ثلاثة من ستة وللأم السدس وهو واحد من ستة فهذه أربعة أسهم وللشقيقتين الثلثان وهو أربعة من ستة فهذه ثمانية وللأختين
للأم الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشرة فيقسم المال بينهم على عشرة أسهم فللزوج الذي له النصف ثلاثة من عشرة فهو أقل من الثلث وللأم التي
لها السدس واحد من عشرة وهو العشر وللشقيقتين اللتين لهما الثلثان أربعة من عشرة فذلك خمسان وللأختين للأم اللتين لهما الثلث اثنان
من عشرة فهو الخمس وهكذا في سائر هذه المسائل وهو قول أول من قال به زيد بن ثابت وافقه عليه عمر بن الخطاب وصح عنه هذا وروي
عن ابن مسعود بغير مسند وذكر عن العباس ولم يصح وصح عن شريح وطائفة من التابعين وبه يقول أبو حنيفة ومالك فلما قوي أحدا أصحابهم
القوم إذا اجتمع ما لم على شيء كان أصلا لشيء عليهم دعوى الإجماع فإن لم يكن ذلك ولم يكن عليهم ... دعوى ... قول الجمهور وإن خالف مثله
وإن خصومهم لم يبق له ... في هذا الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها وإنما الإجماع على ما لا يجب الأخذ به حتى قال بعضهم ذلك
لكان الأصل الكذب فهم عليه ساقط العدالة ... فإن الإجماع عند أهل الإسلام إنما هو ما أنباه الله وإن رووه بإسناد لم يصح عندنا فإنا
ندعي قولا وإن لم ... قول يجب إليه ... ولا يستكثر بالكذب ولم يذكر العلماء وإن ... عن عبيد الله بن عتبة ...
عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه أنه أول من قال في الفرائض وأكثر ما يقع في العول ... أمثل
الفريضة وهذا يكفي في إبطال هذا القول وأنه محدث لم تمض به سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هي احتياط ... رأيه من السلف

ثم قضاؤه بالحجة قال بالقول الاول عبد الله بن عباس كما رويناه من طريق وكيع نا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال الفرائض لا تعول ومن طريق
سعيد نا سفيان بن عيينة نا محمد بن اسحق عن الزهري عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود قال اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا
ونصفا وثلثا انما هو نصفان وثلاثة اثلاث واربعة ارباع ومن طريق اسمعيل بن اسحق القاضي نا علي بن عبد الله هو ابن المديني نا يعقوب
بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف نا ابي عن محمد بن اسحق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال دخلت انا
وزفر بن اوس الى ابن عباس بعدما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج عددا
جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا النصفان قد ذهبا بالمال اين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس من اول من اعال الفرائض قال
عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرائض ودفع بعضها بعضا وكان امرأ ورعا قال والله ما ادري ايكم قدم الله عز وجل ولا ايكم اخر
فما اجد شيئا هو اوسع من ان اقسم بينكم هذا المال بالحصص فادخل على كل ذي حق ما دخل عليه من العول قال ابن عباس وايم الله لو قدم
من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له زفر فايها قدم الله عز وجل قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة الا
الى فريضة فهذا ما قدم واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فان دخل
عليه ما يزيله رجع الى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فان زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فان زالت عنه
بشيء من الفرائض ودخل عليها صارت الى السدس لا يزيلها عنه شيء وللام لها الثلث فان زالت عنه بشيء من الفرائض ودخل عليها صارت
الى السدس لا يزيلها عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل والتي اخر فريضة الاخوات والبنات لهن النصف فما فوق ذلك والثلثان
فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لهن الا ما بقي فاذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما اخر بدئ بمن قدم فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان
لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء له فقال له زفر فما منعك ان تشير بهذا الرأي على عمر فقال ابن عباس هبته قال ابن شهاب والله لولا
انه تقدمه امام عدل كان امره على الورع فامضى امرا فمضى ما اختلف على ابن عباس من اهل العلم اثنان فيما قال ويقول ابن عباس قال ابو
محمد وجميع الصحابة ... فيما احتج به من ذهب الى العول ... ما ذكر عمر من انه لم يعرف من قدم الله تعالى ولا من اخره فاد
المتاخرون منهم ان قال ليس بعضهم اولى بالحطيطة من بعض فالواجب ان يعموا بالحطيطة ودعوا على من ابطل العول تناقضا في
مسئلة واحدة فقط ... ولا حجة لهم في شيء منه اما قول عمر ما ادري ايهم قدم الله عز وجل ولا ايهم اخر
فصدق ... لم يدع انه بين له الا انه خفي عليه وقد صح ان الله تعالى لم يكلفنا ما لم يبين لنا فاذا لا نحتج على من عرف
عن ابن عباس ... الحكم ... وقد غاب عن عمر ... كثرة الصحف ومن رسول الله صلى الله عليه
وسلم واما الكلالة ... فلا حجة في ذلك ... الغرماء والموصى لهم فباطل وقياس والقياس كله باطل
ثم انه ... المال ... لحقهم ... مال الغريم ... على الغرماء والموصى لهم ... وليس كذلك
امر الغرماء فان كل ما خلق الله تعالى في الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لكثر من نصفين او ثلاثة اثلاث او اربعة ارباع او ستة
اسداس ... انما هو من الباطل ان يكلفنا الله عز وجل المحال وما ليس في الوسع ومن الباطل ان يكلفنا الخروج من ذلك
المخلص منه ... ثم لم يبين علينا كيف نعمل فيه ... ليس بعضهم اولى بالحطيطة ... يدخل عليه ما ينقص منه وهو لا يتاتى
حط بعضهم دون بعض الا ... ولا يحكم ... من الورثة مما جعل الله تعالى له ... الا لك

وهو قول ... ودعوى الاجماع ها هنا كدعواهم للاجماع على خلاف ... انما المتاخرون من الحنفية في هذه المحلات محافظة على تنزيه ائمتهم عن مخالفة
القرآن والسنة تابعا لمذهبهم كما هو دابهم حتى حكى عن بعضهم انه قال ... الامام العلاوي في المسئلة العلانية ردوا كتاب الله تعالى
قال ... اذا كان هذا هو المذهب فناسب قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اوصى لاقاربه دفع الى من يعرف به من
الناس انه قريبه وقال ابو حنيفة يعطى ذو رحمه المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث من الاقارب ... وهو
خالف العرف في ذلك وهو باطل قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اوصى لاقارب زيد لا يدخل وارثه ويدخل فيه الذكر
والانثى والفقير والغني والقريب والبعيد والمحرم وغيره وقرابة الاب والام ووجه تخصيص ابي حنيفة الاقارب في المحرم انه يسمى في العرف اقرب
الاقرب وما نقل عن مالك فهو مناقض لما نقل في الفصل السابق ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث اقول ما ذكره في وجه
تخصيص ابي حنيفة ... من ان ... المحرم في العرف اقرب ... لفظ الاقرباء والتخصيص بمن هو القريب الاقرب وهو ظاهر ...
ذلك بوجه اخر وهو ان ... القريب في العرف بل القريب من ينتمي اليه بواسطة وهذا كما في ... الاقرب الاقارب ...
والولد ... يكون ... الاقارب ولا ... الاقارب واما ما ذكره من مناقضة ما ذكرها عن مالك لما نقل عنه في الفصل
السابق ... في الفصل السابق بعدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث ... الى مالك في هذه المسئلة انما يدل على حكمه
بان ذلك وصية للوارث ... تلك الوصية فلا ... على ان الشافعي في اقوال مالك ... قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الوصية للميت وقال مالك يصح وتكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع
ملك الميت وان تملكه واحد بعينه لا يكون تمليكا للغير قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح الوصية للميت
... لانه لا يتصور الملك للميت ووجه ما ذهب اليه مالك انه في الحقيقة يرجع الى الوصية لورثته اقول هذا الترجيح لا يخلو من ان يكون
مستفادا من قصد الموصي او من انتقال الملك عن الميت اليهم والثاني باطل بما ذكره المصنف والاول باطل بان هذا القصد والنية ...
وارادته ... قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان ما تركه النبي صلى الله عليه وسلم ... ينتقل الى ...
... الفقهاء الاربعة وقالوا ... وقد خالفوا كتاب الله في قوله يوصيكم الله في اولادكم وهو عام وفي قوله ...
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وهو عام ... وما رواه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ... لقوله ...
سليمان داود وقال ... حكاية عن زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب وقال ... وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة اترث
اباك ولا ارث ابي ثم لما تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وسيفه ... ابو بكر ... من جهة الميراث
ولو كانت روايته صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة ... وفي ذلك مع
العباس ... قال الناصب حفظه الله اقول ... في علم الاصول ان السنة المشهورة ... الزيادة على
... معاشر الانبياء لا نورث ... الزيادة على الكتاب
... المواريث ... ان الانبياء ... الا ميراث النبوة والعلم والحكمة ...
والملك ... تنازع علي والعباس ... بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ... الميراث لانه لم يكن وارثا
لكان ... انه كان ... المال المصالح فاعطاه من هذه الجهة ... هذا الرجل هذه ... على

وتحملنا معرة بانه تصرف هذا الذي أقول ما ذكره اولاً من ان السنة المشهورة يثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء سنة مشهورة
لم يرد بان الكلام في عمل ابي بكر بالسنة المذكورة في صدر خلافته وقبل ان يطلع غيره عليها وكيف يتاتى دعوى الشهرة في ذلك الوقت مع انه لا
حجة في رواية الحديث وحده بعداوته لاهل البيت عليهم السلام وكون ذلك حجة لا كما نقلناه سابقاً عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ
الخلفاء من انه قال انا كنا نعده لكم حجة الى ان يكم ثم اقطعها مروان الخ وقد مر في صحيح البخاري انه لا ينبغي للحاكم ان يحكم بعلمه
لموضع التهمة وانت خبير بان جعل ابي بكر وعمر فدكاً للفقراء دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي كاف في التهمة وبذلك يظهر انه لو اراد اعطاءها
لفاطمة عليها السلام لما نازعها احد من المسلمين ولما وجد الحرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم حمية الجاهلية وسيعلم
الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وايضاً لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر بوجود لم يسمعه غير ابي بكر من نساء النبي صلى الله عليه وسلم وفاطمة
وعلي عليهما السلام مع انهم كانوا اشد من الملازمة للنبي صلى الله عليه وسلم والمجاورة كيف يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا
الحكم لغيرهم ولم يخصهم مع ان الحكم كان متعلقاً بهم واحبائهم لحاجتهم اليه ولا فائدة في بيانه لابي بكر
من ان التهمة لابي بكر كانت حاصلة هناك ما ذكره في جامع الاصول من انه اخرج البخاري وابو داود والنسائي ومسلم والترمذي حديث
مالك بن اوس بن الحدثان انه قال الرسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الذي وهم رسول الله وفيه قول العباس وعلي
تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امراته من ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نورث ما
تركنا صدقة فرايتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً وهذا صريح في التهمة كما لا يخفى او سلم اشتهار الخبر وعدم التهمة فلا نسلم ان يخص
هذا الخبر الجنبة دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق آية الوصية من حاشية الكشاف فكيف يخص ارادة الحكم
بان علماء الجمهور ابتنا وهي هذه المقدمة الفاسدة التي قررها ابو حنيفة وما ذكر من ان الله اورث سليمان وداود وعيسى ميراث النبوة
والعلم فقد بينا بطلانه في بحث الامامة فتذكر واما ما ذكر من ان تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرها
من تركته انتج فقد اعطى ابو بكر عليا الا من جهة الارث انه قيل ان من روى ذلك روى انما الحكم الشارع في ذلك من حيث الميراث والنا
حكم بالعلي بها صاحب المناقب كما ذكره المعتمد ان هو مستقرب الى النبي صلى الله عليه وسلم بسببين انه ابن عم من جهة الاب والام
وعباس هو متقرب من جهة الاب فقط لان ام عبد الله وابي طالب واحدة والمتقرب الى الميت بسببين اولى من المتقرب بسبب
واحد وايضاً العم لا يرث مع ولد الصلب كما هو مذهب جماعة من الصحابة علي والحسن والحسين عليهم السلام ومن التابعين
سفيان الثوري وابراهيم النخعي والفضل بن عياض ونوح بن دراج الذي كان قاضي القضاة بالكوفة والعجب ان هذا مذهب
بعض الحنفية انه كان المبتلا لابي حنيفة ايضاً لكان المنظور في ذلك الاعطاء استحقاق على من قال المصلحة كما زعم ابو بكر جاء على جميع
ما تنازعا فيه والاعطاء واحد من جملة الاشياء المتنازع فيها وما حكم لهم بالكل فالقول بعدم حجية في جاس في من ذلك الا من
عجلة ولا تدحرج الحق القول من ابي حنيفة والشافعي ونحوها المعاصرين لبني العباس واما ما ظهر من انكار في كلام المعتمد فليس ذلك
ولو سلم نقول فقيل هو الملك ما ذكرته والمقصود تقريبه الخوارج في التحرير مطلب قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاسير انما
اخذ بعد تقضي الحرب تخير الامام فيه من المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله
تعالى فاما منا بعد واما فداء وقال لهم في اسارى بدر لو كان مطعم بن عدي حياً وكلمني في هؤلاء النتنى لاطلقتهم له وبعث

النبي صلى الله عليه وسلم سرية قبل نجد فاسروا رجلاً يقال له ثمامة بن اثال الحنفي سيد بني حنيفة فاتوا به وشدوه على سارية من سواري المسجد فمر به
النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما عندك يا ثمامة فقال خير ان قتلت قتلت ذا دم وان مننت مننت على شاكر وان اردت مالاً فقل تعط
ما شئت فتركه ولم يقل شيئاً فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك ثم مر به اليوم الثالث فقال مثل ذلك ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً ثم قال
اطلقوا ثمامة فذهب فاغتسل ثم جاء فاسلم وكتب الى قومه فجاؤوا مسلمين وهذا نص في جواز المن ودفع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو عيلة
فامنن علي فمن عليه على ان لا يعود الى القتال فمر الى مكة فقال سخرت بمحمد ومن عليه وسلم الا انفلت فرجع الى القتال يوم احد فدعى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يفلت فوقع في الاسر فقال اني ذو عيلة فامنن
علي فقال له امن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من جحر مرتين فقتله بيده وقد روى جبير بن مطعم ان
رجلين فاديا يوم بدر برجل من قريش على مال قال الناصب خفضه الله اقول ان الامام مخير في الكافرين من الاسارى بين القتل
والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة فان لم يظهر وجه الى الظهور فعل النبي صلى الله عليه وسلم ولقوله تعالى فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما
فداء ولعل وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه احتج ان مخصوص بزمان النبي صلى الله عليه وسلم اقول لا يخفى ان التخصيص من دليل ولا دليل هاهنا
وتنويع ولا يخفى ان جواز ما يمكن ان يقال من قبل ابي حنيفة ان الآية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر فيكون شرعية المن والفداء
فيها مخصوصة بها ويكون تقديمه قولهم في تمام الآية حتى تضع الحرب اوزارها حتى تضع حرب بعد اوزارها وفيه ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول مطلب قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان سهم ذي القربى من الخمس لم يسقط بموت
النبي صلى الله عليه وسلم وقال ابو حنيفة سقط وقد خالف مقتضى قوله تعالى ولذي القربى اضافه بلام التمليك وعطفه على الشركاء
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذي القربى بموت النبي صلى الله عليه وسلم ولعله يحتج على ما روي عن ابي
حنيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم ومخصوصاً بالحبوة انتهى اقول الغرائب من هذا الحنفي انه احتج ابو حنيفة بما سابقاً قد ذكر هذا وقد ذكر
في كتاب الهداية بانه لا يستحقونها الا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بالنصرة لا بالقرابة لما روى عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم خيبر وضع
رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوي القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد شمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى
اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله فيهم فما بال اخواننا بني
المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال انا وبنو المطلب لا نفترق في جاهلية ولا اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين
اصابعه واشار الى نصرتهم وان ذلك لا يكون و يعني ان المراد بالقرابة على قوله تعالى لذي القربى قرب النصرة لا قرب القرابة والمراد بالنصرة
نصرة الاجتماع في الشعب لا نصرة القتال وخبر قوله انهم لا نفترق في جاهلية ولا اسلام واذا ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطاهم للنصرة
لا للقرابة فقد انتفى الاعطاء لان الحكم ينتفي بانتفاء العلة وفي نظر اما اولاً فلان الظاهر كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى في
الآية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدة لفظة فلا يتناول الكثير من الواحد حقيقة فالاصل عدم المجاز والرواية فما وقع في حديث جبير في
سهم ذوي القربى بلفظ الجمع يراد به غير ما اريد من القرآن بل اريد به محض العطية دون السهم المصطلح في الخمس فهذا على كتاب
التاريخ انه في يوم فتح اعطى النبي صلى الله عليه وسلم بعض الكفار والكثير من المسلمين من الطلقاء انه يكون قد اعطى بعض اقاربه المسلمين من ذلك
المال الكثير بعض على وجه العطية ايضاً النصرة لا القرابة لكن لا يقدح في مقصوده كما لا يخفى واما ثانياً فلانه لو سلم ان المراد بالسهم المذكور
سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لانه من المتفق عليه فلو صح فلا يصح لما سمع ان الراوي لم منهم لعله سبب العداوة لذوي القربى

حيث منع من ذلك الصريح ما كان في جهة انه سهم ذوي القربى اقارب النبي صلى الله عليه وسلم واما ثالثا فلانه لا مجال للحمل على النصرة
لان كثيرا من بني المطلب بل بني هاشم تخلفوا عن نصرة النبي صلى الله عليه وسلم في شطر من ايام الدعوة الى الاسلام الى ان اظهر الله تعالى
امره واظهر النبي صلى الله عليه وسلم وبعد ظهور الاسلام كما اسلم بنو المطلب اسلم باقي طوائف قريش ايضا فكيف يتجه الطارمزية التي
ملا يحتجون بها بالنصرة فالصواب ان يحمل الحديث على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس لما روي في كتب
النسب من ان هاشما توجه في بعض السنين الى تجارة الشام وتزوج سلمى بنت عمرو بن ثعلبة من بني عدي بن النجار ولدت له شيبة ثم
سماه عبد المطلب وكان سطلب اخو هاشم ثم سماه عبد المطلب لا يعرفه الى ان ذهب رجل من مكة الى يثرب وراى فيها غلمانا من
الصبيان يلعبون ويفتخر بعضهم على بعض التفرق والافتخار فقال الصبي منهم انا شيبة بن هاشم بن عبد مناف فقال له ذلك الرجل
بارك الله فيك ثم سال عن شيبة حاله ولما رجع الى يثرب اخبر المطلب عن شيبة فاظهر المطلب هذا الخبر الى اقاربه وتاسف على فيا [illegible]
وتفقد عن ذلك فجمع اصحابه وجاء معهم ونزل بمحلة بني النجار وبعد الخصومة الكثيرة اخذ شيبة معه الى مكة فادخله
الكعبة ولما سال قريش بان هذا عبد لمن قال انهم هذا عبدي اي بعد ذلك سمي بعبد المطلب ووجه اولوية بني المطلب على [illegible] في
احوانه في ميراث عبد المطلب ان ذلك الاستنقاذ كان بمنزلة اشتراء عبد واعتاقه فكانه اعتقه من المطلب وبين عبد المطلب وكان
العتق فكان اولى بميراث عبد المطلب من غيره من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد ظاهر في ذلك وقوله شبك بين
اصابعه تاكيد لذلك صريح في ارادة الاولوية ودخول بعضهم في بعض اشارة الى خروج من عداه من المطلب عن بني هاشم برشد
الى ذلك تشبيكه صلعم اصابعه عند بيان دخول العمرة المتمتع بها في الحج على ما روي من انه صلعم قال دخلت العمرة في الحج هكذا
وشبك بين اصابعه فذلك القول والفعل منه صلعم ردّ في الحقيقة على دعوى الراوي المذكور لسماع ما [illegible] في القربى بني المطلب
ولا دلالة لشيء منهما على ارادة النصرة باحد الاشياء الثلث فقط لا استدلال مع ما ذهب عليه من يخالف المقال قال المص رضي الله
عنه ذهب الاصحاب الى انه لا يجوز اعطاء اليهود زكوة الفطر والكفارة وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما
يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان مصرف الفطرة الاصناف
الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا ولا يجوز اعطاؤها الكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يجوز اعطاؤه صدقة التطوع فيجوز
اعطاء صدقة التطوع للكافر اقول تشبيه الواجب بالتطوع وقياسه عليه قياس فاسد لاختلاف الحكم عليه فاسد كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته ذهب الامامية الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهره الاسلام فبان كافرا ومن ظاهره الحرية فبان عبدا
ومن ظاهره انه ليس من الهاشم والمطلب فبان انه منهم لم يجب عليه شيء وقال ابو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على انه اذا دفع
الى من ظاهره الفقر فبان غنيا لم يضمن ولا فرق بين الموضعين ولانه امتثل فيخرج عن العهدة قال الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو دفع الزكوة الى الامام وفرقها ثم بان ان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا سقط الفرض عن المالك
ولو فرق بنفسه ثم تبين لم يسقط ثم ان تبين وقت الدفع انه زكوة استرد الكافر باقيا وبدله ان كان تالفا
وان لم يتبين لم يسترد بخلاف الامام فانه يسترد والكفارة كالزكوة وما استدل على ابي حنيفة ان الدافع امتثل فيخرج عن العهدة
فباطل لانه لم يمتثل الامر لانه مامور بدفع الزكوة في محلها فبطل اليقين هو خارج عن العهدة ويعد قولنا اقول ان الثاني

لم يتعرض لحجة هذا لاستدلال المص بعدم الفرق بين الموضعين وربما يفرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر بتعذر الوقوف على حقيقة
بعيد بل فكان الخطا ههنا ما هنا فان خالد لا يخفى من البحث عنه والصحيح ما حالد وابطل المص في التذكرة يظهر في الفقراء هنا كما
يظهر في الغنى كما خبث نفس كره ذلك انما سلعم واما ما ذكره الناصب من ان الدافع مامور بدفع الزكوة في محل في نفس
الامر فيما كان مشغول ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد محل بحسب الظاهر على قدر ما وصل اليه اجتهاده وسعه فالمفروض
انه فعل ذلك والحاصل ان الدفع واجب فيكفي في شرطها الظاهر لتعلق الوجوب على الشرط الممكن فلا يضر بعدم العدم ان في
نفس الامر الشرع تامل قال المص رفع الله درجته .. ذهب الامامية الى انه اذا امر الزوجان
بالكتمان لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضره الشهود وهو مخالف لقوله تعالى اوفوا بالعقود فانكحوا ما طاب لكم قال
الناصب حفظه الله اقول من الشرائط في صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله اعلنوا هذا النكاح وذهب الشافعي
الى ان الاعلان بالشهود اقول قد وافقنا في عدم اشتراط الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين حسبما فصل في كتاب التذكرة
ويشهد له الاصل واستلزام اشتراط ما ليس بشرط في القرآن مع ذكره النبي صلعم فيه قول الله تعالى لم يذكر الشهادة في النكاح وذكر
الشهادة في البيع والدين مع ان الحكمة في الشهادة في النكاح اكثر لما فيها من حفظ النسب وزوال التهم والتوارث وغيره
من نتائج النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمله الله تعالى في القرآن لانه سبحانه الحكيم ونقض ذلك روايات من طرق العامة
والخاصة مذكورة في التذكرة فليطالع ثمة واما ما استدل به الناصب من مذهب مالك من قوله اعلنوا هذا النكاح فبعد
تسليم صحته الظاهر انه يحمل على الاستحباب وانه محصوص كما يرشد اليه قوله هذا ولو تخفى عن ذلك نقص ما نقل عن الشافعي من
ان الاعلان يحصل بالشهود فيتضح ما الزمه مالك لانه لا دليل عليه كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله درجته ذهب
الامامية الى انه لا ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او
ملكتكها او وهبتكها لم يصح ذكر المهر او لا وقال ابو حنيفة يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتكها على مهر
كذا صح والا فلا وقد خالف قوله تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة
وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التراضي ويحصل معنى الالفاظ واختيار مالك ذكر المهر
لانه العوض ويصح بلفظ البيع وما استدل به على ابطال مذهبهما من الاية غير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبي صلى الله
عليه وسلم وخالصة له كان انعقاد لفظ الهبة مخصوص به اقول ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة دعوى مجردة لا دلالة
لا يلتفت اليها وكذا الاختيار باعتبار مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه فانه مبني على وجود العوض وهو المهر باطل لانه العوض
ربما يوجد في الزنا فلا يكفي في ذلك مجرد ذكر المهر والعوض واما قوله ان ما استدل به المص على ابطال مذهبهما من الاية غير صحيح
فمردود لان هبة النفس مخصوصة بالنبي صلعم فلذا قال المص ان الاية تخالف لقولهما لانه اذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة
مخصوصا بالنبي صلى الله عليه وسلم فيقتضي الاية المذكورة فقوله بانعقاده بلفظ الهبة في غير النبي صلى الله عليه وسلم يكون مخالفا
لذلك التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب في تقرير حاصل الاية لا يضر كما ادعاه لاحد كما توهم الناصب قال المص رفع الله درجته ذهب

الامامية الى ان العمة اذا رضيت بعقد بنت الاخ او بنت الاخت وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك قول الله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل امرأتين بينهما قرابة
او رضاع لو فرضت احديهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العمة وبنات اخيها وبين الخالة وبنات اختها
اختها او اختها والجمع بين المرأة وعمتها او خالتها من النسب او الرضاع والدليل عليه ما روى في الصحاح عن ابي هريرة انه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها والسنة المشهورة يخصص الكتاب مع ما علم ان المرأة
تتأذى في الجمع فان احل الله تعالى تلك المرأة فعدم رضى الضرة لا يحرمها والا حرمها رضاها لا يحلها وهذا من الاختلافات في الدين
اقول بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب او نسخه بالخبر الواحد يكفي قدحا في الخبر المذكور كونه رواية ابي هريرة ثم لانم عدم الشهرة الموجبة
للزيادة على الكتاب وذكرها في الصحاح لا يوجب الشهرة وانما المسلم شهرتها عند من عمل بها وافتى بمضمونها وهذا مما لا يسمن ولا يغني
من جوع كما لا يخفى واما ما ذكره من ان تأذى المرأة الخ فمدخول ومعارض بكثير مما عدا تلك النساء المحرمات المذكورة في الاية حيث دلت السنة على انه
ان الاولى في نكاح بعض ذلك لا يمكن ان يقال هنالك انه اذا رضيت المرأة احلها الله تعالى فعدم رضى المولى واذا لا يحرم عليه والا حرمها رضاها
والاذن لا يحلها والحاصل ان روايات اهل البيت عليهم السلام دلت على اشتراط رضا العمة والخالة واهل البيت ادرى بما في البيت وايضا المقتضي
للتحريم هو البغض والاذاء الى قطيعة الرحم فيما اذا لم ترض ومع رضاها ينتفي هذا المعنى فيبقى الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل
على الاباحة من القرآن والاحاديث سالما عن المعارض والحاصل ان الحكمة في ذلك مثل ما ذكره في حرمة الجمع بين الاختين وهو
ان الاخت الحكمة والغرض من النكاح حصول الاجتماع الموجب للمودة مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع تتعرض بالمشاركة في
الخيرات ويجب الاختصاص بها كانت المشاركة في الخيرات ملزومة للتباغض المنافي للمحبة والاقرب بين الاختين لئلا يقع التباغض
الشديد الذي يقع بين ذوي القربى في ذلك ولا يؤدي الى شدة بغض الرجل الجامع بينهما لكن لما كانت العمة اكبر سنا
من ابنة الاخ وكذا الخالة من بنت الاخت لم يكن بينهما ما بين الاختين المتساويين في السن غالبا فاكتفي في حفظ
المودة المذكورة باشتراط رضاء العمة والخالة المورثة لعدم حصول النفرة والبغض بينهما بعد ذلك على ما ذكرنا ويؤيده ما رواه صاحب
الينابيع من قوله لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها حذرا من قطيعة الرحم ووقوع المعاداة بين المحارم انتهى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب والاخ والعم والخال وكذا باقي المحرمات المحرمة بالنسب وقال الشافعي
يجوز ذلك كله فجوز ان ينكح الرجل ابنته من الزنا وامه واخته وعمته وكل من حرم الله تعالى في كتابه وكذا من يجمع فيها اسباب التحريم او
اسباب كلها هي اخته او بنت هي او ضمن هي خالته وهذا ابعد من مذهب المجوس نعوذ بالله من المصير الى ذلك وقد قال الله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وهذه صفات حقيقية لا تتغير بتغير الشرائع والاديان ومنع التوارث بالانساب في الميراث وغيره من الحقوق الشرعية
لا يخرجهن عن الصفات الحقيقية وهذا ينافي البنت فقال ابنته او امه او اخته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجاز بل كما في
قولنا اخته من النسب ليفصلها عن اخته من الرضاع ولان التحريم شامل لمن نصه فحمله هذه الالفاظ حقيقة او مجازا احدا لها الى
الحقيقة لخلاف الام مجازا وكذا بنت البنت ولا خلاف في تحريمها بهذه الاية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو زنى بامرأة فولدت بنتا لم يحرم على الزاني وعلى ابيه وابنه وحرمت على امها ولو ولدت ابنا حرمت هي واصول حيثما

ولا يحرم ... ام الزاني وابنته من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة وهو ما روى ان رسول الله صلى الله عليه قال الولد للفراش وللعاهر
الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزاني فتقرر في الاصول ان الحقيقة الشرعية اذا وردت على الحقيقة اللغوية فتغير الحكم في
الشرع للحقيقة الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت في الشرع يختص حكمها بالعبادة التي هي ذات الاركان فولد الزنا
اذا حكم الشرع بانه ليس بولد لان الولد للفراش لا يكون ولدا في الشرع ولا يغلب عليه الحقيقة اللغوية لان الشرع ابطل فولد الزنا
ليس بولد اذا لم يكن ولد لم يجر عليه احكام الاجنبي فيصح نكاح المولودة من الزنا لانها اجنبية في حقيقة الشرع وهذا في غاية
الظهور واما ما ذكر ان هذا مذهب المجوس فان المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في زعمهم فهو بزعمهم
والشريعة المقدسة حكمت بان الولد المولودة من الزنا لم يرث ولم تحل نكاحها لانها اجنبية ولو ان المجوس جعلوا اجنبية ثم نكحوا لكانت مجوسية من
العجائب ان المذاهب مذهب المجوس في اشتراك ... مجوس المسلمين وما احسن ما قيل ... مجوس الفضل ذو الاعتزال على
الفعل بين المسلمين فواعجبا من المجوس مجوس مجوس مؤمنينا ثم ما ذكر ان هذه صفات حقيقية لا تتغير بتغير الشرائع والاديان
فنقول نعم لا تتغير كون الولد من ماء لكن اختلاف احكام الشرع في حق هذا الولد وهي الوراثة والتزويج والتوريث والتوارث بغير خط
الشرع وهذا يتغير بتغير الشرائع والاديان وهذا الرجل بهذا الكلام يعترض على الشريعة فان مقتضى كلامه ان الشرع كان لا ينبغي ان يجري في
المفصول من الماء كان الولدية لا يتغير الزنا وهذا نعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا يخبر لكلها والزندقة والاعتراض على الشرع
فيه نظر اما اولا فلان تمام الحديث المشهور الذي ذكره الناصب على ما في المشكوة رواية عن عائشة انها قالت كان عتبة بن ابي وقاص
عهد الى اخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخي وقال عبد بن زمعة
انه اخي فتساوقا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سعد يا رسول الله ان اخي كان عهد الي فيه وقال عبد بن زمعة اخي وابن وليدة
ابي ولد على فراشه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة
احتجبي منه لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقي الله انتهى وقال الطيبي في شرحه ان الوليدة الامة كان لاهل الجاهلية في الغالب
على الاماء فكن يبغين ... وكانت السادة يأتين ايضا فاذا جاءت بولد واستلحقه الزاني والسيد الحق به وان تنازعا على الفاعل وكان
منع هذا الصنيع وجعل اجازته انتهى اذا ... هذا فنقول ان الحديث حيث اخرجه من شان وروده ونقل الطيبي انه انما يدل على انه
اذا ارتث وولدت من فراش المالك من الزنا فان الولد يكون ملحقا بالمالك لا لاجل ... بل كما هو محمول لكلام العلماء عند المحققين وكلام الزاني
الذي يدعي ابوته ولا يدل على نفي ابوة الزاني عنه ولا على اثبات ابوة سالك ... لكان قوله هو لك يا عبد بن زمعة لم ينفعه ابوة عتبة
قطعا فالذي يدل على ما ذكرنا ... قال لسودة بنت زمعة احتجبي منه لما رأى من شبه عتبة ولو كان قطعا القضاء من النبي صلى الله
عليه وسلم قضاء بانه ابن زمعة لما احتجاب منه لانه يكون اخا سودة ولعل ... ما ذكرنا ما ذكره الناصب في
التذكرة من ان البنت هي المتكونة من مني الرجل وتغيرها شرعا لا يوجب نفيها حقيقة لان المنفي في الشرع هو تعلق الاحكام الشرعية
المرتبة عليه انتهى هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع افتراق الولد عن الزاني مع احتمال كونه ... ارتفاع عقوبة ... الزاني
ونظيره نفي البكارة ... للعاهر الحجر ودفع نظير هذه العقوبة عن الشارع في ... كما لا يخفى بل نقول ان ...
الحاق مثل هذا الولد بالمالك وصاحب الفراش في بعض الاحكام كالارث والنفقة عقوبة لما ... في ... ابنا ... في

مستنبطاً كما وقع نظيره في الحاملة دون تحريم الانثى على الاب انفاق الفريقين على تحريم الولد المتولد من الزنا على امه لكان ذكره قد
اشار المصنف الى هذا في المنتهى حيث قال وهل يحرم على الشافعية اتفقوا على ان الولد المتولد من الزنا حرام عليه بحكم ان الفرق الى
ولد ابائنا فلان ما ذكره من انه ينفق من الحقيقة الشرعية اذا وردت الى مورد ان الاصل عدم النقل حتى يصلى الصلاة
نعيم ثبوت الحقائق الشرعية ولو اغمضنا عن ذلك فنقول ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في وضع اول قد وضع الشرعي
والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الافاضل هو ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والنقل فيه
عن الشارع فيما نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه لا دلالة فيه على وضع الى المعنى فلا يعلم ان الشارع نقله عن معناه في دار الشرع انما
غاية هذه العبارة كما ذكرناه دلالة على ثبوت تعلقه وارتباطه بصاحبه ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول هذا المال لزيد
المال لعمرو فكما لا دلالة في هذا القول لارادة وضع في المال فكذا هنا وكما ان الاثبات والنفي هناك يجوز ان يكون لاجل حكم شرعي
كشهادة الشاهدين بان المال لزيد بالنظر الى وضع شيء في ذلك فكذا هنا وبما قررناه ظهر فساد قوله في ولد الزنا انه ما حكم الشرع
بانه ليس بولد له المعروف من ان الشارع لم ينقل ان ولد الزنا لا يلحق بالزاني وقوله ان الولد للفراش لا يدل على ذلك وثانيا
فلان قوله ان المجوس يجوزون نكاح البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شرعهم ثم يتزوجونها مدخول بان المراد
بالفراش كما صرح به الجزري في النهاية لا يخرج في عرفهم صاحب ام الولد وهو زوجها او مولاها والشافعي لا يقتصر على الحكم بجواز نكاح
المولودة من الزنا على الزوجة الغير بل يحكم ايضا بجواز نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المرأة التي لا تكون في نكاح احد ولا ملك لاحد
فلا فرق له بين الفريقين في هذه الصورة في الحكم المذكور وايضا الشافعي متوجه لحرمة ان الاول الى نكاح البنت التي يعلم انها من مائه
وهذا المعنى مشترك بين المجوس والمسلم الزاني الناكح لبنته من الزنا على فتوى الشافعي ولا اثر لاطلاق الاسم على كون البنت
حال كونها حلالاً زوجة الغير وسلوك المجوس في دفع هذه الشناعة اما ما ذكر انهم يطلقون عليها البنت في شرعهم فهو نجس وانما المسلم
مطلق الاطلاق وذلك ان العلم بخصوصية الاطلاق الشرعي عندهم واما رابعا فلان قبل الشريعة المحمدية حكم سيق عليه المولودة من الزنا
ممنوع كما سبق وقوله ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة له مدفوع بان الظاهر انهم ايضا جعلوها اجنبية بحكمها
بان جعلوا لخلع الصورة النوعية المانعة عن النكاح الصورة النوعية المحللة وجعله لاجنبية البنت عن الاب حقيقة
عن كونه جزء له وقد عرفت انهم جعلوا لكان باطلا وانما خامسا فلان ما ذكره من الشعر المائل الى الشعر صدر عن احكام
المجوس معارض بمثل قصيح وهو قولنا مجوس اصبح اسلمه لقد تعادى امر المومنينا بان الشرع من الحلال فيما يحل البنت الحلاء
فبنا فيا خطا من بصارفي دونها من الكفر يكون منبعا واما سادسا فلان قوله لا تتغير كون الولد من مائه لكن اعتبار الحكم
الشرع في حق هذا الولد يخرج عن ان لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كما لا يتغير كون النطفة من ماء الرجل له لان الانفصال
بالولدية معنى حقيقي ايضا كما هو كذلك في جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه وهذا لم يوجد الحكم بجواز نكاحها
في شيء من الشرائع السابقة حتى في شريعة ادم على نبينا وآله وعليه السلام مع ما كان في زمانه من فقد النساء الداعية الى تجويز ذلك فيما اقتضاه كلام المصنف
من انه تجري الولدية المحصلة من الماء لان الولدية لا تتغير بالزنا وغيره وظهر من اعترافه ليس الا افتراء على الشرعية
والشريعة لا الاحكام الشرعية خارجة في ذلك بين الزاني والبعل واختلاف المجوس من العقل المنقل المصنف رفع الله درجته ذهبت

الامامية الى انه اذا صرح بالمعتدة بالنكاح فعل محرما واذا خرجت من العدة جاز له نكاحها وقال مالك يحرم ويفسخ النكاح بينهما
وقد خالف قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصريح للمعتدة
حرام لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الاية وهي تدل على جواز التعريض دون التصريح ومذهب مالك
الناصح ان التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك التصريح وينفسخ لا عقده بعد العدة ليس المراد في المسألة من التصريح
بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما فهمه الناصب فان ذلك باطل بالاتفاق بل المراد التصريح بالخطبة وهو لا ينافي كلام
بكونه صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء لا يتجه
ما ذكره الناصب في توجيه ما ذكره مالك او على ما ذكرنا انه لم يقع عقد في العدة حتى يتجه ما ذكره من امكان فسخه او تجديد النكاح
بعدها و ذلك ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات اختار منهن اربعا اذا ترتب
عقدهن عليهن اولا وكن وثنيات واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع عدم ترتيب العقد ومع الترتيب يصح الاربع
الاول خاصة وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفي لما اسلم وعنده عشر اختر اربعا منهن وفارق سائرهن قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من اربع واسلمن معه او تخلفن وهن كتابيات او مجوسيات
او وثنيات متخلفات اختار اربعا اندفع نكاح البواقي ولهن المهر بما بعد الدخول ونصفه قبله ولو لم يكن المجوسيات والكتابيات
مدخولا بهن تنجزت الفرقة والدليل عليه السنة وهو ما ذهب اليه ابو حنيفة ان لم يرتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل فلا يكون
الاختيار بحال وصورة الترتيب اقول ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه اذ سيجيء في المسألة الاتية ان انكحة الكفار عنده
صحيحة خلافا لمالك فمطلقا فنسبه الناصب الى ابي حنيفة في توجيهه كما مر من انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل
فاسد ومخالف لا تفاقهم على ان انكحة الكفار جارية صحيحة الا ما حرمه الشارع المحرمة فالتفرقة بين المرتب وغير المرتب لكون
مخالفا للنص كما ذكره المصنف وتفصيل الكلام في هذه المسألة ما ذكره المصنف في نهاية الوصول حيث قال اذا قال صلى الله عليه وآله لغيلان ... وقد اسلم
على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى تاويل عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة انه متاول
والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع نسوة ثم اسلم فله ان يمسك اربعا منهن ويفارق الباقي سواء ترتب عقدهن
او لا عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوائل دون الزائد على الاربع واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله
ابو حنيفة بتاويلات ثلثة الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن اربعا ومعنى قوله
وفارق سائرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وكان ذلك النكاح
واقعا على وجه الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لورود الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امر التزويج باختيار
اوائل النساء وهذه التاويلات وان كانت منقدحة عقلا الا ان القرائن تدفعها فان التاويل وان احتمل لكنه قد يجتمع قرائن تدل
على فساده واحاد تلك القرائن وان لم يدفعه لكن يخرج مجموعها عن ان يكون منقدحا قابلا والظاهر هنا قد اعتضد بقرائن جعلت
اثر في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس اما التاويل الاول فيبعد لوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ
الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتعقيب بالثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة وانما يفهم من المفارقة المجانبة

بعد الانفصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره بوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا المرءة الرابع
انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه وفي الحاجة اليه نظر قريب منه بالاسلام الخامس امر الزوج بالامساك بعد نص العقد ومفارقة
الباقي واما الوجوب او الندب وحصل التدريج في العقد عليهن واجيب لا مستند للامساك بالبر والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر
متعلقا بها السادس انه الظاهر من الزوج المامور انما هو امتثال امر النبي صلى الله عليه وسلم والمخالفة بعيدة ولم ينقل احد تجديد
النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك هو الظاهر السابع انه لا يتوقع في طرح العادة اتفاقهن على الرضا مع
جاده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر بهذا الامكان الثامن فلانه امسك امر وظاهره الايجاب فكيف اوجب
ما لم يجب ولعله اراد ان ينكح اصلا التاسع انه ربما اراد ان لا يتمكن بعد ان تقضي وطرا منهن وكون الحصر فيهن بل كان ينبغي
ان يقول انكح اربعا من شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن جميعا كسائر نساء العالم العاشر الترتيب انما يشعر
بمعنى الاستدامة لا التجديد وعن العراقي بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوازه [illegible] واما التاويل الثاني فبعيد ايضا
لانه يوهم لم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام من الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة [illegible] في ابتداء الاسلام
ولو وقع لنقل واما التاويل الثالث فكذلك لقوله لو احدكان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال
فعمدت الى اقدمهن صحبة [illegible] وقدناه [illegible] وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى
بما تقدم من التاويلات والتاويل الاول بعيد لما تقدم من الوجوه وكذا الثاني وقوله تعم وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد
قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم والثالث بعيد ايضا بعد قوله امسك ايتهما شئت فانه نص
على التخيير [illegible] قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان انكحة الكفار صحيحة وقال الشافعي باطلة وخالف [illegible]
حال الخطب واقر النبي صلى الله عليه وسلم ابا سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعده على النكاح ولو كان فاسدا لم يقرهما ولكان
فرق بينهما ولم يامرهما بتجديد النكاح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانكحة الجارية في الكفر صحيحة يثبت بها المهر
ويقع فيها الطلاق ويحتاج الى التحليل [illegible] وهذا ما ذهب اليه مالك انه صح النكاح من احكام الشرع وقبل
الشرع لا يثبت الاحكام فيكون الانكحة الجارية في الكفر باطلة وتقرر بالاسلام وتقرير النكاح المجدد انتهى اقول المص في
قوله الخ واقر ابا سفيان الخ مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل الاسلام وانما [illegible] للنبي صلى الله عليه وسلم
[illegible] في الاصول من التقرير المقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون [illegible] عن النبي صلى الله عليه وسلم حال
نبوته فان رجعه ولم [illegible] ومن البين ان نكاح ابي سفيان لو اشار انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا فاسدا لما جاز
النبي صلى الله عليه وسلم تقريره ولا [illegible] الا ان يقال تقرير [illegible] حكم ثبت النكاح المجدد وكيف يتحقق النكاح المجدد بدون الصيغة المعتبرة
في شريعته والحاصل ان ذلك التقرير بمجرد امر الله تعالى بان يتركهم مع ما دانوا به في ايام كفرهم من اعتقاد صحة انكحتهم فلا يجب
التعرض لهم لان الشارع احدث نكاحا جديدا بينهم [illegible] والله تعالى اعلم قال المص رفع الله درجته
وذهبت الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا نص القرآن والاجماع والسنة النبوية اما القرآن
فقوله تعم فما استمتعتم به منهن وهو صريح في المتعة وايضا قراءة ابن عباس الى اجل مسمى واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين

في اباحتها واشتهر انه لا اختلاف في اباحتها زمن النبي صلى الله عليه وسلم وخلافة ابي بكر وكثير من خلافة عمر ثم صعد على المنبر فقال ايها
متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فاخبار متواترة انه رخص الصحابة
في المتعة واستعملوا في زمانه وايضا افتى باباحتها امير المؤمنين ع وابن مسعود من الصحابة وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن
عباس والمغيرة بن شعبة ومعوية بن ابي سفيان وابن جريج وسعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وغيرهم قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه لانه ذهب الى ان مجتهدا عالما سنيا بدليل قوي واباح الوطي
لها فلا حد وان اعتقد الواطي التحريم وذلك كالوطي في النكاح بلا ولي فانه مذهب ابي حنيفة وبلا شهود كمذهب مالك وفي المتعة كمذهب
ابن عباس ودليل حرمة نكاح المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعم والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع لانها لا ترث ولا
تورث منه وقد قال الله تعم ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع ولا الثمن فلا يكون
زوجة وليست بملك اليمين فالمستمتع بها يكون عاديا فيكون حراما واما السنة فما روي في الصحاح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
لا نكاح الا بولي وعن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وعن
ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث تدل على ان النكاح بلا ولي و
بلا شهود حرام ونكاح المتعة كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة احلت مرتين وحرمت
مرتين واستقر الامر على الحرمة ونقل عن ابن عباس انه رجع في اخر عمره من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة
واما ما استدل به من الاية فانها منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح الشرعي واما المراد من الاستمتاع
التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجر الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى انه صح فليس بحجة ولما
[illegible] من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكر انه من محرمات عمر فقد افترى وكيف يجوز ان يحرم ما احل الله و
رسوله ولو كان فعل هذا لانكر عليه الصحابة سيما امير المؤمنين علي رضي الله عنه كما انكر عليه في [illegible] فلما ذكره
على المنبر ولم ينكر عليه احد علم ان الامر كان على الحرمة واما قوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالمراد انه كان
في بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما فالمراد انا ابين ان الله نهى عنهما انتهى اقول يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب
من الملام اما اولا فلان دعوى الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة [illegible] وجب كان الخلاف
الاجماع بالاسئلة التي اوردنا [illegible] عدم الارث [illegible]
وخروجهن بالاجماع معارض بوقوع الاجماع المركب على عدم ارث المتعة [illegible] لعدم التوارث
والتخصيص جائز بدليل الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والحاصل
انما يعني الاحكام كالارث والمهر ليس من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجة بل هو تابع لصفات كعدم
حفظ الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم [illegible] الزوج في القاذف والكتابية والناشزة وعدم الدوام في المتمتع بها
فان النفقة تسقط مع النشوز والميراث يسقط مع القتل والكفر والرق والمرتدة تنصيفها بلا طلاق والاحصان

قبل الدخول بالزوجة والقسم لا عيب وانما يسقط في السفر فهذا نقض هذه الاصول مع صدق الزوجية ثم حصلت تلك العقوبات
لو حرب البلاد فكذا هنا ولا استبعاد في هذه الاختلاف لان الاحكام الشرعية تختلف باختلاف المصالح وانما تمنع ذلك لو كان
العقلية وتعيين ذلك لم يقله احد لكن بقوله قال [illegible] وليل على تحريم المتعة قلت لا لان المشكوك نكاح المتعة من جملة الا ان
ازواج النكاح انتهى واعلم من البين ان المشكوك هو نكاح المتعة وتحليله الله بالاية وقبل النسخ الذي يدعيه اهل السنة فكيف يقتضي حصول اسم
الزوجة لقوله نعم لا على ازواجهم واعده لا نحو ذلك واما ما ذكره من ان المتبقى نكاح المتعة حيث لا يكون زوجة لانه يكون [illegible] فيقتضي
الاية في [illegible] باذنها ثم لا يقتضي الاية [illegible] كان [illegible] احل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب واصحابه تعالى
حرمة ذلك [illegible] ان الاية قد نزلت بعد نسخ المتعة والاحكام الشرعية للمصالح فجاز ان يكون الشرط [illegible] الناسخ والمنسوخ فلا
اعتراض على الله تعالى لانا نقول ان الاية مكية [illegible] قبل حجة الوداع والحل مروي فيها فكيف يكون الشرط والحل متعا بان النسخ دون
شرط الفساد كما يجيء من ان النسخ انما يكون بعد التكافؤ [illegible] ان المتعة زوجة قطعا فلا يتمحض الاية ناسخة لها فافهم واما ثانيا
فلان ما استدل به من السنة مجاب بان القرآن اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع ان [illegible] بما اخرج [illegible]
البيت احق [illegible] اهل البيت [illegible] اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم وعلى [illegible]
[illegible] النكاح مع عدم الافتقار [illegible] الشاهد من ان الرواية الاولى لا تحتمل ان يكون المنهي [illegible] في
المتعة [illegible] الرواية الثانية ضعيفة كما ذكره [illegible] من ان رواتها تكلموا فيها عن الزهري وقد ذكرها قال ابن جريج سالت الزهري عنه
فلم [illegible] ذهب اليه [illegible] والشعبي والزهري من انه يجوز للمرأة ان تزوج نفسها [illegible] النكاح
وتزوج [illegible] المتعة [illegible] ولا [illegible] ان يمكن [illegible] النكاح [illegible] وان النكاح [illegible]
[illegible] اكثر [illegible] وفيها [illegible] النكاح
الذي [illegible] واما ثالثا فلان ما ذكره من ان النكاح بلا ولي وشهود [illegible]
الذي [illegible] الاختصاص له بالمتعة [illegible] في النكاح الدائم [illegible] من ابي حنيفة ومالك [illegible]
[illegible] واما رابعا فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على الحرمة [illegible] ابن عباس [illegible] الصحابة [illegible]
واما ما نقل من رجوع ابن عباس عن ذلك في آخر عمره فهو من المفتريات التي [illegible] المذهب [illegible]
[illegible] الى [illegible] الى نكاح المتعة كما فعله الناصب قبل ذلك واما خامسا فلان ما ذكره
[illegible] على قول اكثر العلماء [illegible] مردود من وجوه الاول ان دعوى النسخ لا تجوز الا ببرهان لان كلام الله تعالى افاد
[illegible] والنسخ يوجب الترك فلا يجوز لاحد ان يقول في شيء امر الله تعالى به [illegible] الا ببرهان اخرجه
الله تعالى [illegible] لان الاصل في الحكم الثابت بقاؤه حتى [illegible] وقد اضطرب رواياتهم في
احكام المتعة فروى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن مسعود قال كنا نغزو مع النبي صلى الله عليه وسلم وليس معنا نساء الا [illegible]
فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله
لكم فان قراءة ابن مسعود الاية بعد اخبار [illegible] حل المتعة [illegible] انكار النسخ [illegible] بعد النبي صلى الله عليه وسلم

تحريم المتعة فانه قال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانا احرمهما وانا اعاقب عليهما وهذا صريح في نفي القطع بالنسخ
وروى في جامع الاصول عن [illegible] بن سعيد قال [illegible] الزبير [illegible] عبد الله قال [illegible] فقال ان اناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم
بالمتعة [illegible] برجل فناداه فقال انك لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال له ابن الزبير فجرب بنفسك فوالله لئن فعلتها لارجمنك باحجارك انتهى ولا يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان [illegible]
[illegible] في آخر [illegible] كان هذا التعريض من ابن الزبير حال غلبته على بلاد الحجاز وما والاها بعد وفاة يزيد بن معاوية [illegible]
من ان ابن عباس رجع عن ذلك انما هو من قبيل الرمي في الظلام وروي عن ابن عمر قال كنا نتمتع بالمتعة [illegible] الا
على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابي بكر حتى نهى عمر في شان عمرو بن حريث آخر وجه مسلم وهذا صريح في ان الناسخ هو عمر لا صاحب
الشرع [illegible] وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير [illegible] عن علي بن ابي طالب [illegible] انه لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى
الا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال نزلت آية المتعة في كتاب الله ولم ينزل بعدها
آية تنسخها فامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينهنا عنها فقال رجل برأيه ما شاء وقال البخاري في صحيحه [illegible] الرجل الذكور هو عمر وقال
مسلم في المجلد الثاني من كتابه [illegible] بهذا اللفظ [illegible] وروى الترمذي عن ابن عباس قال انما كانت المتعة في اول الاسلام
[illegible] البلدة [illegible] فيتزوج المرأة [illegible] فتحفظ له متاعه [illegible] حتى نزلت الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
ولا يخفى ان [illegible] هذه الرواية المفتريات الى القول بنزول الاية المذكورة في نسخ المتعة [illegible] لا يكون الاية [illegible] النسخ
[illegible] الى ابن عباس [illegible] على الخصم الذي [illegible] ما [illegible] سلمة بن الاكوع قال رخص لنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم في متعة النساء [illegible] ثلاثة ايام ثم نهى وروى [illegible] سبرة الجهني انه [illegible] مع النبي صلى الله عليه وسلم فتح مكة قال فاقمنا بها خمسة عشر فاذن
لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه مسلم وروى ابو داود وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى
في حجة الوداع عنها فانظر الى هذا الاختلاف العظيم في [illegible] ثم اضطرابهم في رواية [illegible] ابن الربيع [illegible] الاذن [illegible]
ثم النهي [illegible] بعد [illegible] مع الحكم بانها كانت [illegible] في اول الاسلام الى آخر ذلك الحديث المنتقى الطويل [illegible] ثم الاذن [illegible] في
فتح مكة وهي [illegible] خروج [illegible] فيلزم على هذا ان يكون [illegible] مرتين فحسب كما ذكره الناصب وقال [illegible]
في تفسيره اكثر الروايات انه صلى الله عليه وسلم اباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح وقول من قال انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف
لم يقل به احد من المفسرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن الروايات انتهى واقول بل المعقول بالنسخ مرتين ايضا [illegible] هلاك
[illegible] ولعل [illegible] اراد الجمع [illegible] الواحد ثم لو كان [illegible] لاشتبه ذلك على الصحابة [illegible] ابي بكر [illegible]
من [illegible] فان [illegible] بين متعة الحج ومتعة النساء في [illegible] ان متعة الحج مشروعة [illegible]
النساء في [illegible] وما احسن ما وجدته في بعض كتب [illegible] ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال [illegible] فقال له كيف ذلك [illegible]
هو الذي [illegible] وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله انا احرمهما واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء [illegible]
روايته [illegible] ولا اقبل [illegible] قبل [illegible] ان النسخ [illegible] الا من الله تعالى ورسوله [illegible]
وقع [illegible] في ذلك [illegible] فلا بد [illegible] الناسخ [illegible] دعوى وقوع النسخ من الشارع

لثاني لهم ان يقولوا انه لم يرد بقوله انا انهى عنهما انهى عن ذلك من عند نفسه بل مراده انا انهى عنهما بنهي الشارع عنهما ورجعوا انهم علقوا
مخالفة هذا التوجيه الذي ذكروه لصريح اللفظ الشاهد الوارد عن جمع من اساطين اهل الاسلام وافاضل سلاطينهم الذين [illegible]
[illegible] احد من اهل زمانهم [illegible] المامون العباسي الذي نقل عنه الباقي الشافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي [illegible]
في نهيه عن ذلك وقال [illegible] ان يا احمق حتى انهى ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر الى اخر القصة لكن [illegible] في
هذا الاصطلاح جماعة منهم [illegible] احدهم [illegible] الاخر فحصل الاضطراب في زمان النسخ [illegible]
[illegible] من اصل جوازه [illegible] ذلك عنه [illegible] والحاصل ان القراءة المنقولة عن
في ارادة المتعة والاجماع واقع على انها كانت جائزة والروايات [illegible] الكتاب والسنة ولا منعقد على جوازها [illegible]
والاصل والاستصحاب وعدم دليل ناسخ على النسخ [illegible] خلاف الاصل [illegible] نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعدم الاجماع
مع عدم العلم بالتواتر هنا وعدم جواز [illegible] الواحد [illegible] النقل من الاجماع [illegible] ودليل العدم [illegible]
من كبار الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي [illegible] الى زمان عمر واسناد التحريم الى عمر [illegible] والروايات من طرق اهل البيت [illegible]
ورجوع ابن عباس [illegible] في الكشاف [illegible] صريح [illegible] واجب حيث كان [illegible]
فكيف يصح الرجوع عنه الى الموت [illegible] في [illegible] النقل [illegible] عند الموت [illegible]
[illegible] الى حين الموت ومع ذلك [illegible] واجب [illegible] وصاحب الكشاف الرجوع
وما تقدم من [illegible] البيان والتعيين صريح في بقاء الجواز [illegible] بالنسخ باطل [illegible] من عدم [illegible]
واجماعا لوجود الخلاف من الصحابة والتابعين مثل [illegible] وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين وابن عباس الى الرجوع [illegible]
اضطرابا فانهم تارة [illegible] تارة [illegible] حرمها [illegible] الى ان الله حرمها ابدا [illegible]
واحلوها تارة [illegible] كانت [illegible] ان الرجل منهم يتمتع [illegible] وهل هذا الا تناقض واضطراب واحتمال [illegible]
والمحصل ان الجواز كان ثابتا بالكتاب والسنة واجماع الامة ولا يزول الا بيقين [illegible] العامة والخاصة [illegible]
على من اتبع الهدى الثاني ان النسخ والتخصيص [illegible] مختلفان [illegible] الاصول [illegible]
[illegible] تخصيص [illegible] ان هذا التخصيص [illegible] اذ لم يكن المتعة [illegible] المسألة [illegible]
ان ما ذكره من احتمال ان يراد من الاستمتاع في الاية التمتع من النكاح الشرعي [illegible] في نكاح المتعة [illegible]
الشارع [illegible] والاصل [illegible] النكاح الدائم [illegible] التخصيص الذي
عرفت فساده وان اراد [illegible] الدائم والمنقطع [illegible] ابن عباس
[illegible] في ذلك [illegible] الثابتة [illegible]
من [illegible] الاجماع [illegible] ان الاجماع المنعقد على خلافه [illegible] الاجماع على خلافه [illegible]
تمام واما [illegible] المتعة [illegible] صريح عبارة [illegible]
عنهما [illegible]

[illegible] بعض [illegible] الناقض من [illegible] في المسألة التي ذكرها [illegible] الله تعالى [illegible]
[illegible] ابن عباس [illegible]
[illegible] في ذلك [illegible] الفرائض [illegible]
تعالى في ذلك [illegible] ابن عباس [illegible] نص القرآن [illegible] الكلام [illegible]
لا يقيم [illegible] زوج [illegible] واخوات بنات [illegible] ان الله تعالى لم يرد [illegible]
[illegible] ابن عباس [illegible] التي ذكر من [illegible] الله تعالى [illegible]
[illegible] الا [illegible] الله تعالى [illegible]
[illegible] وكذا لا يرث الا من [illegible] الله تعالى [illegible]
في الفريضة [illegible] الزوجين ولا الابوين [illegible] الاخوات [illegible]
لا يرث [illegible] المال [illegible]
[illegible] في القرآن وان [illegible] المال [illegible] جميع الاسلام [illegible]
[illegible] بالفريضة [illegible] الله تعالى [illegible] في القرآن [illegible]
عليه [illegible] في القرآن [illegible] ذكرنا [illegible]
[illegible] الله تعالى [illegible] في القرآن [illegible] في القرآن [illegible]
[illegible] الزوجين في
[illegible] الله تعالى [illegible] في القرآن [illegible]
القرآن [illegible] البنات والاخوات [illegible] اهل الاسلام [illegible]
[illegible] في القرآن [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible]
بالاجماع والفريضة [illegible] والاجماع [illegible] وبالله التوفيق واما المسألة التي [illegible]
فيها التناقض [illegible] الاب واخوات لام ومسألة اخرى [illegible] التناقض [illegible]
لام [illegible] المسألة [illegible] من الفرائض [illegible]
[illegible] الاخوات من [illegible] الام [illegible]
[illegible] مسألة الزوج والام والاختين للام [illegible] الاختين للاب [illegible]
[illegible] الا [illegible] الاتفاق [illegible] السدس [illegible]
للزوج النصف [illegible] وللام السدس [illegible] الثلثان للاختين وللام الثلث [illegible]
في هذه الفريضة [illegible] الاجماع [illegible] الاجماع

ان الله تعالى لم يعط الاختين للاب في هذه الفريضة الثلثين ولا نقصهما عنه ودرع عم اماميتي يعطيانه فاذا لا ميراث لهما بالنص والاجماع
لا يجوز نقصهما اصلا واما مسئلة الزوج والام والاختين للام فانه لا خلاف بالمسلمين ومن وافقهم يحط الام الى السدس بالاثنين من الاخوة
والسالفين ومن اخذ بقول ابن عباس في ان لا يحط الى السدس الا بالثلث فصاعدا من الاخوة نحجبانها فيها والله التوفيق فالزوج
والام يرثان بكل وجه في كل حال واما الاختان للام فقد ثبتنا انه لا يجوز منع من يحق على تعيين من الله تعالى وجب له الميراث
في كل حال فاذا لا يجوز فقد دفع من فدت ورث وقد لا يرث الابعد فورث من يحق على تعيين من وجب فورث وهذا استقام بنص الله تعالى
عليه فان قضى حق من اخذه الله فلا يجب وان لم يفضل منه شي لم يكن دين او فتح الوصية فتبقى الاهل وجعلت القرآن بالحكم عليه
فللزوج النصف بالقرآن وللام الثلث بالقرآن فلم يبق الا السدس فليس للاخوة للام حق اذ لم يبق لهم منه والله التوفيق قال المصـ رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا كتاب الله تعالى حيث قال كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهو نص في الباب ولا يرى من البرية الاقارب اولى من الاولاد كما قال
ابو حنيفة في قول نقيصه اذا حجم للناس بها وقال لا يعرفون بذلك بعد اسمعه فانه انما على الذين يبدلونه ولان الوارث قد يستحق التفضيل
اما بسبب شدة فاقة وفقره او بسبب كثرة عياله دون غيره او بسبب فضله او علمه وقد سبق في اسعد المعتبرة فلا يقبل
ولا يمكن الا بالوصية ولانه كما جاز التفضيل حال الحيوة كذا يجوز بعد الممات قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الوصية
للوارث باجازة الورثة بعد موت الموصي ولا يصح بدونها وان نقص عن الثلث ولو جاز في حيوته ولا فرق في الوصية والارث بعد موته فهم
وكذا لو اجازوا بعد الموت لزمت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما روي في الصحاح عن ابي امامة قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
في هذا الحديث دليلا لعدم الصحة مطلقا وذكر انه قال ان الله اعطى كل ذي حق حقه والمراد ان الله تعالى اعطى الورثة نصيبهم من الميراث فلا يزاد
نصيبهم لانه اعطاهم حقوقهم والثلث للصدقة واما ما استدل به من آية الوصية فانها منسوخة بآية المواريث بالاجماع فلا استدلال له
لان الاجماع على عدم الوصية لكان نقلا فالقياس يقتضي انه لا يدفع الزكوة الاغنياء والمقال انه لا يجوز دفع الزكوة الفريضة فعلا كذا
باقي الوصية للعطية ما روي في الصحاح عنهم لا يعرف خلافه كما مر بيانه ما اورده على تقدمه فيهم يمكن حمله على نفي وجوب الوصية الذي كان قبل
نزول الفرائض على نفي الوصية مطلقا معنى اعتبارها وان زادت على الثلث كما تقتضيه اطلاق الآية وتخصيص الوارث بحجة الاجماع على المدعى
ادعى ولا يستفيد منه لانه حال الوصية بحجج ما يملكه الموصي واما ما ذكره من نسخ الآية بآية المواريث فمردود بان النسخ انما يتحقق اذا لم يمكن الجمع
وهو هنا ممكن بحمل الارث على تمام الميراث عطية من الله والوصية عطية من حضره الموت فالوارث يجمع بين الوصية والميراث بحكم الآيتين فلا منافاة
والعلم بدعوى نسخ الآية بالاجماع نقلا الفاضل التفتازاني اعتمدت فيه وذكره في حاشية الكشاف بان يقال ثابت ولا يخفى فساده لانه لو علم
النسخ فمرادهم الوجوب كما المطول فذلك لان ماهية الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه ودفع المركب لا يستلزم دفع جميع اجزائه
كما لا يخفى ولو تحصل عن ذلك وقد يحصل المنافاة بين الآيتين وسلم انه بآية وجوب الوصية للوالدين والاقربين ثم آية الميراث تخرج
الاقرب الوارث ومعنى الاقرب الذي لا يكون وارثا او اختلافه في الآية ودل كما هو الالاني من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل
من الاقارب من يسقط في حال ولا يسقط في حال ومنهم من يسقط في كل حال اذا كان ما ذكرتم فاية الميراث مخصصة بهذه الآية لا ناسخة لها

وسكت اخرون فطيبته وغلطت وغلط الحنفية بهما وقد كان الموقع صابر به التاريخ المشهور ايضا حليم على المتع حتى ذلك فلقد لهذه
سكر بانه هنا انكر ولعله في الموضع الآخر الذي لم يكن ادبا احكام تام واما عدمه فلانها ما ذكر في تاويل قوله كانا على عهد رسول الله
ولا الخلفي تاويل قوله انا انهى عنهما امره ذكر الا التي صدرت على رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في شيء النبي اليه صلوم وعلى ان يقول قد نهي عنهما
احدا حمل في اقامة حكم كما لا يخفى ولو لا هايل هذه التاويلات الباردة في الكلام لا يقع الامان عن غم المفاسد واللازم ان نبهت الحجوان
عن منع النساء ومتعة الحج في عبارة واحدة وسياق واحد والقوم قد اجروا في المنع عن الاول واعترفوا بجواز الثاني كما ذكره العضد الايجي في بحث
الاجماع من شرح مختصر ابن الحاجب قال في التصحيح عن عمر كان يمنع عن المتعة متعة الحج الى العمرة وقال المعتزلي ثم صار اجماعا اي جمعا
مجمعا عليه انتهى فتامل قال المصـ رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان النكاح الفاسد لا يحلل الزوجة المطلقة ثلثا وقال الشافعي انه
يحلل وقد خالف قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر في نظر الشارع لا مستعار الى علم الباطل
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلثا لا تحل للمطلق الا بعد اصابة الزوج الثاني اياها بالنكاح الصحيح
والوطي المتضمن للدخول الشرعي وهذا من مفتريات على الشافعي اقول ما نسبه الناصب الى الشافعي ما ذكره احد قوليه او نسبنا وما ذكره
قول لاصحابه كما يرشد اليه الطريحة المطولات وقد بينا سابقا على ان الناصب بين في القول والانكار على مجرد ما رآه في كتب الكتب لابد ان يرجع
ايمان ما تفرد به القوي من تساهل الشافعية على تقديم المفسرين فمن حمل الكل الناصب نسبة الى الشافعي فلم يطلع على ما اخذه
ولا بمحاوره عندما سالوا حمة فهو لعدم شرونة الشافعي الكثيرة المتبعة لا كل طرف لا عيبا كما لا يخفى قال المصـ رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل او كثر وقال مالك انه يقدر باقل ما يجب فيه القطع وهو ثلثة دراهم
وقال ابو حنيفة يقدر بعشرة دراهم فان عقد على اقل من عشرة وجبت العشرة وقد خالفا قول الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو عام وقد اخرج ابو حنيفة لم يحد به ما وجبها كما اجازه ما ادنى فقال النبي صلى الله عليه وآله
ود العلائق قيل يا رسول الله وما العلائق قال ما تراضى عليه الاهلون وقد تحصل التراضي بينهم وقال عمر الاجماع على ان الرجل
يصدق امرأته قليلا كان او كثيرا وزوج امرأة على سورة من القرآن بعد ان طلب من الزوج خاتما من حديد فلم يجده قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول ولا حد لاكثره ومذهب انه لا ينقص من عشرة دراهم والحجة
من خلاف اصحابه وان لا يتعين صداق ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وهو خمسمائة درهم ووجه ما ذهب اليه مالك ان اقل ما
مال الا هو نصاب السرقة ولان القطع لا يزم باخذ المال وهذا اقل فيكون مقدار الصداق ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان العشرة
مقدار كامل وبلوغ المال اليه يكون اقل الصداق اقول لا يخفى ان كل واحد من دليلي مالك وابي حنيفة ضعيف جدا لان الازم
يتوجه على ما ذكره نفسه اولا لانا لا نسلم ان اقل ما يتمول هو نصاب السرقة وما ذكره من البيان لا يدل عليه اذ لا يلزم من كون القطع
بالمال ان يكون نصاب السرقة اقل المال وانما يدل على انه اقل ما اوجب الشارع القطع فيه من المال كما لا يخفى على من له ادنى
تحقيق نفسه اولا لا نسلم ايجاب الشارع العدد الكامل في المهر والمستند ان الشرع اوجب لا اشعار بطلق المال في
قوله ان تبتغوا باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص وكانه لم يبلغه الحديث الذي رواه من قوله عليه السلام لا مهر دون عشرة
مع انه على اصلهم الزيادة على النص بالحديث المذكور مع ان الحديث محل لا يدل الا على كون العشرة دراهم لا يجوز دونها

يكون المراد بعشرة ايام العدة ناسب الاوقات ونحو ذلك هذا وقالت الحنفية ان الفرض في الآية للتقدير وفي قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم
وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير فيستفاد منها ثبوت التقدير الشرعي فيحمل لمرجح مقدر عليه ما فرض والتقدير المراد في العادة يكون محتملا
ووجه الاول ان الفرض كما جاء بمعنى التقدير جاء بمعنى الايجاب والتبيين والاعلام وغيرها واقتران الفرض في الآية الثانية بكلمة على دل على
الالزام والمجاز خلاف الاصل بنفيها وثانيا ان الفرض بمعنى التقدير ايضا لا يستلزم التعيين بجواز ان يكون هذا التقدير كتقديرهم
هم الاشياء او ما سألوا الذي الحظر مقداره بعد تحقق من جهة العباد فالمعنى اذا فرضتم المفروض بتقديرها ان تفرقوا فيه المتبايعان على تخصيص
ظاهر ان ذلك مقدر فحسب ولهذا ان بعض نهى المعافين مقدار من المهر فلا لاكان اولى ظاهرا ان الله تعالى قد قدر في الاول هذه
المرة مقدارا من المهر والقول بان الاصل معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بل اهل اللغة ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكرنا ومنها
عن زيد وهذا امارة الاشتراك فيكون صرفه الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص اولى فمحل
الفرض ههنا على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد وهو التقدير يستعمل في غيره من المعاني مجازا مدفوع بان هذا اثبت تردده بين
الاشتراك والتخصيص وههنا قد ترجح جانب الاشتراك بما مر على ان الباب المذكور معارض بما هو ان الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون الفرض
بمعنى التقدير حقيقة وبالمعاني الاخر مجازا لم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
المفوضة اذا طلقها قبل الفرض والدخول يجب لها المتعة وقال مالك لا تجب وقد خالف قوله تعالى ولا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم
تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امر والامر للوجوب وهو حق
وفصل بين الموسر والمعسر وعلى تقدير ان يكون واجبا لما فصل كمسافة التطوع لا تفصيل فيها وقوله حقا على المحسنين الحق الثابت وعلى للوجوب
وقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة قبل الدخول ان كان
لها مهر مسمى صحيح او فاسد او فرض فلا متعة لها … لم يجب للمفوضة فلها المتعة ووجه ما ذهب اليه مالك انه
ان حمل الامر على الندب لا على الوجوب لان قوله تعالى حقا على المحسنين … ان المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول من الاحسان
وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب اقول يتوجه عليه ان دلالة حقا على الوجوب … وكلمة المحسنين
على الاستحباب بما هو مفهوم اللقب الذي هو اضعف المفاهيم مع ان المفهوم عند من قال بحجيته … في كتب الاصول
منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب المعتاد وظاهر انه الغالب اعطاء المتعة ممن وضح نسب الاحسان واما غيره فربما خالف امر ربه
لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم راسا وبالجملة قوله تعالى حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله
فمتعوهن اذ امتثال الواجب من الاحسان كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امرأة ودخل
بها ثم طلقها فله ان يتزوجها كما كان في العدة فاذا تزوجها بمهر فان دخل بها استقر المهر وان طلقت قبل الدخول فلها النصف وقال ابو حنيفة
الجميع وقد خالف قول الله تعالى فنصف ما فرضتم قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طلقها فلها الرجعة في
العدة ولو عقد النكاح على الرجعية صح وان طلقها ثلثا فليس له الرجعة ولا يجدد النكاح حتى تنكح زوجا غيره والحكم في المهر
ان يتنصف بالطلاق قبل الدخول في جميع الصور ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الدخول قد حصل في هذه المرة فيجب الجميع
وذلك لان الرجل مالك الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح في حكم الرجعة وقد حصل الدخول في النكاح

الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول جديد … لم يحصل الدخول اصلا اقول لا يخفى انه قد تقدم ان المرأة قد تم
اخذت في الطلاق الاول حقها من المهر المقرر في النكاح الاول … النكاح الثاني لكونه الزوج …
بطلقها قبل الدخول فالقول بالتشطير في الزوج الثاني دون الاول تحكم غير معقول ويلزم ابا حنيفة انه اذا تزوجت المرأة بعدة من
الازواج ثم نكحها الزوج الاول بعدهم … فطلقها قبل الدخول ان يكون الواجب عليه المهر وهذا فيه ظاهر لا يخفى
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة ليست واجبة واجابة الدعاء اليها مستحب وغير واجب وكذا الاكل وقال
الشافعي في الجميع وقد خالف براءة الذمة وقوله تعالى … قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان وليمة العرس
سنة مؤكدة يجب الاجابة اليها … ولا يجب الاكل … سنة مؤكدة … لعبد الرحمن
بن عوف اولم ولو بشاة وكذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم في … ازواجه واما الاجابة اليها فلما روي عن عبد الله بن عمر في الصحاح ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دعي احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب … واما عدم وجوب الاكل فلما روي عن جابر ان
رسول الله صلى الله عليه قال اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك …
والعرس اقول قد ذكر النووي الشافعي في كتاب الروضة ان في وليمة العرس قولان او وجهان احدهما انها واجبة … في الحديث الصحيح اولم
ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب انه نسب الى الشافعي القول بالاستحباب ثم استدل بالحديث الدال على الوجوب ولقد حمله
على الاستحباب … انه حمل هذا الامر في هذا الحديث وحمل الامر في حديث الاجابة على الوجوب تحكم بارد ولا يليق بالشافعي
ولا باصحابه … ان الناصب لم يراجع في نقل مذهب الشافعي … اذ الظاهر ان الوجوب المذكور في الروضة محمول على انه
القديم او في الجديد … ان القول بوجوب الوليمة مذكور في بعض كتب اصحابه كما عرفت ولعل الناصب … ان ذلك
القول الشافعي اما القديم او الجديد … ثم رايت في كتاب التذكرة للمص ما يصدق ذلك حيث قال الوجه الاجابة
الى الدعوة في وليمة العرس عندنا … وهو اشهر قولي الشافعي … وجوب اتخاذ الوليمة … تقدير
اتخاذ الوليمة فان الاجابة عنده واجبة قطعا … مالك واحمد على الاستحباب دون الوجوب … لكن الاجابة اليها
واجبة كسائر الدعوات … والقول الثاني للشافعي انها على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبها
… اختلاف في وجوب الاجابة الى الوليمة ان دعي فيها او لم يكن فيها لهو وقال العنبري وابو حنيفة لما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من دعي الى الوليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا وفي رواية …
… من دعي الى الوليمة فليأتها … ومن دعي فلم يجب فقد عصى الله
ورسوله محمولة على شدة الاستحباب … انتهى
قال المص رفع الله درجته وفيه مسائل ذهبت الامامية الى ان الطلاق المحرم هو ان يطلق المدخول بها …
زوجها مع الحائل حال حيضها او في طهر قربها فيه … وقال الفقهاء الاربعة … قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن
وهو يدل على تحريم الطلاق في غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهي يدل على الفساد وطلق ابن عمر امرأته وهي حائض فامر النبي صلى الله عليه
ان يراجعها … عن ابن عمر طلقت زوجتي وهي حائض فقال النبي صلعم ما هكذا امرك ان تستقبل بها الطهر وتطلقها

في كلام تطليقة **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الطلاق المحرم المسمى بالبدعي ان يطلقها في حال الحيض او في طهر جامعها فيه
او قبل الغسل اذا وجب فالطلاق في هذه الصور حرام ولكن يقع وحيث حرم الطلاق يستحب المراجعة انتهى اقول واما ما استدل به على عدم
الوقوع من انه غير صحيح لان النهي لا يدل على فساده كما ذكر في الاصول ان النهي يمكن ان يكون حراما وصحيحا كالصلوة في الدار المغصوبة
لا ادخل واحد منهما في جهة ثم ما استدل به من حديث ابن عمر فهو يصرح بدلالته على الوقوع لامره بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج
الى الرجعة ثم ذكر في اخر الحديث انه صلعم قال انما السنة ان تستقبل بها الطهر فهذا كان خلاف البدعة لا انه لا يقع ثم انه لم يذكر حديث ابن عمر
على ما هو عليه ورواية الصحاح هكذا عن عبد الله بن عمر انه طلق امرأة له وهي حائض فذكر عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتغيظ
فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها طاهرا قبل ان يمسها
فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء وهذا الحديث [illegible] انه ادخل في طلاق امرأته ثلثا [illegible] على مذهب الناصب الطلاق
ظاهر التصريح في وقوع الطلاق البدعي ولو كان حراما انتهى **اقول** المذكور في كتب الاصول ان جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابي حنيفة والحنابلة
واهل الظاهر وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان النهي يدل على الفساد مطلقا وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه ومنها
ان العلماء والامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربوا والانكحة والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضي البيضاوي في
المنهاج النهي في المعاملات ان كان راجعا الى نفس العقد او لامر داخل فيه او لامر خارج عنه لازم كبيع الحصاة والملاقيح والربوا كان دالا
على الفساد وان رجع الى امر خارج عن العقد مقارن له فلا انتهى فقول الناصب ان النهي الذي لا يدل على فساده لا يفيد في دفع ابرام الحكم
عن الفقهاء كما لا يخفى وما ذكره الناصب سابقا في مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة [illegible] لا ينبغي [illegible] المسئلة على
اجماع [illegible] الفارق واما ما ذكره من ان حديث ابن عمر يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة [illegible] بان [illegible] الرجعة [illegible] في
الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوي كما يدل عليه قول ابن عمر في تتمة الحديث [illegible] المعنى الشرعي الذي يدل
على وقوع الطلاق كيف وقد ورد برهانا صريحا في عدم وقوع الطلاق اصلا وايضا لو كان اعتراض النبي صلى الله عليه وسلم على
عبد الله بن عمر وتغيظه في ذلك لمجرد انه فعل محرما حيث طلق في حال الحيض [illegible] لاكتفى في الانكار عليه بمجرد قوله الطلاق في الحيض حرام
ولما احتاج الى تعليمه كيفية ايقاع الطلقات الثلث [illegible] قوله ان تستقبل بها الطهر فطلقها [illegible] على تطليقه الحديث تامل
واما ما ذكره من ان قوله انما السنة ان تستقبل بها الطهر يدل على ان خلافه بدعة لا انه لا يقع مردود بان النهي يدل على فساد الطلاق في
وفساد ذلك البدعة ومع ذلك كيف يعارض صريح دلالة قوله ولم يرها شيئا على عدم الوقوع كما مر واما ما ذكره من ان ابن عمر ادخل قوله
طلق ثلثا فمدفوع بان ما سطر من تتمة الحديث وهو قوله لم يرها شيئا صريح في ابطال ذلك القول اذ الظاهر ان الضمير المؤنث
راجع الى المطلقات الثلث ولو كان راجعا الى الطلقة الواحدة الواقعة المستتبعة للرجوع كما فهمه الناصب لكان مخالفا للسنة
السنة الدالة على عدم وقوع الطلقة الواحدة وايضا على تقدير ذكر المطلقات الثلث في اصل الحديث ما رواه البخاري في
هذا الباب عن ابن عمر انه قال حسبت علي تطليقة انتهى فان الظاهر منه ان المراد حسبت الطلقات الثلث واحدة وبما فهمه
ما نقله الشارح القسطلاني عن ابن القيم من انه قال لم يرد التصريح بان ابن عمر احتسب بتلك الطلقة الا في رواية سعيد بن جبير عنه
عند البخاري وليس فيها التصريح بالرفع ويحمل رواية سعيد بن جبير على ان اباه هو الذي حسبها عليه بعد موت النبي صلى الله

عليه وسلم في وقت الذي الزم الناس فيه بالطلاق الثلث بعد ما كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا يحسب عليهم ثلثا اذا كان
بلفظ واحد انتهى فظهر ان البخاري لم يخرجه ونسبه الى الكذب والمبين اخرج لفظ الثلث من البين المصنف رفع الله درجته **قال**
ذهبت الامامية الى انه اذا طلقها ثلثا بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك ثلثا فانه يقع واحدة وقال الشافعي واحمد يقع الثلث ولم يحرم
وقال ابو حنيفة ومالك يكون محرما ويقع الثلث وقد خالفوا في ذلك نص القرآن الطلاق مرتان وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق ثلثا فقال
غضبت ربك [illegible] وروى ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر
وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا امرا كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم انتهى
وقال ابن عباس طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف
طلقتها فقال طلقتها ثلثا في مجلس واحد فقال نعم قال صلعم انما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها انتهى **قال** الناصب
حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا قال لامرأته طلقتك ثلثا يقع الثلث والسنة تفريقها على الاقراء وان طلق ثلثا فليس بحرام
انه اذا طلق الثلث يقع ثلثا لم يرد من الايقاع الضرب ثلث مرات ولم يرد بايقاعه مرة واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال
بقوله الطلاق مرتان فغير صحيح لان المفسرين ذكروا في تفسيره وجهين الاول ان الطلاق السني انما يكون بان يكون مرة بعد مرة فاما
ليس من السنة كما ذكرنا والثاني ان الطلاق الذي يملك الزوج بعده الرجعة هو مرتان لا الاكثر والمعنى الثاني اقوى لانه قال بعده فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والمراد بهذا التطليقة الطلاق الثالث فعلم ان المراد بالمرتين المرتان اللتان يملك فيهما الزوج الرجعة
لانه لم يملكها بعد الثلث ولا يفيد المعنى ان الطلاق غير المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف على ايقاع الطلقات الثلث مرة واحدة
ووقع عليه الاجماع مع افادة اللفظ فكيف يعتبر في الشرع واما ما ذكر من حديث عمر [illegible] حديث عبد الله بن عمر كما ذكرنا وليس في
اصلا ان عمر طلق هو بل الوارد عن عبد الله بن عمر طلق كما روينا قبل واما ما استدل به من حديث ركانة بن عبد يزيد فلم يرد على صحة
والصحيح في الصحاح هكذا عن ركانة بن يزيد انه طلق امرأته سهيمة البتة ثم اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني طلقت امرأتي البتة والله
ما اردت الا واحدة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اردت الا واحدة فقال ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله
صلى الله عليه وسلم فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان وهذا يدل على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما رد عليه
زوجته بعد التحليف انه اراد الواحدة ويعلم من هذا انه لو اراد الثلث لوقع الثلث على ما هو مقتضى اللفظ واما ما نقل [illegible]
[illegible] بالاسلام [illegible] ان الثلث واحدة فهذا الحديث حجة عليه وهو يجعله حجة ولا يدري ما عليه مما له وما ذكر من
حديث عمر انه قال على المنبر كما قدمنا ذكره قبل هذا **اقول** اما ما ذكره الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث فمدخول بانه
لا يمكن ههنا حمل اللفظ على مقتضاه لظهور ان الزوجة تخرج بطلاق من الزوجية وحين كونها مطلقة فلا يرد طلاق
فيصير ما عدا الواحد من الثالث فضلا مهملا لغوا لا يترتب عليها [illegible] اذا قال القائل ضربت زيدا ثلثا وعلم المخاطب ان الضرب
الاول وقع على زيد والثاني والثالث وقعا على شخص اخر او على الجدار مثلا فلا جرم يحكم المخاطب بكذبه او توهمه او اشتباهه او يحمله
المراد من اللفظ لا بمجرد [illegible] ظاهر اللفظ بل يتوقف على رفع المانع من عدم اطلاع المخاطب على ان المتكلم استعمل الكذب
او المجاز او توهم فيه وعلى انه لا يدل الحس والعقل على خلاف الخبر [illegible] ذلك لا يجب حمل المتنازع فيه [illegible] رحمه الله

ويدل على مثل الاول على ما يقتضاه اللفظ وفساده ظاهر وقد علم بهذا ان القياس ما عرفت عليه على قول الفاضل المرتضى ان القياس مع الفارق اولى ههنا
ما تقتضي النار بعض القربات والا لما قلنا هنا ان القربات الثلث واحدة وايضا قال الله تعالى الطلاق مرتان ثم اشار الى الثالث بقوله
تسريح باحسان او قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فعلم من ذلك ان الاتيان بالطلقات الثلث يكون على وضعه
ثم انه اراد التي ... لا يكون مشروعا لكان الشرع ... فلم يكن محرما فكذلك الطلاق والسابكي
من المعنى الثاني في تفسير الآية ... التخصيص الذي هو خلاف الاصل ... الى ... ارادة تطبيق الآية على الثلث
وما ذكر في تفسيرها ... فان طلقها ... من بعد حتى تنكح زوجا غيره اذ لا يتوقف ارتباط هذه الآية بما قبلها على ان يكون
تفسيرا للمعنى الثاني الذي قرره الناصب اذ لا ارتباط على التفسير الاول ... ان يكون حاصل الآية ان الطلاق الشرعي يجب ان يقع
كرة بعد كرة فان طلقها بعد المرتين الثالثة فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فبقي التفسير الاول ... ظاهرا في افادة التطبيق الشرعي فطلقه
على التفريق دون الجمع والارسال ... المرتين ... كما ان التسبيح ... ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة ... لبيك وسعديك ...
في ابطال المعنى الذي اختاره الناصب ... الامام ... نقلناه ... الطلاق ... الناس بعد عهد النبي صلى الله عليه وسلم
الطلاق الثلث ... رسول الله صلى الله عليه وسلم ... الثلث واحدة ... في الحديث ...
طلق بل ... كما ... ان ... الثلث ...
ورواية لهم ... الغائب ... الغائب ... ان يكون
عن ... عائشة ... النبي صلى الله عليه وسلم ... على سبيل ... البخاري ...
في المعنى ... فقال يا رسول الله ... طلقها ... قال اذن عصيت وبانت منك امرأتك
واما ما نقله ... صحيح ... رسول الله صلى الله عليه وسلم ... ان ... على
من عبارة الطلاق ومن ... النبي صلعم ... ذلك ... على ذلك ... التاكيد
بعد ... السؤال ... الثلث واحدة في الشرع ... لما كان هذا
خلاف الظاهر ... السؤال عن النبي صلعم فقول الناصب ... بالاسلام ... ان الثلث واحدة
... في الاسلام ... المسئلة المذكورة ... في الظاهر ان ... هذا
وكيف يتمشى هذا التوجيه ... رواية ... النبي صلى الله عليه وسلم كان ... الثلث ...
ما ذكر في جامع الاصول ... هذا الباب ... امرأته ... النبي صلى الله عليه وسلم
انتهى ... الحديث الذي
قال ... ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث ... النبي
... رسول الله صلى الله
وسلم والى ... الثلث واحدة ... النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر ... لم
مقتضى اللفظ الذي كان في ... الطلاق ... الشرعي ... الا

عن النبي صلى الله عليه وسلم علم ان ذلك تغيير من ... الشريعة التي ... بامر الله تعالى ولا رسوله ... الحديث
صريح في ان الوجه الذي ... في احداث الحكم المذكور هو ... الناس ... وان هذا هو ...
عليه والناصب ... ذلك ... الوجه ... مقتضى اللفظ وهو هذا ... كتاب
كتاب الطلاق حيث قال ... يعتقد ان الله تعالى ... ان الناس ... فان ...
كان ... ذلك ... الثلث ... واحدة ... نبيه صلعم ان ... الشريعة ... الله ورسوله
وكيف ... اختيار الله ورسوله ... وكيف ... ان ...
... الطلاق ... الله ورسوله ... الطلاق الثلث ... ان يكون ...
الصفات ... اهل ... والديانات قال ... رفع الله درجته ذهب الامامية الى ان الاشهاد في الطلاق واجب وشرط
وقال الفقهاء ... واشهدوا ذوي عدل منكم ... الرجعة لان ... حيث قال او
فارقوهن بمعروف يعني الطلاق لان الاشهاد على الرجعة غير واجب ... الطلاق ...
قال الناصب ... الاشهاد في الطلاق ... الطلاق ...
اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد ... يحمل على الندب ...
الاشهاد على الرجعة ... الطلاق دون الرجعة اقول ...
على الطلاق ... الطلاق ... تصديق الزوج في دعوى الطلاق ...
حتى ... الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد ...
... الاشهاد ... الزوجية ... في الاشهاد ...
... الزوجية ... الزوج ...
... الطلاق ... المرأة ...
... الاشهاد ... في جميع العقود ...
من ان اللفظ ... على الندب ... الوجوب ...
ان الاشهاد على الرجعة ... ان الاشهاد واجب في الرجعة ...
كون ذلك ... الكلام ... واشهدوا ذوي عدل منكم ... على الشهادة في الطلاق ...
... الطلاق ... واشهدوا ... على الشهادة في الرجعة التي
... تعالى ... الامساك ... او فارقوهن بمعروف ... على الشهادة في الرجعة ... اللفظ
عليه ... الشهادة ... الشافعي ... والاستحباب
وحمل ... الوجوب على الاستحباب ... الاول ... الاشهاد راجعا الى
الطلاق وهو المطلوب ... الطلاق ... الطلاق والرجعة ...

احدهما يحتمل كل منهما بالنظر الى نفس العبارة ان يكون مقصودا بالحوالة لا بعد ذكر الطلاق والقرب الرجعة والاقرب الفرقة ولا يبعد في
هذا الموضع اعني مواضع ارجاع الضمير الى المحتملات المتعددة ان يترك الاقرب والابعد ويعتبر المتوسط فاذا لم يحمل على الاقرب
وهو الفرقة كان الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فبقي ان يكون ذلك راجعا الى حكم الطلاق الذي صدر الاية وترك لبيان حكمه
بالاضمار وهذا صاحب الموضع سورة الطلاق وما ذكر فيها من تفرع عليه وبتعاديا لا يخفى على من تعاطى الانشين على انه لا يجب الحمل والرجوع
بحسب المعنى دون القرب والبعد كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة و
اصيلا فان التسبيح راجع الى الله سبحانه مع كونه بعيدا في اللفظ حيث لم يحمل على الاقرب دون رسوله صلعم مع قربه فقد علمت ان
ظاهر الامر بالاشهاد يقتضي ان يكون واجبا في الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعي ومن تبعه في هذه المسئلة ومن الله التوفيق قال
العلم رفع الله درجته وذهب الشافعية الى ان طلاق المكره باطل وكذا عتقه وسائر العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل
عقد لا يحتمل الفسخ وما يحتمل الفسخ كالبيع والصلح فانه يقع موقوفا فان اجازها والا بطلت وقد خالف قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه وقال لا طلاق ولا عتاق في اغلاق والاغلاق الاكراه قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي لا يقع
طلاق المكره بغير حق اذا قدر على دفع مرجه وترك كل الاعمى روحه وبيعه ونكاحه وطلاقه واعتاقه وسائر تصرفاته والاكراه شرط ما تكمله
في الكتب ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة النص ان ما يحتمل الفسخ يقع ... لان الاكراه يحصل الفعل مكرها كان الفاعل او طايعا
بخلاف ما يحتمل الفسخ والمراد من الفسخ ههنا ما يكون حقيقة فصحالان البيع يكون جائزا فيه والا فالبيع يكون مما يحتمل الفسخ
اعتراض العلم على ابي حنيفة انما هو في حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه لا في الفرق بين ما يحتمل الفسخ وما لا يحتمل الفسخ حتى يجاب ببيان
وجه الفرق مع توجه عليه ما ان ما ذكره من المقدمة القائلة بان ما لا يحتمل الفسخ يفعل الفاسخ مكرها كان الفاعل او طايعا اول المسئلة
وعين المتنازع فيه وبنيانه مصادرة على المطلوب ولم يكشف فيحصل التفصي بهذا ما ذكره العلم من مخالفة الحديثين الذين احتج بهما الناصب
عن التعرض للجواب عنهما بالكلية وانطوا ومن العجب انه مع هذا الناصب فلا تنتقل في حرجه هذا كثير من اولاد ابي حنيفة كصاحب الهداية
وهنا احق بنقل الدليل المذكور فيه اوفى بما شاء او لنذكر هنا ما ذكره مع التعرض لما عليه حتى لا يتمسك به الناظرون في هذا المقام
فنقول قال صاحب الهداية وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي وهو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف
الهازل لانه مختار في التكلم بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته فلا يعرى عن قضيته دفعا لحاجته اعتبارا
بالطايع وهذا لانه عرف الشرين واختار اهونهما وهذا اية القصد والاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل
انتهى وقال بعض الشارحين ان قوله قصد ايقاع الطلاق احتراز عن الاقرار مكرها فانه لا يكون خبر يحتمل الصدق والكذب
قيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والمخبر عنه اذا كان كذبا فالاخبار عنه لا يصير صدقا وقوله في حال اهليته احتراز عن الصبي
والمجنون وتقريره ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه عرف الشرين الهلاك والطلاق واختار اهونهما
واختيار اهون الشرين اية القصد والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه كما في الطايع او العلة
دفع الحاجة وهي موجودة في المكره لحاجته الى ان يتخلص عما يعد به من القتل والجرح وقوله الا انه غير راض بحكمه جواب عما يقال
لو كان المكره قاصدا ومختارا لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرها مثل البيع والاجارة ونحوهما وليس كذلك وجه انه غير راض

بحكمه فكان له فسخ العقود واما هنا فعدم الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل وهو الذي يقصد السبب دون الحكم فان قيل بين المكره
والهازل فرق وهو مبطل للقياس وذلك لان المكره ذو اختيار فاسد والهازل ذو اختيار كامل والفاسد في حكم العدم فلا يلزم من
الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان الهازل له اختيار كامل في السبب لا في حق الحكم وهو المقصود من السبب فلا اختيار
له اصلا فكان اختيار الهازل ايضا غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالاخر جائزا اقول يتوجه عليه اولا انه لو كان
ما يحكي فيه واختيار اهونهما انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الصيغة والطلاق الثاني دون الاول وهذا كما قيل
في حضرة الملك السلطان يضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك انه لا يخالف امره والسيد يعلم مخالفة العبد له في امره ليدفع عن
نفسه الهلاك فامره بحضرة السلطان المعصب وبنا هذا السلطان عصيانه فيزول الكاره ويتخلص من الهلاك فانه في هذه الصورة
لم يتحقق الامر بل امر بحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل بل ما يفضي الى هلاكه نفسه وهو ظاهر وبالجملة انه اذا ادعى قول وهذا الالزام القصد
والاختيار ان معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق واختيار اهونهما انه قصد الطلاق فغير مسلم كما لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك
وحقيقة الطلاق واختيار اهونهما انه قصد الطلاق فمسلم لكن لا نسلم ان المكره يعرف في الامر اختيار حقيقة الطلاق
فضلا عن تصور كونه اهونهما واما ثانيا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه ممنوع بل ان اراد كل
من قصد ايقاع الطلاق في حال اهليته لم لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم لكن لا نسلم ان المكره يتحقق قصده بمجرد
اللفظ لحكم التخلص عن القتل والجرح وان اراد قصد ايقاع اللفظ فمع بعده عن العبارة لا يجديه نفعا وهو ظاهر و
قياس المكره الى الطايع بجامع دفع الحاجة جدا انما يصح لو صح القياس اذا العقد دفع حاجته في المكره في قصد الطلاق ممنوع
لا يدفعها بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق كما عرفت واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عما يقال كلام على السند تحقيقه ولا يسمن ولا يغني
من جوع قال العلم رفع الله درجته وذهبت الشافعية الى انه لا يجوز استعمال الحيل المحرمة لان يتوصل بها الى المباح وقال ابو حنيفة يجوز
قال ابن المبارك شكت امرأة الى ابي حنيفة زوجها وارادت فراقه فقال لها ارتدي وينفسخ النكاح وقال لمن تزوج امرأة قبل ان مسها فقال
نكاح زوجتك مفسوخ وقال الخرقي مصرحا في كتاب الحيل لشبابه وخمسين مسئلة كلها كفر يعني من استباح ذلك كفر وجه خالف النقل
والعقل فان خالف النقل فان الله تعالى عاقب من احتال بحيلة محظورة عقوبة شديدة حتى انه مسخ من فعل ذلك قردة وخنازير
حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فاحتالوا على السمك فوضعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت
فاخذوا السمك يوم الاحد فقال الله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعن
الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها ولما نظر محمد بن الحسن الشيباني الى هذا قال ينبغي ان لا يتوصل الى
المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان رجلا احضر عند الحاكم وادعى ان فلانة زوجتي وهو يعلم انه كاذب وقال لو اقام
لو ان رجلا تزوج امرأة فجاء رجل فرغب فيها اجنبي قبل دخول زوجها بها فاتى هذا الاجنبي فادعى انها زوجته وان زوجها طلقها
قبل الدخول وتزوج بها وشهد له بذلك شاهدا زور وحكم الحاكم بذلك نفذ حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للثاني ظاهرا وباطنا
هذا مستحيل لا يختلف العقلاء فيه قال الناصب حفظه الله اقول الاختلاف بين العلماء في ان الحرام لا يجوز الاقدام عليه وما ذكر عن
ابي حنيفة فعلى اه من الحيل لما يجوز شرعا وكيف يكون ما هو من الاحتيال للتوصل الى المطلوب ... هنا يكون في فقه جميع المذاهب

لا يقال لو قال لها ان لم تخبريني ان تبلغيها فانت طالق وان قذفتها فانت طالق وان امسكتها فانت طالق فان الحيلة في الخلاص ان تاكل

بعضها وتقذف بعضها وامثال هذه كثيرة في المعاملات وقد الف كتابا بعض مشايخ الحنفية من امثال هذه الحيل في دفع الاشياء في

جميع الابواب لانهم ادخلوا في الاحتيال باقتحام المحرمات وما نقله عن ابن المبارك عن ابي حنيفة [illegible] باطل [illegible] لانه [illegible]

اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر بالكفر فان الامر بالكفر كفر واما ما ذكر من حكم الحاكم فهذا مبني على اصل مذهبهم وهو ان حكم الحاكم

ينفذ ظاهرا لا باطنا [illegible] ما نقل عن [illegible] ان المراة التي قامت عليها البينة بالزوج فقالت [illegible] الشاهدان

كاذبان [illegible] شاهداك زوجاك **قلنا** ان ما نقل عن ابي حنيفة انه قال [illegible]

[illegible] في مقابلة [illegible] كما ترى ثم ما نقل عن [illegible] مرجح [illegible] مطلوب [illegible]

من ان حكم القاضي [illegible] شهادة الشاهدين [illegible] ظاهرا وباطنا

[illegible] والمراة [illegible] الى الكذب [illegible]

[illegible] **قال** المصنف رحمه الله [illegible] ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجة ان كانت حرة فطلاقها

ثلث وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها اثنتان وان كانت تحت حر وقال الشافعي الاعتبار بالزوج [illegible] طلقات

وان كان مملوكا فطلقتان [illegible] الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان [illegible] الطلقة الثالثة [illegible]

وردت في الحرة [illegible] ولا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هي التي تفتدي دون الامة فانها لا تملك شيئا وقالت عائشة ان النبي صلعم

قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان [illegible] طلاق الامة [illegible]

[illegible] فقال له اثنتان [illegible] **قال** الشارح حفظه الله [illegible] الشافعي

انه يملك الحر ثلث طلقات على الحرة والامة وللعبد [illegible] المكاتب [illegible] ودليلنا ما روي في

المصابيح عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان [illegible] التطليق الى الرجل

[illegible] حكم التطليق يرجع الى الرجل دون المراة [illegible] وكانت تحت عبد

[illegible] لانها كانت تحت عبد [illegible] وان الزوج مالك الطلاق [illegible] عدد الطلاق [illegible]

نقصان الطلاق [illegible] نقصان الطلاق [illegible] الى نقصان [illegible] الثلث [illegible]

الطلاق [illegible] واما ما استدل به [illegible] من النص فباطل من وجه الاول انا لا نسلم [illegible] في

[illegible] الافتداء والخلع والاجماع على ان الخلع جائز من الامة باذن السيد [illegible] الافتداء من الامة

الثاني [illegible] الطلقة الثالثة للزوج في الحرة [illegible] الثلث [illegible] الحرة الثلث وعلى

الامة كذلك [illegible] بالثلث على الامة من باب الاولى [illegible]

[illegible] الطلاق السني والبدعي فلا تعلق بهذا البحث واما ما ذكر من [illegible] خلاف

في ذلك [illegible] **الرابع** [illegible] قول النبي صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان

[illegible] ايقاع الطلاق [illegible] الرجل [illegible] تطليق [illegible] الثلث ولا [illegible] يرجع الى الرجل بل [illegible]

[illegible] وهذا استدل [illegible] اولا [illegible] ازدياد عدد الطلاق واستيفاء جميع [illegible]

[illegible] من مسائل الاصول مع [illegible] في الخلاف [illegible] التي يقع عليها الطلاق [illegible]

[illegible] الثلث [illegible] الزيادة والنقصان وانما الزوج [illegible]

[illegible] ثانيا فلان [illegible] الاية المذكورة في الخلع [illegible] عليه [illegible]

عليه [illegible] ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا وليس الايتان [illegible] يقع عليه الطلقات [illegible]

[illegible] في [illegible] من ان الافتداء هو الخلع [illegible] في كتب [illegible]

بين الزوجين [illegible] الزوج [illegible] المراة [illegible] لباس لكم

[illegible] لباس لهن [illegible] والخلع [illegible] الخلع [illegible] في [illegible] الخلع

التي [illegible] الاجسام في [illegible] الخلع [illegible] عن النزع

والمفارقة [illegible] ولان [illegible] الى الامة في [illegible]

[illegible] الكلام في ان [illegible] الاصل والحقيقة ان [illegible] بذلك الفعل [illegible]

ولانه [illegible] في الاية المذكورة [illegible] الكلام في ان الامة [illegible]

[illegible] اللغة [illegible] في الفقه [illegible] حقيقة الحقائق اللغوية [illegible] الشرع [illegible] الاحكام الشرعية

[illegible] الشرعية [illegible] الفقراء

[illegible] الطلاق [illegible]

[illegible] وقد [illegible] العقد [illegible] ان [illegible]

[illegible] الجواب [illegible] بذلك [illegible]

[illegible] السائل [illegible] الجواب [illegible]

[illegible] بافادة الجواب [illegible] السائل وهذا [illegible]

قال المصنف رحمه الله [illegible] الطلاق [illegible] بين الزوجين [illegible]

[illegible] وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي [illegible] ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود

الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به **قال** الشارح حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان المراة اذا سالت

الخلع من الزوج [illegible] في الشقاق لان الخلع عقد معاوضة [illegible] العقود [illegible] في جميع الاحوال ولا يختص الخلع

بحال الشقاق [illegible] لان المراد لا يحل لكم ان تاخذوا من صداق النساء شيئا [illegible]

[illegible] فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا [illegible] من الصداق للزوج

طيب [illegible] **اقول** ما ذكره [illegible] الخلع عقد معاوضة [illegible] العقود [illegible] الاية التي ذكرها [illegible]

واما ما استدل به [illegible] الاية [illegible] والاية التي ذكرها [illegible] من سورة البقرة [illegible]

ذكرها الناصب من سورة النساء فالامر في السبق والتاخر عكس ما توهمه مع ان الكلام يشعر بان الايتين متصلتان من سورة واحدة لا
هذا انما ينفعه فيما هو بصدده في الجملة وهذا ايضا كذب كما عرفت ويظهر من هذا ان تقييد الاخذ في قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن
شيئا بالاخذ على سبيل الاكراه تقييد من عند نفسه لتناسب حاله قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال
لامراة ان تزوجتك فانت طالق كان باطلا اعتبارا ولو تزوج لم تطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج امراة طلقت وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم
لا طلاق قبل النكاح وقال ايضا لا طلاق فيما لا يملك ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق انما يكون بعد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق قبل النكاح ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال
لامراة ان تزوجتك فانت طالق ان فعلت كذا يصح لا لما صح الطلاق قبل النكاح حتى يكون مخالفا للحديث بل لما صح تعليق الطلاق اقول ما ذكره
من الطلاق تعليق ان اراد به مطلق الطلاق فهو افترا على ابي حنيفة ومع ذلك غير معقول لان التعليق له ادوات منكرة في القول
وغيره على ان ومتى ومهما وغيرها فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد ما اقترن بالتعليق فلا يفيد لان ابا حنيفة يجوز
الطلاق قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامراة يوم اتزوجك فانت طالق ثم تزوجها طلقت
وهذا صريح في تجويز الطلاق قبل التزويج بغير التعليق كما ذكره المصنف لا يقع الطلاق عند اهل اللغة بعبارة صريحة
في المنافاة كما ذكر في الهداية ايضا ما لو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية انتهى ومقصود ما ذكرنا ان
ما ذكره الناصب من المثال المشتمل على التعليق بقوله ان فعلت كذا خارج المبحث وليس كلام المصنف فيه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يصح طلاق الولي عمن له عليه ولاية العوض ولا بغيره وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته لا بعوض ولا بغيره ان فعل ووجه ما ذهب
اليه مالك انه يصح ان للولي رعاية ما هو الاغبط للطفل فاذا كان الغبطة في اخذ العوض يصح له ذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت
والاولى عدم جواز التوكيل في الطلاق لان الوكيل لم ياخذ بالساق قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الولي لا يملك
الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته لا بعوض ولا بغيره ان فعل ووجه ما ذهب اليه مالك انه يصح ان للولي رعاية ما هو الاغبط
للطفل فاذا كان الغبطة في اخذ العوض يصح له ذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت والاولى عدم جواز التوكيل في الطلاق لان الوكيل لم
ياخذ بالساق اقول ما ذكره من الوجه لا وجه له لان نكاح الصبي كان منوطا بالمصلحة وبعقده وهو محجور وعدم التكليف منوط [illegible]
فربما كانت المراة جميلة مرغوبة او شريفة بحيث لو كان الصبي يصل الى حد البلوغ [illegible] فكيف يمكن للولي تحصيل العلم بحظ الصبي
مع قيام هذا الاحتمال نعم يصح جواز طلاق الولي عن المجنون المطلق مع الغبطة لان مصلحة المجنون لا بد ان يكون منوطة بالولي عنه
لعدم استنادها اليه وعدم توقع زوال الجنون [illegible] انه تعذر المجنون عن الزوجة وكونها مفارقة
والفرق بين الابن والزوجة بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعقده متوقع الزوال كما ذكرنا واما ما ذكره من ان الحديث المنقول
لم يثبت ففيه انه حديث مشهور لا يثبت نفيه بمجرد قول جاهل مثله انه لم يثبت [illegible] والاولى عدم جواز التوكيل
بالطلاق الخ فمعترض بان عدم التوكيل بالساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل في صورة التوكيل بالطلاق
فقد وقع الطلاق حقيقة بيد من اخذ بالساق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يشترط في صحة الايلاء زيادة اربعة اشهر

قال ابو حنيفة يجوز اربعة اشهر وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة اشهر قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يشترط في مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر فان حلف على الامتناع ابدا او اطلق حمل وان قيد باربعة اشهر فما دونها فلا ايلاء
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه جعل المدة اربعة اشهر بعد مدة الايلاء لا اكثر والتربص يكون في مدة الايلاء اقول لما جعل الله تعالى مدة التربص
في الاية المذكورة اربعة اشهر يكون ترتب حكم الايلاء ومطالبة المراة بذلك بعد تلك المدة ولو حصل ذلك في تلك المدة لما كان لقوله تعالى فان فاؤوا
رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فان الفاء يقتضي كون ما بعدها من حكمي الفيء والطلاق مترتبا على انقضاء الاشهر الاربعة فافهم
ان ما ذكره الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة محجة [illegible] عن تخلف البيان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يقع الطلاق بمجرد خروج مدة التربص بل اذا انقضت طالبه الحاكم بالفيئة او الطلاق فحمل المطالبة بالفيئة او الطلاق بعد المدة
وقال ابو حنيفة محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج بائنا وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر
فان فاؤوا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف المدة الى المولي بلام التمليك فاذا كانت حقا له لم يكن
حقا لغيره كالدين المؤجل ليس لصاحب المطالبة في الاجل وعقب التربص بالفيئة بالتعقيب وقال فان فاؤوا فيجب ان يكون ذلك للمولي وقال
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاخبر انه يوجب ان يقع الطلاق بفعله كالفيئة والحنفية لا يجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة
ولان الله تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة مع الفيئة وهي انما يكون مناسبا لذلك في صورة الفيئة الى الغفران حيث هناك جرح الاثم
فلما كان في صورة من يعقل وصف الله تعالى نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف نفسه بالسميع ولو جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك
ما يسمع قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يمهل المولي اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي فاذا مضت
بلا عذر [illegible] فلها المطالبة بالوطي او الطلاق وقد لا اشكال في هذا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يجعل مدة التربص
والايلاء واحدة لان الله تعالى جعل للمولي اربعة اشهر فلم يزد عليه شيء فالمطالبة لا بد ان يقع في المدة واذا انقضت المطالبة لمدة مجردة
عن المدة بلا اعلال يقع الطلاق والفيئة لا بد ان يجب ودفع المطالبة خارج المدة لان التعقيب مستفاد من الفاء يمكن ان يكون
من باب تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا يعتد بالمدة اقول فيه نظر لان الله تعالى حكم على ما [illegible] اذا جعل مدة تربص المولي اربعة
اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء وذلك فلا يدل ذلك على اتحاد مدة التربص والايلاء فقول الناصب لان الله تعالى جعل للمولي اربعة اشهر
تلبيس وتدليس ثم ما ذكره من حمل فاء التعقيب في الاية لتعقيب الحكم المتقدم وتفريعه على الايلاء خلاف الظاهر فلا
يصار اليه بلا ضرورة ومع ذلك لم يقتصر المصنف في الاستدلال على مقصوده بذلك بل اصل استدلاله ما ذكره اولا من اضافة المدة
الى المولي بلام التمليك وهو صريح في اقتضاء عدم صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص وكذا استدلاله قدس سره بقوله تعالى
وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح في ذلك والناصب لم يتعرض لها لمخالفتها الصريحة لمحاولته كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التزويج انما يبطل بعد مدة التربص ودافع لم يطلق حبسه السلطان او يجبر على احدهما
اما الرجوع او الطلاق وقال الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان عزموا الطلاق وجعل العزم على الطلاق اليه وقول
النبي صلى الله عليه وسلم الطلاق لمن اخذ بالساق قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا مضت المدة في الايلاء طالبه
القاضي بالفيئة او الطلاق فان لم يطلق طلق القاضي لان الطلاق في حق الحكم الشرعي [illegible] وصول النفقة الى غيره من المواضع فلا

الطلاق واما ما استدل به من النص فلا دلالة له على مطلوبه لامتنان ذلك في الحالين وهو حال المولى بعد انقضاء المدة او الفئة والعزم على الطلاق
والقرآن تبيين حالة تعذيبا بامده التربص واما ما حكم ابن الخطاب من التخيير بعد العلم بتأخير الى الاول انه اما ان يطلق او يفيء بعد
بالمسائل فقد حقق انه حرمها تأسيا اقول انه لم يكن النص بيان ذلك الحال البين حتى نقديره فلما يصح ولا ينصح ان يحمل العزم على الطلاق
الى الزوج وكيف يتكلم ذلك مع ان قوله تعالى فان عزموا الطلاق صريح في ذلك ومما ينبغي ان ينبه عليه هنا ان اجبار الزوج على احد
الامرين كما ذكره المصنف لا ينافي صحة الطلاق ولا يجعله من المشروع بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي
على الاسلام ونحوه وما هو مخصوص بما اذا لم يكن بحق فان الشافعي صحة الطلاق واقعة فلم يحكم باجباره عليه حيث لم يصح الامر
ولا يتحقق الاجبار على هذا الوجه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقع الظهار قبل التزويج وقال ابو حنيفة ومالك
يصح وقد خالفا قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الظهار كالطلاق فلا يصح قبل التزويج
ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك انه صح ما ذكرنا من قبيل انه من باب التعليق اقول قد مر سابقا انه لا يصح ولكن من باب التعليق ولكنه باب
التعليق بالمحال قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجب اطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي اطعام واحد ستين يوما وقال
ابو حنيفة يجزي به وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا مع العدد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو صرف
الى واحد ستين مدا في ستين يوما لم يجز ولو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم هذا بالسوية او اطلق
وقبلوا جاز ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور اطعام ستين وحقيقته اخراج ما يطعم الستين ويحصل هذا باخراج
ستين مدا في الايام لان الكفارة حق لله تعالى والمراد اخراج المال ويحصل بالطريقين اقول توجه المنع على قوله وحقيقته طعام الستين اخراج
ما يطعم الستين ظاهر والحاصل ان اطعام الستين يشتمل على وصف وهو المسكنة وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم قد تعرض لوصف وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد حتى لا يكتفى بشهادة واحد بعينه كشهادة
اثنين وقال العلامة قدس سره في كتاب نهاية الوصول قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا ظاهره من وجوب هذا العدد خرج سائر عند
علمائنا وهو مذهب الشافعي للاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي يتبادر الفهم اليها وقالت الحنفية انه
متناول وقد يقال فاطعام طعام ستين مسكينا او من حيث العدد المقصود دفع حاجة ستين مسكينا يوما او احدا ويتناول دفع حاجة
مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من وجهين اما اولا فلان قوله فاطعام ستين مسكينا معمولا وقوله ستين مسكينا صالح له
ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان المفعول الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فيتعذر حذف المظهر واظهار المضمر
المسكوت عنه بعينه في اللغة بل الوجه عكسه ولان هذا اللفظ ظاهر في وجوب رعاية العدد مما استنبط منه يكون مبطلا
له فهو كان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع حاجة واحد الكل في المقصود ولا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية
العدد واحيا ستين مهجة بحسب دعائهم فانه قل ان يخلو مثل هذا الجمع من ولي لله مستجاب الدعاء ويعود نفعه الى المكفر فلا يبعد
يحصل بذلك في الواحد قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ابو حنيفة يجوز وقد
خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه [illegible] في زكاة الفطرة والى ما ذهب اليه ابو حنيفة وانه يجعله في حكم صدقة التطوع اقول لم يسبق من الناصب في بحث زكاة الفطرة

بما عن قريب وما ذكره من ان ابا حنيفة جعل اعطاء الكفارة في حكم صدقة التطوع فيه انه اجلاف حكم حرم قبل وقياس التطوع الى الآخر
فاسد مع ان الآية التي استدل بها المصنف يدل بظاهرها على عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع ايضا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم المسكين ما يجب له من الطعام اجزأه وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزي الاطعام وقد خالف
قوله تعالى فاطعام ستين قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكفارة شرط التمليك والتسليط فلا يكفي التغدية والتعشية لان
حقيقة الاطعام هو جعله طعاما له ويحصل بالتمليك والاطعام والتعشية في حكم الضيافة والعجب من هذا الجاهل ان كان الاطعام هو التمليك
لا يسمى الاطعام ويجعل الامر بالاطعام حجة عليه اقول لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام طعمة للغير فلا نسلم ان ذلك لا يحصل الا بالتمليك
بل يكون في ذلك التخلية بين الغير وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف شاء ولو سلم ان ذلك لا يحصل الا بذلك فالاصل عدم التمليك وهو المتلقى
من نص الشارع في الاحكام ومن تمحل في نظر ذلك فمن اوضح تقصيرا ونظير الآية تحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المحقق في كتاب نهاية الوصول ان
علماء الامامية ذهبوا الى ان الآية محمولة على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف بحيث يجوز الاقتصار على البعض نظرا الى ان
المقصود دفع الحاجة في جنس من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لانه اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف
بالواو المفيد للتشريك البعض على البعض وكون الآية بيان المصرف بشرط الاستحقاق لا ينافي ما ذكرناه بجواز كون الاستحقاق بجهة التشريك
مقصودا وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة والعطف والصرف الى الجهة ابطال له والجواب ان سياق الآية يدل على ما قلناه لان الله تعالى
ذكر حال قوم يلمزونه في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الآية يقولون ان محمدا صلى الله عليه وسلم يعطي الصدقات
من احب فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فرد عليهم بقوله ولو انهم رضوا الآية ولكن اي فعل محمد صلى الله عليه وسلم حق
لانه يعطيها المستحق ومن حصلت فيه الشرايط في قوله انما الصدقات ثم عدد شروط الاستحقاق ليبين مصرف الزكاة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع
طمعهم في الزكاة مع خلوهم عن شرايط الاستحقاق ثم في قوله لا منافاة بين كون الآية بيانا للمصرف وشرايط الاستحقاق وبين ما ذكرناه نظر لان في
جمعهما فان الاول لا يقتضي التشريك بخلاف ما قاله انتهى واما ما قاله الناصب من ان الاطعام بالتغدية والتعشية في حكم الضيافة فمردود بان الاطعام
في اللغة اعم من ان الضيافة فرد منه واحد افراد الجنس المقدم الآخر لا يخرج عن صدق الجنس عليه فلا يقدح في المقصود على ان ما ذكره
يقتضي انه اذا ملك الطعام لهم واقتصر منهم الكلام بالجمع في الغداء والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهته الضيافة ايضا وبطلانه ظاهر
فنقضية الحمل منعكس كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى اجزاء الخبز وقال الشافعي يجب الحب وقد خالف قوله تعالى فاطعام
ستين وهو يتحقق في الخبز حقيقة انتهى اقول لا يذهب عليك ان الناصب خفضه الله قد ترك هنا الفصل المتضمن لنقل الخطاب
عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم خمسة وكسا خمسة لم يجز وقال ابو حنيفة
ان اطعم خمسا بقيمة الطعام لم يجز وان كسى خمسا او اطعم خمسا بقيمة يكون [illegible] اجزأ وقد خالف في ايجاب عشرة مساكين وكسوتهم خير بين الشيئين
لا اجزاؤهما قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة انه لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجز لان كل واحد من الخصلتين الكفارة
قد جعل جنسا فلا يعين الخلط ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صح ان التخيير يتعلق بالاطعام والكسوة جميعا فلا التفريط ووجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة انه صح ان اجزاء التخيير لان العدول الى الفور عنده صحيح انتهى اقول شكر الله سعي الناصب [illegible] الى الرجلين بحث كاملا في غيره
من المواضع وقد قال ان ابن حزم قال في هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزي الطعام بعض العشرة وكسوة

بعضهم وهذا خلاف القرآن وما نعلم احدا قال بقول ابي حنيفة ثم لا ادري لتعليق التحريم لا على جهة التبعيض والتوزيع فالمصير الى خلاف
انتفى العرف واللغة واستبعادات ابي حنيفة فلا يكون حجة الا عنده قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت
من اللعان حدت وقال ابو حنيفة تحبس حتى تلاعن وقد خالف قول الله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات والحق
المرأة تدرأ عن نفسها العذاب بلعانها والعذاب الحد لقوله وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب ولانها قد تكون [illegible] فيكون اللعان [illegible] قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لاعن الزوج وجب
عليه [illegible] وسقط عنه الحد ووجب عليها وانتفى الولد المنفي عنه واذا لاعنت سقط عنها الحد [illegible] وهو ما ذهب اليه ابو حنيفة [illegible]
ان قبل لعان الزوج ان تمتنع [illegible] مجلس الملاعنة [illegible] ويحبس حتى يحضر وبعد لعان الزوج ليس كذلك ولا يثبت [illegible] عليه لانه الا ان
بيان حكم لعان المرأة بعد لعان الزوج لا قبل حضور مجلس اللعان اقول يدل على [illegible] اهله المصرح عن ابي حنيفة ان صاحب الينابيع قال [illegible]
الى راى ابي حنيفة واحمد انه لا يجب عليه الحد بلعانه فان لم تلاعن حبست حتى تقر او تلاعن او لم [illegible] زنا بها [illegible] فان لعانه
كالبينة قلنا قوله نعم ويدرأ عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحد دونه وان صدقت
فلا شيء عليها انتهى [illegible] الناصب في شرح ابي حنيفة ظاهر في ان حبس المرأة انما يحتاج اليه [illegible] اللعان لا [illegible] في مجلس الملاعنة
او يمكن احضارها في المجلس [illegible] في [illegible] كلام ابي حنيفة من ان اراد [illegible] ويحبس حتى يحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلام من
[illegible] قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا انقضى بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم بها حاكم [illegible]
ترك الاقل وقد خالف قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله وفعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه كذلك قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يثبت شيء من [illegible] اللعان من الحرمة والحد وغيرهما الا بكمال الخمس [illegible] ولو حكم حاكم بالفرقة
[illegible] لم ينعقد وهو ما ذهب اليه ابو حنيفة [illegible] اقول حكم الحاكم [illegible] ومحرم اذا كان معصوما والحاكم
[illegible] وان خالف [illegible] الحائط قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب في اللعان [illegible]
الرجل ثم يعقبه بلعان المرأة فان خالف بطل اللعان وان حكم به حاكم لم ينعقد وقال ابو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا
ان حكم الحاكم [illegible] وقد خالفا قوله فشهادة احدهم عقب اللعان شهادة الرجال الشهادة بلعان الرجال ثم قال ويدرؤا
عنها العذاب يعني الحد [illegible] لعان الرجال والحبس عند ابي حنيفة [illegible] بعد لعان الرجال قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يتأخر لعان المرأة عن لعان الرجال ولو حكم حاكم بالعكس لم ينعقد وهو ما ذهب اليه ابو حنيفة فما سبق
وهذا يكون في حكم المجتهد اقول قد بينا ان ما سبق [illegible] وان حكم المجتهد واجتهاده على خلاف النص [illegible]
ويرد حينئذ سواء قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يعتبر في اللعان الا [illegible] ولا يكفي [illegible] وقال ابو حنيفة
المعتبر [illegible] من الوطي دون [illegible] ثلث مسائل الاولى اذا نكح رجل امرأة بحضرة القاضي وطلقها في المجلس ثلاثا
والمجلس واحد [illegible] بولد من حين العقد لستة اشهر فانه [illegible] بالولد ولا [illegible] باللعان الثاني لو تزوج [illegible]
[illegible] بولد من حين العقد لستة اشهر وانه [illegible] مجال [illegible] ولم يتفارقا البلاد [illegible]

[illegible] خمسين سنة ثم [illegible] الزوجة [illegible] من المشرق [illegible] الاولاد فانهم [illegible] الرجل الذي [illegible] امرأة
[illegible] فانقطع خبرها [illegible] ودخلت [illegible] او [illegible] اولادا ثم غاب [illegible] قال
هؤلاء الاولاد كلهم للاول [illegible] الثاني وقد خالف العقل في ذلك اقول قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي [illegible] الى نفي
الولد باللعان [illegible] الامكان [illegible] ان [illegible] ستة اشهر من العقد [illegible] امرأة [illegible] في المجلس [illegible] بالمشرق [illegible]
بالمغرب [illegible] اللعان [illegible] من المسائل [illegible] وجه ما ذهب اليه ان [illegible]
كان [illegible] الامكان [illegible] عن ابي حنيفة [illegible] الفروع اقول الا [illegible] في الامكان [illegible]
سيما [illegible] الامكان العقلي [illegible] العلامة الدواني في رسالته [illegible] العلوم بان [illegible]
[illegible] العادي [illegible] الحال العقلي [illegible] شهدا [illegible] رجل معين في المشرق [illegible] القاضي في ذلك اليوم
في بغداد لم يقبل شهادته [illegible] الى [illegible] المكان فان [illegible] محال العادي لا العقلي [illegible] ان هذا الحكم
ضروري عند العقل السليم الذي لم [illegible] الديانة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكافر [illegible]
الامانات [illegible] وجب عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالف في ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
قال الناصب خفضه الله اقول [illegible] اقول [illegible] الاطلاق والتخصيص [illegible]
[illegible] ذهب الى ان الكفار [illegible] بالفروع [illegible] ابو حنيفة [illegible] وما ذهب اليه [illegible]
[illegible] والذين يتوفون منكم [illegible] الكفار [illegible] بفروع الشرائع [illegible] بالمؤمنين [illegible]
انما [illegible] ابي انهم العاملون [illegible] مستقر [illegible] للعالمين [illegible] قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان اكثر الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين وقال مالك سبع سنين وقال ابو حنيفة سنتان [illegible]
[illegible] والوجدان [illegible] لم [illegible] قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان اقل مدة الحمل ستة اشهر واكثره اربع سنين [illegible] معلوم بالتجربة [illegible] كثير من الناس [illegible] اربع سنين [illegible] الشافعي
ولد لاربع سنين فكيف لا يقول ان [illegible] والوجدان [illegible] اقول [illegible]
و [illegible] كثير من الناس [illegible] الاخبار وتتبع الاثار واما ما نقل من ان الشافعي [illegible]
[illegible] ابي حنيفة [illegible] من الناصب [illegible] الشافعي [illegible]
الشافعي [illegible] قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك [illegible]
الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك قوله الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم وقوله لا تحرم المصة ولا المصتان
ولا الرضعة ولا الرضعتان وعن عائشة كان فيما انزل الله في القرآن عشر رضعات معلومات قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه يشترط في الارضاع ان يكون خمسا فما كان اقل فلا حرمة [illegible] وجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة ومالك ان اسم الارضاع يقع على مصة ومصتين [illegible] الحرمة [illegible] اقول ما ذكره المصنف
من الاحاديث الدالة على انه لا يكفي [illegible] الا رضعات هي التي [illegible] الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيرها فان كانت في الثلث

بحيث لم يثبت عند أبي حنيفة ومالك خلافاً للشافعي وأصحاب [illegible] في مثل ذلك وأما اللحم فقد ذكرها [illegible]
ودليل التحقيق روايات أهل البيت عليهم السلام قال المصنف في كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا
كافة وبه قالت عائشة وابن مسعود وابن الزبير وعطاء وطاوس والشافعي وأحمد في أصح الروايات عنه وإسحاق وأبو ثور
وداود وابن المنذر لما رواه العامة عن عائشة أنها قالت كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخ بخمس معلومات
يحرمن وعن النبي صلى الله عليه وسلم قال الرضاع ما أنبت اللحم وأنشز العظم ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام لا يحرم من
الرضاع إلا ما أنبت اللحم وشد العظم وسأل عبد الله بن سنان الكاظم قال قلت له يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلاثة
قال لا إلا ما اشتد عليه العظم ونبت اللحم [illegible] والتضييق فإن أكثر الناس لا ينفكون عن الرضعة والرضعتين
[illegible] وروى العامة عن علي عليه السلام وعن ابن عباس وابن عمر تحريم القليل والكثير وبه قال مالك والثوري وأبو حنيفة
والأوزاعي وأحمد في إحدى الروايات وزعم الليث أن المسلمين أجمعوا على أن قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر الصائم
لقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وهو يصدق في القليل والكثير [illegible] من الرضاع ما يحرم من النسب
وما روي [illegible] عن النبي صلى الله عليه وسلم تحريم الرضعة [illegible] ولأنه فعل يتعلق به تحريم [illegible] فلم يعتبر فيه العدد
كتحريم أمهات النساء [illegible] على الكثرة [illegible] الذي يفعل [illegible] مرة واحدة في
الغالب [illegible] الحديث المنقول [illegible] العدد [illegible] اللعان
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أنه إذا قال لمن هو أكبر منه سناً إن هذا ابني من النسب أو ابني من الرضاع لم يعتد به وقال
أبو حنيفة [illegible]
قبل إقراره [illegible] قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي [illegible] الإلحاق [illegible]
بالإمكان [illegible] ما ذهب إليه أبو حنيفة [illegible] لم يترك المؤاخذة أقول
[illegible] في نظر الشرع والعقل وما ذهب إليه أبو حنيفة مخالف لهما قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية
إلى أنه تجب النفقة على الأب مع حاجته [illegible] وقال مالك لا يجب أن ينفق عليهما وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفاً
[illegible] قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي
أنه يجب نفقة الوالد [illegible] والأولاد والأحفاد سواء في ذلك الأب والأم والأجداد والجدات [illegible] ما ذهب إليه مالك [illegible]
[illegible] أقول ما ذكره الناصب من التوجيه [illegible] مالك [illegible]
[illegible]
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أن النفقة على الزوجة لا يسقط بمضي الزمان وقال
أبو حنيفة يسقط وقد خالف العقل والنقل لأن الثابت في الذمة لا يسقط [illegible] والله تعالى
أمر بالإنفاق [illegible]
[illegible] قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن النفقة على الزوجة لا يسقط بمضي الزمان بخلاف نفقة الأقارب فإنها

[illegible] لا تستقر في الذمة لأنها واجبة عند الضرورة بخلاف نفقة الزوجة فإنها في حكم الدين فيلزم في الذمة ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة
أنها كنفقة الأقارب وإذا مضى الزمان وحصل التعيش لا يحتاج إلى النفقة فلا يثبت الوجوب قال [illegible] ما ذكره الناصب
في تقرير مذهب الشافعي أن قياس أبي حنيفة نفقة الزوجة على نفقة الأقارب قياس مع الفارق فيكون باطلاً [illegible] بطلان القياس
من أصله [illegible] نفقة الزوجة [illegible] ما ذكره [illegible] المرض والفقر [illegible]
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الإمامية إلى أن الحر يقتل بالحرة إذا أراد أولياؤها [illegible] نصف الدية [illegible] وقال الجمهور لا يرد عليه شيء وقد خالف قوله تعالى والأنثى
بالأنثى [illegible] على أن الذكر لا يقتل بالأنثى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى والنفس
بالنفس وكل واحد من الحر والحرة نفس وإذا قتلت المرأة بالرجل والرجل بالمرأة [illegible]
وأما قوله تعالى والأنثى بالأنثى فيدل على وجوب قتل الأنثى بالأنثى والمفهوم [illegible] النفس بالنفس
[illegible] حكم المفهوم وأما ما ذكر من مذهب من رد نصف الدية فمن المخترعات في الدين [illegible]
الدية والقصاص [illegible] الكتاب والسنة [illegible] أخذ الدية [illegible] ثم إنه [illegible] المفهوم [illegible]
الأنثى بالأنثى [illegible]
مذهب [illegible] الكتاب والسنة أقول [illegible] مفهوم الصفة الشافعي وأحمد والأشعري
والرازي وكثير من العلماء كما ذكر في شرح العضدي [illegible] تخصيص العام بالمفهوم المخالف
وذكر في كتب الأصول في [illegible] مفهوم المخالفة أن يقول في الأنعام زكاة [illegible] السائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكاة
فيخصص الأول بالسائمة ويخرج منه المعلوفة [illegible] النفس بالنفس فيخصص بقوله الأنثى بالأنثى ويخرج منه
قتل الذكر بالأنثى [illegible] في هذا التخصيص جمع بين الدليلين وهو أولى من إبطال أحدهما [illegible] المفهوم أضعف [illegible]
في القوة كما يخص الكتاب بخبر الواحد وقال البيضاوي في المنهاج وشارحه [illegible] تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان
مفهوم الموافقة أو مفهوم المخالفة [illegible] دليل [illegible] في الأحكام [illegible] المنطوق [illegible]
تخصيص المنطوق العام بالمفهوم الخاص [illegible] خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه فإن
منطوق الحديث يدل على أن الماء قليلاً كان أو كثيراً [illegible] في النجاسة [illegible]
[illegible] إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً [illegible] القلتين يحمل الخبث [illegible]
[illegible] وجوب الجمع بين الأدلة [illegible] قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أنه لا يقتل مسلم بالذمي وقال أبو حنيفة يقتل وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلاً لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده [illegible]
[illegible] انطلقت أنا والأشتر إلى علي عليه السلام فقلنا هل عهد إليك رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] إلى الناس عامة قال لا إلا ما
في كتابي هذا فأخرج كتاباً من قراب سيفه فإذا فيه المؤمنون تتكافأ دماؤهم [illegible] أدناهم لا يقتل

مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل مسلم بكافر حربيا كان او ذميا او معاهدا ويقتل الذمي
بالمعاهد المسلم ولو قتل الذمي مسلما ثم اسلم لم يسقط القصاص والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في
صحاحهم عن ابي جحيفة قال سالت عليا رضي الله عنه هل عندكم شيء ليس في القرآن فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا الا ما في
القرآن الا فهما يعطي رجل في كتابه وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير وان لا يقتل مسلم بكافر وهو ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل العصمة في قوله
النفس بالنفس والذمي صاحب النفس لان المراد من النفس المعصوم الدم والذمي معصوم الدم بالعهد والتهديد الذي ورد في قتل المعاهد
وذلك ما روى البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وان ريحها يوجد من مسيرة اربعين عاما
وفي رواية من مسيرة سبعين خريفا رواه عبد الله بن عمرو اقول فيه انه لا ينافي ما ذكره من مذهب الشافعي بقوله والدليل عليه
ما روى البخاري الى آخره بل على ان دليل الشافعي منحصر في ذلك وانه لم يطلع على ما استدل به المصنف من الكتاب والسنة او زعم انه لا ان
حديث البخاري اقوى واظهر من ذلك والاول لا يليق بحال الشافعي والثاني مما لا يخفى في بطلانه فان الآية اعني قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا نص في ذلك ظاهر جدا كيف واثبات القصاص للوارث الكافر اذا كان المقتول مسلما اقوى سبيل واضح مع انه يتقوى بالآية تقويا
مؤمن بكافر والسنة الدالة على الحربي كان او ذميا لا اخفاء ولا يخفى انه لا حاجة فيما ذكر في قوله صلعم لا ذو عهد في عهده اي كافر حربي كان
مخصصا بالحربي مع الاحتياج الى التجريد او مع اشتراط المساواة من كل وجه وتعميم التقييد انما هو من اعتبار القتل لا اصل
الدليل على عدم تحقيق الاصول وقصور فهم ادراك وفاق القرآن واحاديث الرسول صلعم فان الاحكام المذكورة في قوله النفس
بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عمومات مخصصة لا يليق لاذي مسكة في الفقه الحمل على
اشتراط القصاص بقصاص وبعدها التساوي في الاسلام والحرية وكذلك شرط في الاطراف التساوي في المحل والصفات فلا تقطع العين
اليمنى باليسرى ولا يصلح الاذن اليمنى باليسرى ولا يتم السن بعين فالدية ولا يجدع الانف الصحيح بالاشل ولا يقطع العين الصحيحة بالعمياء
ولا السن الصحيح بالاسود ولا الاذن الصحيحة بالشلاء الى غير ذلك من التفاصيل المستفادة من البيان النبوي صلوات الله وسلامه عليه
ما استنبطه ابو حنيفة حيث قال عامة الحنفية فقتلوا المسلم بالكافر خلافا على الله وعلى رسوله صلعم وحفظا لاهل الكفر والشرك
منهم بخروج اهل الاسلام في اسواقهم ومساجدهم ولا يقتلونهم من اهل الكفر بسبب الله تعالى جبارا لجمهور المسلمين ويقتلون النفس
التي حرم دمها بشهادة كافرين وهذا امر يعوذ بالله منه انتهى وقال في موضع آخر ومن العجب العجاب اسقاط ابي حنيفة القطع
عن سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قطع يد الصليب فالكافر هاهنا الصليب من الحرمة ما استباح به دم المسلم فلما
ثمل ما عنده الصليب من الحرمة ما استباح به دم السارق والصليب مال من اموال اهل الكتاب التي قد صح انه لا يقتل مؤمن
بكافر عن رسول الله صلعم وعن الله تعالى في القرآن اذ يقول ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا افنجعل المسلمين
كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وما رأينا من قطع يد مسلم في مال الكافر حرمي بل امر الله تعالى بقطعه في عموم قوله
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد يحكم الله تعالى فان السارق ان سرق من مسلم او ذمي فحكم الله تعالى ان تقطع يداه
سارق مال الذمي لما اسكت عن ذلك ولا نسيه وبينه كما بين ان لا يقتل مؤمن بكافر فالله تعالى التوفيق انتهى وهذا المقام
اما وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسألة فبين ما اختره بعد الناصب واحتج به على الوجه ما ذكره المصنف في كتاب النهاية

من ان قضية فقد عطفها في قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بان يلزم عطفه عليه ذو العهد فيكون معناه ولا ذو عهد
في عهده بكافر لان المعطوف في حكم المعطوف عليه ومعلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي فكان قوله لا يقتل مؤمن
بكافر معناه بكافر حربي الا ان التقدير في المعطوف هو المقدر في المعطوف عليه من القاتل والكافر وقال ولانه يمكن ان اضمر في المعطوف
كان مخصوصا في الحربي او جاز تخصيص المعطوف عليه ايضا بالحربي قال فيقرر صاحب ابو الحسين عن ذلك بان المعطوف اذا قيد
لم يجب ان يتخصص من المعطوف الا ما يصير به مستقلا فان الانسان اذا قال لا اشتري الثوب بالحديد ولا النصارى في شهر
محرم لم يجب ان يضمر فيه الاصل حتى يكون معناه ولا اشتري النصارى في شهر المحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى يصير المعنى ولا تقتل النصارى
بالحديد في شهر المحرم لا يدل ما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انما والحال قرينة على كيفية القتل ولا اشتراك بينهما في القتل
الا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهنا كلام حسن لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام كامل وقال الا يقتل ذو العهد بكافر ما
لا يجاز ان يتوهم ان من قصد منه العهد لم يخرج عن جملة فاته لا يجوز قتله فقال في عهده حتى ان العهد ما يكون في العهد
واذا كان تاما لم يجز اضمار الزيادة لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا الضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتاكيد بقوله
ولا ذو عهد ولا يبعد ان يكون مخالفا ثم لم يقيد بها القتل ولا ذو عهد اذ لا ينبغي ان يقتل في عهده لا انه لو قال العهد يخرج من كونه ذا
عهد اذا كان التاكيد كما في قوله ولا ذو عهد نفسه يكون كما في قوله ولا ذو عهد في عهده ولهذا يقال الا هو ذو عهد ثبت على عهده
على ان المانع من قتل ذي العهد لا انما فائدة الاستقبال قوله ولا ذو عهد لا نقول يمنع اقتضاء قتل العهد الحربي يخرجه عن كونه ذا عهد
لما يقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق على الحكم ما ذكرتم تقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا حربي في عهده انا
لا نضمر الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل حربي في عهده بكافر لانه يكون قوله في عهده غير مستقيل به فائدة مجيدة فيجب ان يكون قوله
ولا ذو عهد يمنع ان يضمر فيه الكافر لانه بمنزلة قوله ولا رجل في عهده في افادة صفة قد منع من القتل بها فالجواب ان قوله في عهده
للتاكيد لم يجز في المنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيصه انتهى قال ابو الحسين ان يرى اضمار
الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم الكلام وحمله على الخصوص اولى من التمسك
بظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوصية الصفة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الحر
لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة يقتل بعبد غيره وقد خالف قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل حر بعبد
وقوله صلعم ومن السنة ان لا يقتل حر بعبد قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق ولا يجب الا ما يجب
والاثم ولعله لا يقتضي حرمة الدليل عليه السنة المشهورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يجعل النفس كالنفس في قضاء قصاص لا يخالفه
بعد النفس بالنفس وسائر المقابلات في الآية عمومات مخصوصة بالبيان النبوي وقد ذكر المصنف بعض تلك البيانات فلا وجه لاعتبار
النفس بالنفس وقد ظهر لك الحر بالحر وقوله صلعم لا يقتل حر بعبد مخصص بعموم النفس بالنفس وهذا تقرير الاصوليين والعام مع الخاص
مع التنافي تقدم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد وقال مالك ان قتله حذفا بالسيف
فلا قود وان اضجعه او ذبحه او شق بطنه قتل به وقد خالف قول النبي صلعم لا يقتل والد بولده قال الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي ان القصاص يجب على الام والعم والخال والجد والجدات بقتل الاولاد والاحفاد ان نزلوا ووجه ما ذهب اليه مالك انه ان ضجعه ان

[illegible] بالسيف [illegible] القتل [illegible] وفي غيره يتحقق القتل [illegible] النفس لعموم حكم الآية والحديث

[illegible] **قوله** غير ظاهر [illegible] الشافعي [illegible] في الاعضاء والجراحات [illegible] اختصاص الحكم في الحديث [illegible]

[illegible] لابي حنيفة كما تقدم واما ثانيا فلان ما ذكره [illegible] المسئلة [illegible]

[illegible] القتل [illegible] الكلام [illegible] **قال** المصنف رحمه الله ذهب الامامية الى ان القتل [illegible]

ابو حنيفة لا يجب به القصاص [illegible] النفس بالنفس [illegible] **قوله** [illegible]

حنيفة رحمه الله تعالى الاول مذهب الشافعي ان [illegible] وجب القصاص [illegible] المثقل [illegible]

ابو حنيفة ان القصاص لا يتحقق في المثقل لعدم امكان تحقق العمدية في المثقل فان القتل العمد الذي يتحقق [illegible]

قاصدا للفعل الذي به يتحقق القتل وهذا لا يتصور الا في المحدد **قوله** ما ذكره [illegible] ابي حنيفة [illegible] على العقل والعرف

وبالجملة عدم امكان تحقق [illegible] في المثقل ممنوع [illegible] ابي حنيفة

[illegible] الغزالي في [illegible] القاضي ابي بكر [illegible] ابي حنيفة في هذه المسئلة

ومن زعم ان القاتل [illegible] القتل [illegible] العقلاء [illegible]

ابي حنيفة [illegible] القصاص [illegible]

[illegible] القصاص [illegible]

[illegible] **قال** المصنف رحمه الله ذهب الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجأ الى الحرم لم يقتل ولم يقطع

[illegible] وقال الشافعي [illegible] في النفس والاطراف [illegible]

كان [illegible] قول النبي صلعم ان اعتى الناس على الله القاتل [illegible]

[illegible] في الحرم [illegible] القتل [illegible] **قوله** [illegible] حنيفة رحمه الله الاول مذهب الشافعي ان

استيفاء القصاص من النفس والطرف جائز في الحرم ولا يجب التاخير [illegible] لان الشرع [illegible] القصاص [illegible]

[illegible] القصاص لاجل الحرم [illegible] الجاهلية [illegible]

[illegible]

[illegible] لا دليل عليه [illegible] من المكان [illegible] الاسلام [illegible]

[illegible] فلا دليل عليه من الكتاب والسنة واما [illegible] من الحديث [illegible] القاتل في الحرم

ان اثم القاتل في الحرم اكثر [illegible] ان القاتل في الحرم [illegible] القاتل [illegible]

الجاهلية [illegible] **قوله** ما ذكره من ان تاخير القصاص لاجل الحرم

[illegible] الجاهلية [illegible]

[illegible] قتل الرجل [illegible] في الحرم [illegible]

في الجاهلية فاما اليوم [illegible]

كان الحرم [illegible] في الجاهلية [illegible] الاسلام [illegible]

الحرم [illegible]

[illegible] ان [illegible] من الله تعالى [illegible] اهل الاسلام [illegible]

[illegible] من الله تعالى [illegible] ايام الجاهلية فقد كذب [illegible] الله تعالى [illegible]

[illegible] الاسلام [illegible] الحرم [illegible]

[illegible] في الاسلام [illegible] الحرم في الاسلام [illegible]

من الكتاب والسنة [illegible] بالكتاب والسنة [illegible] ابن حزم باسناده الى ابن عباس انه قال [illegible]

[illegible] الحرم [illegible] من الحرم [illegible]

باسناده الى [illegible] ابن عباس [illegible]

[illegible] قال ابن حزم [illegible]

[illegible] على الله [illegible] الباطل [illegible] العرب [illegible]

[illegible] ان الله تعالى [illegible]

ابراهيم [illegible] مقام ابراهيم الحرم [illegible] قال الله تعالى [illegible]

عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم [illegible] قال الله تعالى [illegible]

[illegible] في حرم [illegible]

[illegible] قال الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم

[illegible] ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه [illegible]

لا يحل [illegible]

[illegible] المشركين حيث وجدتموهم الا عند المسجد الحرام [illegible]

الله تعالى [illegible] الله تعالى [illegible] لا يحل [illegible]

من ان القاتل [illegible] الجاهلية [illegible] في الحرم [illegible] القاتل [illegible] الاول

بالدخول [illegible] دون الثاني [illegible] الاول [illegible]

على [illegible] القتل في الحرم القتل [illegible] القاتل [illegible] الجاهلية [illegible]

هذا [illegible] **قال** المصنف رحمه الله ذهب الامامية الى ان في الاذنين الدية

وقال [illegible] قول النبي صلعم في كتاب عمرو بن حزم [illegible] **قال** الناصب [illegible] الله [illegible]

ان في قتل الاذنين [illegible] الدية [illegible] الحديث **قوله** صحيفة ابن حزم [illegible]

[illegible] ابن حزم [illegible] الاذنين الدية [illegible]

عن كثير من الصحابة ثم قال و هذا مما يتمسك به بعضهم في خلاف الصاحب اذا وافق تقليدهم و هم ههنا قد خالفوا ابا بكر و عمر و علي
بن ابي طالب و ابن مسعود و زيد بن ثابت و نقضوا اصولهم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا جنى على نفسه خطاء
كانت هدرا و قال احمد لو قطع يد نفسه كانت لورثته مطالبة العاقلة بديته و قد خالف الاجماع و العقل الدال على اصالة البراءة
و ان الجناية لا توجب اخذ مال الجاني قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جنى على نفسه عمدا او خطاء و قلنا
... يكون هدرا و لو صح ما ذهب اليه احمد فلعله ذهب الى ظاهر تحريم العاقلة في الخطاء سواء كان الجناية من الجاني او غيره
اقول لا ظاهر لغرامة العاقلة عند ذلك و انما الظاهر البين ان الغرامة على جاهل في مثل ذلك مع ظهور بطلانه قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة و قد خالفوا العقل و النقل من اصالة
البراءة و كتاب الله حيث قال و ان كان من قوم عدو لكم و هو مؤمن فتحرير رقبة قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بامان فيجب على من قتل صبيا او مجنونا او عبدا او ذميا او مستأمنا و عبد نفسه
على السيد بقتل عبده و لا يجب بقتل حربي او مرتد و قاطع الطريق او زان محصن و تارك الصلوة على من يقول ان في حقه و الدليل
على انه يجب الكفارة بقتل معصوم الدم الكفارة بقتلها و الاستدلال بالآية غير صحيح لان الآية اوجبت الكفارة في قتل المؤمن
و لا تمنع الكفارة بقتل الذمي و المؤمن معتبر مجهول به و الدليل القائم على وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم اقول فيه نظر اما اولا
فلانه ان اراد بمعصوم الدم الذمي و المعاهد بمعصوم الدم ان عصمة دمه على حد عصمة دم المؤمن فهو ممنوع كيف و قد سبق و فاقا
من الشافعي و اكثر الجمهور ان الذمي يقتل بالمؤمن و المؤمن لا يقتل بالذمي و ان اراد به معصوم الدم بالجملة فيه الا انه لا يقتضي ان
يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المؤمن و لا تمنع الكفارة بقتل الذمي لان قوله تعالى و هو مؤمن جملة حالية وقعت
قيد الحكم و تعليلا له ... كان وجوب الكفارة في الآية مقيدا بصفة الايمان المقتول و هذه العلة مفقودة في الذمي فلم يكن
الكفارة واجبة في قتله كما ادعاه المصنف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قتل اسيرا في ايدي الكفار
و هو مؤمن وجب فيه الدية و الكفارة سواء قصده بعينه او لم يقصده و قال ابو حنيفة لا ضمان عليه و قال الشافعي ان
قصده بعينه فعليه الدية و الكفارة و ان لم يقصده فعليه الكفارة دون الدية و قد خالف قوله تعالى و من قتل مؤمنا خطاء
فتحرير رقبة مؤمنة و دية مسلمة الى اهله و قولهم في النفس بالنفس من الاصل قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
يجب من قتل مسلما في دار الحرب ظنه كافرا فلزمه الكفارة و على من قتل مسلما في ثياب ولم يعرفه و لا قصاص و لا دية في الحق
و الدليل عليه ان القاتل لم يقتل مسلما القصد لكونه مسلما لانه كان متحاذي الكفار فهو يظن انه قتل كافرا فلا دية و يجب الكفارة
لانه قتل معصوم الدم في الواقع و الآية واردة في شان من قتل مسلما في دار الاسلام لانها نزلت في عياش بن ابي ربيعة حين قتل
حارث بن زيد بن ابي انيسة في المدينة انه كافر فان الاصل في دار الاسلام ان ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فلا يحتج الا من
الآية و اما الحديث في النفس التي تكون في دار الاسلام او تكون في دار الكفر و عليه زي الكفار و جب ما ذهب اليه الشافعي
من البيت لانه قصد في نفسه حيث اختار الكفر اقول لا يخفى ان الآية عامة شاملة لكل مؤمن مقتول و ما ذكره الناصب
في شان نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب و كذا

الكلام في الحديث المذكور اما ما ذكره قبح الله وجهه في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فليس بجيد لان فرض المسئلة ان المقتول
مسلم في ايدي الكفار فكان عليه زي الكفار لا زنار و من جر زنارا بين الكفار الموجب لكونه منهم و نظير من هذا
القبيل و اشار الى ان ابا حنيفة كان يفتي بالحرب استحسانا لطبعه من غير ركون الى العقل و النقل بل الى القياس و الذي يوضح ذلك
ما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة و اصحابه اذا كانت جماعة من اهل العدل في عسكر الخوارج و اهل البغي فقتل
بعضهم بعضا و اخذ بعضهم مال بعض عمدا فلا شيء في ذلك لا قود و لا دية و ان غلب اهل الجماعة و الامام العدل عليهم بعد ذلك لم يقتلوا
ثم قال في رده لهذا القول خزاية الا انه محكم انجس و الله ما ندري كيف انطلق لسان من يؤمن بما يدعي ان الله تعالى امر به او سبق الى ...
السخيف و نسأل الله ما فيه تأسيا كان صاحب هذا القول لم يسمع قط ما انزل الله من وجوب القصاص في النفوس و الجراح
و من تحريم الاموال في القرآن و على لسان رسول الله صلعم و هذا قول لا نعرفه لاحد قبله لا من صاحب و لا من تابع و نبرأ
الى الله تعالى من هذا القول قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الحبلى اذا لم يكن لها زوج و انكرت ان يكون حملها من زنا
فانه لا حد و قال مالك عليها الحد و قد خالف العقل و هو اصالة البراءة و صحة حصول الحمل و احتمال عدم الزنا و النقل و هو
قوله درؤا الحدود بالشبهات قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحد على الزانية انما يجري بعد الثبوت بالبينة
او باقرارها و اما بمجرد الحمل فلا لاحتمال ان يكون بعد الملاعنة او الزوج لا يخبره و جب ما ذهب اليه مالك انه في حكم الاقرار كترك الملاعنة
اقول لا اشتباه ان قياس الحمل على ترك الملاعنة من زنا مع عدم الزوج الى ترك الملاعنة و النكول عنها و جعل الاول في حكم الثاني
قياس مع الفارق و تحكم محض لان النكول عن الملاعنة لا يحتمل سوى الكذب في الزوجية بخلاف الحمل لكونه الحمل من زنا مع عدم
زوج ظاهر لاحتمال الاستكراه و الشبهة و ذلك مما يستنكح حسنها شبهة كما وقع في زمان عمر و تأتت او اغتسلت بماء الرجل و ذلك على ان
المروي بالاتفاق ان النبي صلعم لم يحد ماعز بن مالك الانصاري الا بعد الاقرار بالزنا اربعا و كان يعرض عنه في كل مرة و يقول له لعلك
قبلت او نظرت و نحو ذلك فكيف يحد المرأة الحاملة مع انكارها ان يكون الحمل من زنا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه اذا اشترى ذات محرم كالام و الاخت و وطئها وجب الحد مع العلم بالتحريم كان عليه الحد
و قال ابو حنيفة لا حد عليه و قد خالف قوله تعالى الزانية و الزاني فاجلدوا و هذا زان قال الناصب خفضه الله اقول انه صح ما نسب الى
فلعله كان سليم لقوله صلعم ادرؤا الحدود بالشبهات و الاشتراء شبهة دارئة للحد اقول كونه كالاسليم العقل بعد انه مع
العلم بالتحريم لا يبقى شبهة اصلا فضلا عن الشبهة الدارئة للحد فتأمل و انصف و لا تهم و جدالك قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه اذا شهد اربعة عدول بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم او كذبهم و قال ابو حنيفة ان صدقهم سقط عنه الحد و ان
كذبهم حد و قد خالف العقل و النقل لان الحد انما وجب بالبينة و التكذيب كان مع التصديق اولى لتأكيد الحجة و العقل الدال
على وجوب الحد بشهادة الاربعة قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا تأثير لتصديق المشهود عليه بالزنا و لا كذبه
في اسقاط الحد و ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لعدم امكان الاثبات لان الاثبات يتوقف على الانكار و يجب بالاقرار فلا اثبات
و هذا بعيد جدا اقول بل هذا ابعد من حقيقة الجبت و الطاغوت فان خفي على الناصب المهوت مقاصده فعليه بعيون شيخه
ابو داود و اهل كنج العنكبوت قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان اللواط بالايقاب يوجب القتل و قال ابو حنيفة

لم ير فيه حد بل يعزر وقد خالف قول النبي صلعم من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول ولانه زنا بل هو افحش انواعه
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حد اللواط هو حد الزنا وله احكام الزنا من ملاحظة الاحصان
وعدمه في ترتب الحد عليه وجميع ما ذهب اليه ان جعله في حكم اتيان البهائم فلا يكون الا التعزير اقول لب الكلام في
ذلك الوجه لما افتى به ابو حنيفة هذا لك بل الكلام في ان هواه فيه ووجه افحش منه وكيف يكون اللواط مع الغلام في
حكم اتيان البهائم مع ان اشتهاء اهل اللواط ولذتهم في هذه الفعلة القبيحة اكثر من وطي النساء الذي لعب به شارك فيهم
ذريعة الى شيوع هذا الفعل كما شاع بين خلفاء الروم شيوعه في قوم لوط ولا ينقض هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل الخنزير
والميتة والدم وشرب الخمر لان قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحاري والاجام غير ممكن والميل الى اكل الميتة والدم قليل جدا
وشرب الخمر يزجر صاحبه بحرمة الحد على انه ان فعل اللواط بالغير في القباحة غايتها اهلاك النسل الذي هو اعظم مفاسدها
والباقي يظهر بالتأمل فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاجارة للوطي باطلة فاذا استاجر امرأة فوطئها
مع العلم بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استاجرها ليزني بها فزنى بها وقال ابو حنيفة لا يجب في الصورتين وقد خالف
عموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوطي بالاستيجار يوجب الحد
لمن قدم عهده بالاسلام ولعل ابا حنيفة جعله شبهة دارئة للحد اقول قد عرفت ان الشبهة ماخوذة من الاشتباه فمع العلم
ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسئلة لا يبقى شبهة دارئة للحد على ان الحدود انما شرعت ردعا وزجرا للعباد عن الاقدام
على تلطيخ فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الانساب من الاباء والاجداد والاولاد والاحفاد فالقول بسقوط الحد هاهنا
ينافي الغرض الاصلي فان المقصود من الحد هو الردع والزجر فعلى تقدير الاجارة لا يسقط الزنا لانه لا يقع الا بعد بذل شيء
من المال كما لا يخفى وقال ابن حزم قد ذهب الى هذا ابو حنيفة ولم ير الزنا الا ما كان مطارفة واما ما كان فيه عطاء او استيجار
فليس زنا ولا حد فيه وقال ابو يوسف ومحمد وابو ثور واصحابنا وسائر الناس هو زنا كله وفيه الحد واما المالكيون والشافعيون
فعهدنا بهم يشنعون بخلاف الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون مثل هذا اجماعا ويستدلون على
ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لذلك فان قالوا ان ابا الطفيل ذكر في خبره انها قد كان جهدها الجوع قلنا لهم وهذا
ايضا انهم لا يقولون به ولا يرون الجوع عذرا في اسقاط الحد ولا احد لكم في رواية ابي الطفيل مع ان خبر ابي الطفيل ليس فيها
عوضها بالعروض ولم تبين انه درء الحد من اجل التمر الذي اعطاها وجعله مهرا واما الحنفيون المقلدون لابي حنيفة في
هذا فمن عجائب الدنيا الذي لا يكاد يوجد مثلها انهم يقولون اعجب في اسقاط الحد هاهنا بان ثلاث حثيات من تمر وقد
خالفوا هذه القضية بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا واضعافه مهرا بل منعوا من اقل من عشرة دراهم فلذلك
فهذا هو الاستخفاف حقا والاخذ بما اشتهوا من قول الصاحب واوقفنا هاهنا ادروا المهر في الحلال لا يكون الا
عشرة دراهم لا اقل ويرون الدرهم فاقل مهرا في الحرام مع ان هذا طريق الى الزنا واباحة الفروج المحرمة جهرا
لا يلبس على من يشاء الكتاب فلا يحد زان ولا زانية ابدا لانه في اي من الحد يجد اعطاها درهما
بالنا افقه وطلوا الفتيان حيلة في ان يحصروا مع الله تعالى امر نفسه وزانية وصبيانهم نصلوب المسلمين كيف شاؤوا ولا

قبل عليهم من اجل المرءة الزانية والصبي البغاء كلها تغلو اسم الفسق حفظا لدنانيرهم وسقط الحد والعقاب منهم
ثم علمهم الحيلة في وطي الامهات والبنات بان يتعقد واسمي بعقد النكاح ثم يطاهر بعلانية اشياء من الحدود ثم علمهم الحيلة
في السرقة ان ينقب احدهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار ويخرج الاخر الى خارج الدار ثم ياخذه الاخر من النقب ويخرجا
امنين من القطع ثم علمهم الحيلة في قتل النفس المحرمة ان ياخذ عودا او عصا يكسر به راس من احب حتى يسيل دماغه ثم يحرمه
وفيها امنا من القود ومن هدم الدين من ساقه ومن نسب الى الله تعالى من هذه الاقوال الملعونة التي لم يطلق لها قرآن
ولا سنة وانما تعلقوا فيها بتقليد مملكه ورأى فاسد واتباع الهوى المضل هيهنا وحد الزنا [illegible]
اعظم من تحريم الزاني والزانية عدا استيجارا لان المستاجر يكون ببدل الزنا باجرة اخذها هي اكل المال بالباطل قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا عقد على امه او اخته نسبا او رضاعا او باحدى المحرمات على التابيد عالما بالتحريم
فانه لا يفيد اسقاط الحد بالوطي وقال ابو حنيفة يسقط لان العقد شبهة وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجرد العقد ليس دارئا للحد لان المراد بالشبهة ما يكون موجبا للاشتباه
ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل ابو حنيفة العقد موجبا للشبهة ولا يخالف النص لان الحد يجب على الزانية
اذا لم يكن ثمة شبهة دارئة اقول تحقيق الجواب عن هذا قد عرفت وبعض ما نقلنا هاهنا عن ابن حزم ايت هيهنا ايضا وقد ذكر
ابن حزم احتجاج الحنفية في هذه المسئلة بعد اخراجه بما ذكره الناصب فقال احتج ابو حنيفة ومن قلده بان اسم الزنا
غير اسم النكاح فوجب ان لا يكون له حكم الزنا وقالوا فلم تزوج زانيا باسم فعليه ما على الزاني واذا قلتم تزوج امه فالزوج غير الزنا فلا حد
في ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه حكم النكاح الفاسد من سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر قال ابو محمد هذا
وهو كلام فاسد واحتجاج باطل اما قولهم ان اسم الزنا غير اسم الزواج فنعم ولا شك في ذلك الا ان الزواج هو الذي اباحه
تعالى بما احله وهو الحلال الطيب والعمل المبارك واما كل عقد او وطي لم يأمر الله تعالى به ولا اباحه بل نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية
والضلال ومن سمى ذلك زواجا فهو كاذب وهو كمن سمى الخنزير كبشا او الميتة ذكية في الشريعة الزنا قال الله تعالى ان هي
الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان والاطلاق على كل عقد فاسد ووطي فاسد فهو الزنا
المحض وبطل تمويههم لعدة اباحة ما حرم الله عز وجل الا اسقاط حدود الله [illegible]

ذهب الامامية الى انه اذا اكمل شهود الزنا اربعة وشهدوا بين يدي الحاكم ثم غابوا او ماتوا حكم الحاكم بشهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة
لا يحكم الحاكم بشهادتهم وقد خالف قوله نص الزانية والزاني قال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله حمله
لشبهة ادرء اقول جواب الناصب غير مطابق لان الناصب [illegible] الاعتراض على ابي حنيفة في عدم تجويز الحكم بالزنا
لا في حكم اسقاط الحد وهو ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب تفريق الشهود بالزنا بعد اجتماعهم
للاداء [illegible] وقال ابو حنيفة اذا شهدوا في مجلس واحد ثبت الحد واذا شهدوا في مجلسين [illegible] والمجلس [illegible] ثم حكم
قال جلس الحاكم بكرة ولم يقم الى العرب في مجلس واحد فان شهد اثنان في بكرة واثنان عشية ثبت الحد وان جلس لحظة ثم قام
وعاد فهما مجلسان وقد خالف قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء [illegible] لم يكن قاذفا [illegible] شهادة
غير [illegible] فاذا ثبت انه لم يكن قاذفا [illegible] لم يعتبر قاذفا باخر شهادة غيره من مجلس الى مجلس اخر
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي يفرق الشهود اذا كان عنده ريبة ولا يجب بل هو الاولى [illegible] فاذا لم يكن
ريبة فلا يجب هكذا المذهب سواء كان في الزنا او غيره وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله حمله شبهة لا يشتمل على احد ان
نسبح الطعن على ابي حنيفة هنا ليس وجهه انما نحن [illegible] واحد منها وهو حكمه باسقاط الحد بانه جعله شبهة مع ان [illegible]
لا شبهة فيه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد منهم لم يحد الثلثة الباقون وقال
ابو حنيفة يحدون وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وقوله فان لم ياتوا باربعة شهداء وهذا قد اتى ثم رجع واحد [illegible]
فيما ثبت والعجب ان ابا حنيفة قال لو شهد اربعة فرجم المشهود عليه ثم رجع واحد فقال تعمدت قتله لا يجب [illegible]
[illegible] العقل قال الله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وقال ابو حنيفة ايضا لو شهد اثنان انه زنى بالبصرة وشهد اخران
انه زنى بالكوفة [illegible] على الشهود [illegible] وقد خالف قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهؤلاء لم ياتوا باربعة شهداء لان
كل اثنين يشهدان على فعل غير الفعل الذي يشهد الاخران عليه وقال ابو حنيفة لو شهد كل واحد من الاربعة انه زنى في زاوية من البيت غير الزاوية التي
شهد بها صاحبه حد [illegible] وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد به واحد منهم لم يشهد به صاحبه فلم يشهد الاربعة على فعل
واحد وقال ابو حنيفة [illegible] الزنا [illegible] وقد خالف قوله الزانية والزاني فاجلدوا [illegible] ابو حنيفة الاسلام
شرط في الاحصان وهو خلاف عموم [illegible] قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد
لا الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم يهوديين زنيا وقال ابو حنيفة لا يرجم يهودي قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه اذا رجع احد من شهود الزنا [illegible] فان رجع قبل الرجم امتنع الرجم ويحد الراجع كالثلثة وان رجع بعد القضاء
والرجم لم يقبل [illegible] ووجهها وذهب ابو حنيفة الى ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون
واما تعجبه بجواب ابي حنيفة على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانهم اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلفوا في المكان
فسقط عنه الحد واما الشهود الذين شهدوا بالزنا كل واحد منهم بالزنا في زاوية من البيت فعند ابي حنيفة [illegible]
الحد لانهم اتوا بالشهود بكمالهم ولكن يحد احتياطا للاختلاف في الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد منها لم يشهد
صاحبه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فلعلها [illegible] الى ابي حنيفة ان الفعل واحد لان الزنا والاختلاف في المكان [illegible]

من الغلط في تعيين المكان وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد بالشهادة على زنا قديم فقد
عنده شبهة [illegible] واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد عن اليهود فلعله مبني على ان الكفار غير مكلف بالفروع وهذا
مذهبه [illegible] امرهم الى قضاة الاسلام اقول لا يخفى ان ما ذكره من ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة [illegible]
غير مسلم والقياس [illegible] في الشهادة الراجع لا في شهادة الباقين الذين لم يرجعوا وثبتوا على شهادتهم واما ما ذكره
الشاهد الراجع عند ابي حنيفة فحكم شبه العمد [illegible] ذكر في تضعيف المسئلة من ان الشاهد الراجع قال
اني تعمدت قتله فلا اعمال لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره من انه في الشاهدين المختلفين في مكان البصرة والكوفة
اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على اصل
الفعل لا يكفي في تحقق شهادة الاربعة ودخولها تحت مدلول النص فكيف يجب حد الشهود عليه مع ان ابا حنيفة
لم يوجب [illegible] لم يكن ذلك في تحقق الشهادة المعتبرة [illegible] حد الشهود وبالجملة [illegible]
[illegible] ابو حنيفة [illegible] واما ما ذكره في مسئلة الاختلاف في الزوايا [illegible]
للاختلاف في الشهادة ففيه [illegible] هذا الاختلاف [illegible] الاختلاف في البصرة والكوفة [illegible]
[illegible] لايجاب الحد [illegible] بوجوب الحد كما عرفت [illegible]
العقل والنقل [illegible] قال الغزالي [illegible] في الاصول حيث قال واما الفروع فان ابا حنيفة [illegible] اسقط
الحد بها مثل الاجارة ونكاح الامهات [illegible]
فوجب الحد في مسئلة شهود الزنا [illegible] في زاوية واحدة [illegible] ثم قال [illegible]
[illegible] الحيلة الدقيقة [illegible] موجبات العقوبات [illegible] بالتحريم انتهى واما
ما ذكره من احتمال الغلط في تعيين الشهود المكان [illegible] في الاختلاف في البصرة والكوفة [illegible] واما ما ذكره من ان
ابا حنيفة بنى اسقاط الحد عن اليهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع ففيه [illegible] تعالى
على حجية [illegible] الناصب [illegible] ما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا رجع احد الشهود يحد الباقي
جميعا حيث قال قال الله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم [illegible] وقال صلعم
للقاذف البينة والا حد في ظهرك فصح يقينا [illegible] كلام الله تعالى وكلام رسوله صلعم ان الحد انما هو على القاذف
الرامي لا على الشهداء ولا على البينة وقد صح ان رسول الله صلعم قال ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة
يومكم هذا من شهركم هذا [illegible] الشاهد في الزنا اذا لم يكن
معه غيره [illegible] القران والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي [illegible] اذا لم يكن معه غيره [illegible]
القران والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يحل [illegible] ان يكون لاحدهما حكم الاخر فهذا حكم
القران والسنة الثابتة واما الاجماع فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف احد منهم على ان الشهود اذا شهدوا واحد بعد واحد
فتموا اربعة فانه لا قذف وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم على ان [illegible] امرءة ورجلا [illegible] مختلفين

او شهد فرتين الملاحظ لهم كيف حد القذف ان لم يأتوا باربعة شهداء فان جاؤا باربعة شهداء سقط الحد عن القاذف ولما الحق
لسان الحجة معنى الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح بالاجماع
مع هذا بلا شك وصح اليقين ببطلان قول من قال بان يحد الشاهدان والثلاثة اذا لم يتموا اربعة لانهم ليسوا قذفة ولا لهم
حكم القاذف وهذا هو الاجماع حقا الذي لا يجوز خلافه واما طريق النظر فقوله وبالله التوفيق انه لو كان ما قاله المخالف في ان
شهادة ابدا لامكان ان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا فاذا ليس شاهدا فاذا شهد الثاني فكذلك يصير ايضا بعينه قاذفا
وهكذا فاسد كما ترى وخلاف للقرآن في ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب قبول البينة في الزنا
وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس والمشاهدة في ان الشاهد غير قاذف وان القاذف ليس شاهدا
وايضا فنقول لهم اخبرونا عن الشاهد اذا شهد على اخر بالزنا وهو عدل ماذا هو الان عندكم اشاهد ام قاذف ولا سبيل
الى قسم ثالث فان قالوا هو شاهد قلنا صدقتم وهذا هو الحق فاذ هو شاهد ليس بقاذف حين نطق بالشهادة في الحال الذي
ان يصير قاذفا فاذا سكت ولم يات ثلاثة عدول اليه وليس في الحال اكثر من ان يكون شاهدا لا قاذفا فاذا الحكم باطلاق الزنا
على المشهود عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا اذا لم يكمل ولا نطق بحرف فهذا محال لا اشكال فيه وان قالوا هو قاذف فقد كذبوا
واوجب الحد على القاذف بلا شك ووجب الحد عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القطع
في سرقة ما يمكن بقاؤه كالاثمان والحبوب والثياب وما لا يمكن بقاؤه كالفواكه والرطب والطبيخ واللحم وقال ابو حنيفة
لا يجب القطع الا فيما يمكن بقاؤه وقد خالف العموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقال ايضا لا قطع فيما كان اصله
الاباحة كالصيود كلها والجوارح باسرها المعلمة وغيرها والخشب جميعه الا ما يعمل منه كالجفان والابواب فيكون الحكم
القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يكن معمولا وكل ما يعمل من الطين من الخزف والفخار والقدور وغيرها لا قطع
فيه وكذا الكل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط والمومياء الا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج
فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله والسارق والسارقة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب
القطع بكل ما يجب ربعه فلابد ان يكون المسروق مباحا في الاصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد مال العلة
لا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين والشواء والهريسة والجمد والشمع المشتعل لا يقطع
بجملة وذهب ابو حنيفة ان المسروق اذا كان مباحا في الاصل او معرضا للفساد فلا قطع فيه لان كونه مباحا في الاصل
شبهة دارئة للحد ولان كونه معرضا للفساد والاصل فيه عدم الحرز والحرز شرط في القطع ولم يخالف النص حيث
الشبهة والنص يدل على وجوب حيث لا شبهة انتهى **اقول** لا يخفى ان شبهة ابي حنيفة امثال ذلك شبهة دليل على انه
ما يعرف معنى الشبهة كما هي فلا يليق من مثله دعوى الاجتهاد ولينصف الناظر المتأمل اي شبهة واشتباه في سارقة
الناس الذي اسقط عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وايجاب النبي صلعم ذلك
في احاديثه الكريمة وكون السارق في اللغة التي بها انزل القرآن وبها خاطبنا الله تعالى هو الاخذ مالم يبح الله
تعالى اخذه فيأخذه متملكا له مستخفيا به وكون الناس على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الحجاج من الطرف وغيره

ونحوه قال ابن حزم فالواقع الا ما علل في ذلك انه لما كان في الاصل مباحا فاذا كان منه ملك كان لم يقطع سارقه هذا ما لا حجة
به ولا تحريم فيه اصلا لان الحلال من الاموال ومثلك لصاحبه فوجب القطع فيه بقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وبايجاب رسول الله صلعم القطع على من سرق واي فرق في اباحة الاصل وعروض الشبهة
بين ما وجب فيه القطع من المعادن المباحة الاصل كالذهب والفضة والياقوت والفيروزج ثم اي فرق بين
سبيه الا الترجيح المتكلف وبين غيرها من الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق والزمرد والالماس والكحل
الذي ابيح ... من خلق وكل من هو كائن وما يسلكه ما بين ذلك في القطع وما يخص من القطع من سرق الطين والصيد
ونحوها ولو اراد ذلك لما اهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى ان الله تعالى لم يرد قط اسقاط القطع من ذلك بل امر بقطع
سارق بغير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا وسياتيك مزيد كلام في هذا فانتظر **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا سرق في كتب الفقه والادب والمصاحف وجب القطع مع جميع الشرائط وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف
قوله تعالى والسارق والسارقة وقال ايضا اذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لم يجب فيه لم يقطع وقد خالف الاية وقال
ايضا لا يقطع الضيف اذا سرق من مال المضيف اذا كان محرزا عليه بقفل وغلق وهو خلاف الاية وقال ايضا اذا سرق العبد
فانا كان اعجميا يقطع وان لم يكن اعجميا قطع وقد خالف الاية وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الاية وقال ايضا اذا لم يكن
دينارا وكانت قيمته ناقصة الصنعة بين اما يباحها لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطعناه ثم سرقها
بعينها ثانيا لم يقطع ثانيا سرقها من المالك او من غيره الا في مسئلة واحدة وهي انه لو سرق غزلا فقطع ثم نسج العين
المسروقة ... وان كانت باقية ردها الا اذا سرق حديدا فعمله كوزا ثم قطع فانه لا يرد الكوز لانه كالعين الاخرى
ولو كانت السرقة ثوبا فصبغه اسود فقطع لم يرد الثوب لان السواد حيلة كالهلاك وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة
لا يجعله كالمستهلك وقد خالف الاية وقال لا اجمع بين القطع والغرم فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم والقرآن دال
على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع الاحراز عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز
وقال ايضا كل شخص بينهما رحم محرم بالنسب فالقطع ساقط بينهما وهو خلاف القرآن وقال ايضا اذا سرق جوهرة او طيبا بوزن
حبة ثمنها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف القرآن وقال ايضا اذا ترك الحمال في مكان وانفرد في حاجة وكان ينعل الحمال
ثم جاء فان اخذ اللص الراحلة بما عليها لم يقطع وان شق الراحلة واخذ المتاع من جوفها فعليه القطع وهو خلاف الاجماع
لان الحرز تحقق وقال ايضا اذا قتله رجل فقتل بالمنجنيق وان كان بالسيف او بالمثقل الحديد كان القصاص وان كان بالمثقل
نارا فعليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب القصاص من النفوس النص الدال عليه **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع في سرقة المصحف والكتب والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب
ابي حنيفة في هذا الفصل فان ما ذكره في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد
ذكرها الائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل اخذ من تلك الكتب ونقلها مع التحريف واهمل القيود واكثر
تلك المسائل يرجع الى شيء واحد وهو انه في كل واحد مما لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارئة للحد فقد عمل بالحديث صلعم

ادرؤا الحدود بالشبهات والبحث فيما ان ما جعله شبهة اولا فكل ما ذكره انما لفعل الائمة بنوع من اللقبان الا يرتد على القطع
والشبهة فاضية بعد الحد الشبهة فيكون الاثر حكما محضا ما لم يكن فيه شبهة من درء الحد بالشبهة فلا فعل الفرق الكتاب
تعالى ثم ان تعيين الشبهة امر يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد وحكم اجتهاده بان المذكور شبهة يمكن درء الحد
بها فلا اعتراض عليه انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من اهمال العلم بعض القيود في المسائل المذكورة وغيرها
في بعض الكتب منشأ من عدم تنقيح المذهب والخرافة عن جادة الصدق واليقين ونحو ذلك مما يقتضي من تلك الكتب
وابرزه بمراجعته وسلوكه برجال الحنفية يرشد الى ما ذكرناه فقول الناصب هاهنا ونحن نذكرها الخ الشافعية في كتبهم
واعترضوا عليها الخ اذ الظاهر من ذلك عدم القيود او عدم تاثيرها في دفع الاعتراض عنهم لوجودها بعد ما سلو ولا
لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم انتهى وكذا يرشد اليه ما سيذكره بعيد ذلك من ان اكثر تلك المسائل يرجع الى
شيء وهو ان في كل واحد مما يوجب ابو حنيفة القطع شبهة درائه للحد الخ فان هذا الترجيح يدل على عدم القيود الا
للاعتراض واما ثانيا فلان الدفع بما التمسك بان الحدود تدرأ بالشبهات فلا لوم على العلم لو ترك بعض القيود المستدركة القاطع
عن دفع التشنيع والاعتراض واما ثالثا فلعدم انتهاض حجته ما ذكره من الحديث ولهذا قد اختلفوا في ان الحدود تدرأ
بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا يحل ان تدرأ بشبهة ولا ان يقام بشبهة وانما هو الحق لله تعالى
فان لم يثبت الحد لم يحل ان تدرأ ان يقام بشبهة لقول رسول الله صلعم ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم
حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرأ بشبهة لقوله الله تلك حدود الله فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك
قد جاء من طريق ليس فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا كلمة وانما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها انتهى اما ضعف
ذكرنا من كلامه وقد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا يسعه المقام ثم لا شبهة في ان ما جاء ابو حنيفة شبهة درائه للحد في بعض تلك
المسائل محض اشتباه وحيل بمعنى الشبهة بحيث لا يكاد ان يقع مثله من كل ادنى العوام فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة
استنباط الاحكام فمع وجود ذلك الخلاف الذي لا يحكى على ابي حنيفة النعمان وقد وقع في مثل ذلك الاشتباه الذي لا يليق
بارباب الانتباه كيف يندفع عنه الاعتراض وبالجملة من حكم اجتهاده بان المذكور شبهة يحكم عليه بانه لم يبلغ درجة الاجتهاد
وهو معترض في ادعاءه ذلك من الله ورسوله صلعم وساير العباد ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سارق من سرق المصحف
ونحوه سيما اذا كانت عليه حلية فضة تزن الف درهم واكثر انما قال ابن حزم احتج من لم ير القطع فيها بان السارق
حق التعليم لانه ليس مستغن عن احتياج قال وقالوا ان له فيه حق لمن سرقه من بيت المال قال اما القضية لا يدخل في تعليم
كما يدخل الحد لعدم العرفان وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لان حق التعلم في التلقين فقط لا في مصحف الناس
اذا لم يوجد قران ولا سنة ولا اجماع وانما فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القران تدريبا وتحفيظا لمكانا كان حج
الصحابة في عهد رسول الله بلا خلاف من احد انه لم يكن هناك مصحف وانما كانوا يتلقونه بعضهم من بعض ومنه
بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان يقيد ما حفظ كتبه في الاديم والعظام والالواح والاكتاف فبطل قولهم ان للسارق
حقا في المصحف ومع ان لصاحب المصحف منعه من كل احد وانا مسئلة سرقة احد الزوجين من الاخر فقد احتج فيه
بما رواه ابن حزم باسناده الى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامير الذي على
الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي
مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول الا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته وروى روايات اخرى بمعنى
ثم قال وكل هذا الحجة لهم فيه اصلا واما الخبر المذكور فحق واجب لا يحل تعديه وهو اعظم حجة عليهم لانه اخبر ان كلا من ذكرنا
راع فيما ذكر وانهم مسئولون عما استرعوا من ذلك فاذا هم مسئولون عنه فكل من تعدى كل مسلم انهم لم يبح لهم السرقة
والخيانة فيما استرعوا واكلهم اليهم وانهم فيه كالاجنبي ولا بد فهذا حكم هذا الخبر على الحقيقة اضافة الى انهم لا يختلفون
ان على من ذكرنا في الخيانة ما على الاجنبيين من الزنا ودماء الغصب ففعاله وهم اهل قياس بزعمهم فهلا قاسوا ما اختلفوا
من السرقة والقطع فيها على ما اتفقوا عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا انهم لا النصوص اتبعوا ولا القياس حسنوا ولعلنا
نبين في هذا الكتاب دليل لعالم عن ترك القطع في السرقة واما مسئلة من سرق من ذي رحم فاستدلوا في اسقاط القطع عن الابن
في مال الوالد اذا سرقه بقوله انت ومالك لابيك قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنا بامة ابنه لم يحد
فكذلك وكذلك اذا سرق من مال قالوا وفرض عليه ان يعف اباه اذا احتاج الى الناس فلا يحل ماله حق بذلك وقالوا لم
حق اذا احتاج اليه وكلف لا اتفاق عليه وقالوا قال الله تعالى وبالوالدين احسانا وقال لهم ان اشكر لي ولوالديك وقال لهم
ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وليس من الاحسان اليهما قطع يدهما فيما اخذ من ماله فهذا كل ما شغبوا به فيه ذلك ولا ذلك
لا حجة لهم فيه بل هو حجة عليهم كما بينه ان شاء الله تعالى واما ما ذكر من القياس فحق لا انه يدل على ما ادعوا من اسقاط القطع
بما سرق من مال الولد ولا على اسقاط الجلد والرجم والتعزير اوان المحاربة الوالد ولا على اسقاط القود اذا قتله
ولا على اسقاط المحاربة اذا اخذ الطريق عليه اما قوله تعالى وبالوالدين احسانا فان الله تعالى اوجب الاحسان اليهما كما
علينا اليهم لقوله قال الله تعالى وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فكانت مقدمة
لا انتحلة لوجوب الاحسان الى الاقربين في اسقاط القطع عنها اذا سرق من مال الولد فهي حجة لهم في اسقاط القطع عن
كل ذي قرابة وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب بالجنب اذا سرق من اموالنا وهذا ما لا يقولونه فظهر بطلان
وبطل احتجاجهم بالآية ثم فلا مر الاحسان الذي فيه منع من اقامة الحدود بل اقامتها عليهم من الاحسان اليهم بنص القرآن
لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان ونفعل امرنا باقامة الحدود فاقمناها على من يجب عليه احسانا اليه وابنا تكفير
وتطهير لمن اقيمت عليه وهم لا يختلفون في انه لو ان اجنبيا كان ابا له فقام ففرضنا عليه اقامة القطع عليه ما فعل
في ابيهم بالاباحة ورجح واحتجوا عليهم واما قوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك فحق ومن الشكر اقامة امر الله تعالى عليهما وليس
شيء يشكرهما اسقاط ما امر الله تعالى به فيهما والذي امر شكرهما تبارك الله سبحانه الذي يقول كونوا قوامين بالقسط
شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين فصح امر الله تعالى بالقيام عليهم القسط وباداء الشهادة عليهم وحق القيام
بالقسط اقامة الحدود عليهم وهكذا القول في قوله تعالى ولا تنهرهما والاية فليس في شيء من هذا اسقاط الحد
عنهم في سرقة من مال الولد ولا في غير ذلك وقد فعلوا القطع من يشتمل على الكفار حاشيتهم ولم يكن موجب الرجم ايضا

سقط لاقامة الحدود مبيضا على بعض فبطل تعلقهم بالايات المذكورة جيدا واما قول رسول الله صلعم انت ومالك لابيك

فهو خبر منسوخ نسخته ايات المواريث وغيرها مع انا ان نحتج بهذا الخبر لاجماعنا على ان الاب اذا اخذ من مال ابنه درهما

وهو محتاج اليه فانه يقضى عليه برده احب ام كره ولا يمضى بيده كما يمضى الاجنبي بلا فرق واما ما قال من ان على الابن حقا في مال

الوالد لا سيما اذا احتاجا اجمعا فعلى ان يشفق عليهما وحق ان يعف اباه فاذن في ماله حق فلا يقطع فيه [illegible] طاهر ادم

بما لهم احد في ان على الولد اذا احتاجا فاخذ من مال ولدهما حاجتهما بلا اختفاء او بقيا وكيف اختفاه ولا شيء عليهما

ولكن الكلام فيما اذا اخذ ما لا حاجة له اليه اسارقا او ماجرا وهم لا يختلفون في من كان له حق عند احد فاخذ من ماله مقداره

فانه لا قطع عليه ولا يقضى عليه برده فلو كان وجوب الحق للابوين في مال الولد اذا احتاج مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا

من ماله لا يحتاجان اليه ولا حق لهما فيه موجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق في مال من عنده اذا سرق

ما لا حق له فيه وهذا لا يقولونه فبطل ما موهوا به من ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل ولو قطع لعضو الولد لم يقتص

ولو قذفه لم يحد له ولو زنا بامته لم يحد فكذلك اذا سرق من ماله فكلام باطل واحتجاج على الخطاء بالخطاء بل هو يقتل

ويقتل ولو قطع له عضوا ولكسره لاقتص منه ولو قذفه يحد له ولو زنا بامته يحد كما يحد الاخر اذا لا بد الا بالنية ولكن من دليل العرض

من هذا التطويل ان الناصب ان المستفيد فنقطع بدليل [illegible] لذلك للمذاهب الصحيحة واطلع عليها فنسبه [illegible]

الضعيف لا بما مهما فلينسب ضعيفا الى ذنب الشبهة لدرائه الحدود فخرج حال الباقي مع ما عرف من اشتباهه في حقيقة

الشبهة فاين ما نقلته الناصب من قطع رقبة ابن المطهر المغضاب المشروح فازه هنا وفي سائر المقامات كفرا

شيوخ في خبثه وخبيثه الحمد لله الذي الحرجه ونقض جبهه واعزجنبه وهزم الاحزاب وحده والصلوة على

نبيه وولده وآله الكرام المقيم القيام **قال** المعرفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان كل من وجب عليه حد

من حدود الله تعالى من شرب الخمر والزنا والسرقة من غير المحاربين ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال

الشافعي لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله صلعم

التوبة تجب ما قبلها **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو تاب من يثبت زناه بالبينة والاقرار

لم يسقط الحد بمجردها ويسقط اثم المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل عن الشافعي ان قبل قيام البينة علم

انه تاب لم يسقط عنه الحد ان اراد به ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط بمجرد التوبة ان قامت عليه البينة بالزنا المتعلق

بيمنع ولا يسقط الحد بمجرد دعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح ومذهب ولا اشكال لكن ذلك والامام

احراء الحد فعلى لحد فقط لانه يدعى الى نفسه وسقط عنه الحد فيكون في هذا مخلصا عن الحدود وهذا من

البدايع في الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد به انه لم يسقط عنه الحد ما لم يثبت موجب الحد بالبينة

والاقرار عند الحاكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لان الحد ساقط عن التائب بينه وبين الله تعالى اذ لم

يقم عليه البينة او لم يقر عند الحاكم والاستدلال بالاية على سقوطه بمجرد التوبة عند الغرائب فان الاية تدل على قبول التوبة

وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد بمجرد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه الامامية في هذه المسئلة

من الغرائب **اقول** بل المراد منه ثالث وهو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد عن ظهور التوبة بالمصلحة الراجحة

قبل قيام البينة لا بمجرد ادعاء التوبة وان لم يكن راجحا بها واما الصحيح انما يكون من مذهب الذي لم يقدم راسخ في الدين لان التوبة

اسقط الذنب وعقوبة الاخرة فعقوبة الدنيا اولى وقد دل عليه ما قال ابيدا شرح الدين اقتضاء والعفا للدين ان ذلك روايه عن

احد الامامين المعصومين الباقر والصادق عليهما السلام في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك ولم يوخذ حتى تاب وصلح

فقال اذا صلح وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد وما ذكره الناصب بقوله ولا يمكن اجراء الحد على احد قط لم والعانية الى حالها

ذكر في اسقاط الحد بمجرد ادعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة لحصته ولا فساد في سقوط الحد بعد وقوع التوبة الصالحة

الراجحة قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة الشارع في شرعية الحدود هي المنع والزجر عن العود الى مثله وحسم المادة الفساد

واذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اتم في حصول تلك الحكمة المقصودة من الحدود ايضا

ما ذكره الناصب من النقض ثم هو حاصل في درء الحدود بالشبهات لان الادعاء شبهة ضعيفة هما من الشبهات الرخيصة

التي رخص فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا وعقد الحرام فانه يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا تخلصا عن الحدود والحجاب

للحباب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الاية تدل على قبول التوبة لا غير ولا الشافعي مسقوطا لحد لان قبول الله تعالى

توبته وتجاوزه عن ذنبه مما يحفظ نفسه عدم مواخذته اياه في الدنيا والاخرة وكذا الكلام في الحديث فانه عام

لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل **قال** المعرفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع

حد القذف وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد والرجل للمحاربة واخذ المال فيها والقود استوفي من الحد

اجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة يسقط كلها ويقتل وقد خالف الايات الدالة على هذه العقوبات وقال ابو حنيفة اذا اشتد

واسكر ما زيد وجب الحد بشربه وان لم يزد لم يجب وان اشتد واسكر وقد خالف الاجماع الدال على تحريم الخمر

واعجاب الحد وقال عصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى يسكر وما يعمل من التمر والزبيب اذا

طبخ فهو النبيذ وهو حلال ولا حد حتى يسكر وما يعمل من غيرها من الشعير والذرة والعسل والشعير والحنطة

والذرة فكله مباح ولا حد فيه وان اسكر وقد خالف قول النبي صلعم وان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل

خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا وقال صلعم كل مسكر حرام وقال كل خمر حرام **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب

الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود يستوفي كل واحد على الترتيب ولا يجري القتل عن الكل وهو ما ذهب اليه ابو حنيفة

ان القتل يستجمع جميع العقوبات فيحصل فيه الكل ولا مخالفة للايات تدل على وجوب الاستيفاء فمن اسقط ترتيب

الاستيفاء فهو مخالف فمن اوجب الاستيفاء واختار الطريق في الاستيفاء فلا يكون مخالفا للايات وابو حنيفة يجعل

القتل طريقا في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الايات واما ما ذكر من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الخمر الذي

هو الحرام هو المتخذ من العنب المشتد المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده فما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل

الاسكار فقط بدون الازدياد فالنزاع في حقيقة الخمر بها اذا ما مذهبه في المثلث فان عصير العنب عنده اذا طبخ

حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه نزيه بعض الصحابة اذا خرج حد السكر فعنده المسكر

حرام لا السكر وليس المثلث المراح بعينه وبعضها الا في ان المسكر حرام والمسكر حرام فقد ذهب ابو حنيفة الى ان الخمر بعينه حرام بلا امتزاج
قلّ او كثر والخمر المثلث لا يبلغ حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا   فقد المقام انه
اذا اجتمع على المكلف حدان تساقطا فانه لا يمكن الجمع بينهما من غير تنافٍ فاذا كان لو يقع بمحصنين و قد فعل المستوفي في البداءة
و كذا المعرفي سحقا فان تنافت بان كان فيها قتل او قطع وجب البداءة بما لا يفوت معه من الحقوق الواجب تحصيلها فيبدأ
بالحد قبل الرجم والقتل و بالقطع قبل القتل وهكذا و قد دل على نحو من هذا و ذكر امثلة و روايات كثيرة من طرق اسل
البيت وعدد انما ذكره الناصب من الجواب فانما هذا من جملة معنى الاستيفاء واستيفاء و كل ظاهر من المعاني و لا   وقال
وقد شنع ابن حزم ايضا في هذا المقال حيث قال و روى عن ابي حنيفة انه لو زنى بامرأة ثم قتلها سقط عنه حد الزنا فاعجب
باعجب من هذه البلية انه يكون ابن ابي قيد مسقط الحد فاذا اضاف كبيرة الى الزنا كبيرة القتل للنفس التي حرم الله تعالى سقط عنه
حد الزنا و تبرأ الى الله تعالى من ذلك ومحاذير على اهل الاسلام منها كثيرة انتهى وفيه ايضا الفتوى من ابي حنيفة بانه لو
ابن حزم بعد في هذا الكتاب من انه قال من زنا بامرأة ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك اذا زنا بامة ثم اشتراها انتهى ما
ما ذكر الناصب من ان حقيقة الخمر عند ابي حنيفة هي المتخذ من العنب الخ فلا و لعل الحق المنع و لا من اللغة ان حقيقة الخمر
ما خامر العقل المسكر وهو اعم من المتخذ من العنب و غيره وما ذكره من انه لا يحصل الاسكار فطبعه الا ذا ما والذي يصح لا يصح الكلام
السكارى و ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث اذا لم يبلغ حد الاسكار ففيه و ما ان المعتبر في التحريم الاسكار كثير الخمر
تحريم قليله فالمحرم المطلق بل لا حاجة الى ذكر ما السعيد بانه المثلث بما اذا لم يبلغ حد الاسكار للمشي الى الاسكار
فاسد لا اصحاء العطار و ما استدل به على بالخمر من انه شرب بعض الصحابة الى حد السكر لا يصح دليل لا من الصحابة
من شرب الخمر الصحيح الى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى في الخمر ثلث ايات
يسئلونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون بين شارب و تارك الى ان شرب رجل و دخل في صلوته فهجر فنزل يا ايها الذين
امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فشرب بها من شرب من المسلمين حتى شربها عمر فاخذ لحى بعير فشج راس عبد الرحمن بن
عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر   وكاين بالقليب قليب بدر من الفتيان والشرب الكرام
ايوعدنا ابن كبشة ان سنحيى   وكيف حياة اصداء وهام ايعجز ان يرد الموت عني   وينشرني اذا بليت عظام الا من
مبلغ الرحمن عني   باني تارك شهر الصيام فقل لله يمنعني شرابي   وقل لله يمنعني طعامي   فبلغ ذلك رسول الله صلعم
فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب الله و غضب رسوله فانزل الله
انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهى كلامه واما ما ذكره من انه ليس المثلث مثله فمن ابو حنيفة
الا في ان المسكر حرام والمسكر حرام الخ مدخول بما ذكرناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار رحمه الله
الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب اعرض عن التعرض لما ذكره المصنف من ان ابا حنيفة ذهب الى ان ما يحل
من غيرها اي الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة كالمباح ولا حد فيه وان اسكر وكان
الفاضل سكره وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه كما انه لا يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اختلف

فاسد   المسلم نقع الله وجبره وقال ابو حنيفة اذا تلف اهل الردة اموال او انفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى النفس بالنفس
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا اغاروا على المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها
بالقهر فان عاد المسلمون وغنموها فان وجدها صاحب العين قبل القسمة اخذها بغير شيء وان وجدها بعد القسمة اخذها
بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين كان احق بها من صاحبها و قد خالف قول الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله
لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه وهل يجعل لاحد ان يقلد من يبيح اموال المسلمين على المشركين بالقهر و يجعلهم ملاكا
لهم و يجبرهم فانما سلط القتال المحرم عليهم مالكين و احق بالملك من ارباب المسلمين مع ان المسلم لا يملك مال الحربي بالقهر فكيف
يملكه الكافر فانه كيف يكون الحكم من الله تعالى من المسلم حيث يملك اموال المسلمين اذا قهرهم و لم يجعل ذلك للمسلم فليتق الله
من يؤمن بالله واليوم الاخر ان يجعل مثل هذا القائل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه في الاخرة و يعتذر به لله
تعالى ان قلدت مثل هذا الرجل في هذا الفتوى المعلوم بطلانها لكل احد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف و وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه كالكافر الاصلي لتقرر حكم الكفر فلا يقتص و لا انه
ليس يحتج عليه لا نساء اه في شان المسلمين المرتدين لاحكام الشرع والمكافئ عليه كذلك وحقيقة المسئلة الثانية عند
ابي حنيفة ان الكفار اذا انقلوا اموال المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال
بالنقل الى بلاد الكفر و يصير تحت حكمهم فاذا رجع تلك الاموال الى الغنيمة يجري عليها الحكم الغنائم والاية لا تصير حجة عليه لانه لا يقول
ان ذلك المال مال المسلم حتى لا يكون استيلاء الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا للكفار بحيازتهم في بلاد الكفر
لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الاية والحديث وليس هذا استباحة لمال المسلم حتى يطول عليه التشنيع و يصح و يجب
منع تقليده و يتعجب من حال من يقلد هذه امور اجتهادية خارجة عن مواقع الاجتهاد فان ابا حنيفة لا يقول باستباحة
مال المسلم بل الكلام في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه ام لم يرتفع فذهب
الشافعي ومن تابعهم بعدم ارتفاع العصمة لانه دخول المال الى دار الكفر فهو لا يوجب ارتفاع العصمة لان الله تعالى
لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا و ذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى انقطاع العصمة عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم
بكونه في دار الاسلام فاذا استولى عليه الكافر ارتفع العصمة بالنقل والدليل على هذا المطلوب دلائل قوية مذكورة
في كتب مذهبه سيما في الهداية وامثاله من باب الاجتهادات وان فرضنا وقوع الخطاء منه في هذه المسئلة فهو مجتهد
والمجتهد لا يحصل له الخطاء فكيف يحكم عن استحالة تقليده و يزعق و يضطرب و كل هذا ليس الا الجهل بمسالك الدين
اقول   فيه نظر من وجوه الاول قياس المرتد الى الكافر الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل
ممنوع اليهم بما سبق في مباحث اصول الفقه مع ورد انه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في
الفقه منها سقوط الذنب الذي على الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يسقط عن ابي حنيفة بهذا الفرق مع
ما قال تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة الانفال من حاشيته
على الكشاف في غاية الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من يرى

لطلب العمر ثم ارتد ثم اسلم لم يبق عليه ذنب لان المراد الكفر الاصلي انتهى واما ما اورد عليه العلامة التفتازاني في شرح مختصر
الوقاية بانا لا نسلم ان المراد الكفر الاصلي لان وضع الفعل للتجدد فالمعنى الذي حدث منهم الكفر كقوله تعالى وكانوا كفارا الى الذين
ظلموا فان المعنى الذين وجد منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى ففيه نظر جدا اما اولا فلان ابا حنيفة مستدل بالاية والفاضل
التفتازاني في مقام المانع فما اورده الجليل من المنع يكون مستعملا للمنع وهو خارج عن الاداب واما ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد
الوجود والحدوث كما يدل عليه فالمعنى الذين حدث منهم الكفر الخ ولا تجدد به تعالى ان الكفر الاصلي ايضا موجود حادث وان
اراد به الحدوث شيئا فشيئا فمع ان الكفر الاصلي والارتداد سيان فيه كما لا يخفى مردود بان التجدد بهذا المعنى ليس بمعتبر في
مفهوم الفعل وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوص الحديث واقتضاء المقام كما حقق في موضعه قطعا انهم اذا تفقهوا
ان الكفر الذي المعصومة للغاصب حلال له كما يروى عن بعض من الفقه فبعد به الله تعالى بالزامهم المنة التي لا ابتداء منها كلها
الثاني ان اصل ما نقله الناس عن ابي حنيفة من ان الكفار اذا استولوا على اموال المسلمين ونقلوا اموالهم الى دار الكفر ملكوا بذلك
الاموال مبني على قياس وذلك ان ما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم ملكوها وبطلان استيلائهم
على اموال المسلمين واخذها عليها انهم كما يدل عليه قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلا يثبت الملك بها
شاذ والجملة استيلاؤهم علينا محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك كما حققه الثالث ان ما قال من انا
لا يخفى على هذا الطائفة من فرقة مستفيضة مذكورة في كتب مذهبهم كما في الهداية وشرحها للعلامة ان اول ما فيها انه كان
كذلك قال الرابع على سائر الشافعي واتباعه الذين خالفوا ابا حنيفة في ذلك مع ما لهم من الادلة المتفقة على بطلانه ثم سائر الجم
من الادلة المتعضدة ومن ذلك كتب صريح بطلان تتبع كتبهم واما المذكور في الهداية وشرحها دليل واحد وهو من ابين المهلكين
واضعف من شبهات الملاحدة كما ذكره حتى ظهر حقيقة الحال ونحن نسوق المقال فنقول قال في الهداية في باب
استيلاء الكفار واذا غلبوا اي الكفار على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء محظور
ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا
للملك دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع
واذا زالت المكنة عاد مباحا كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومآلا والمحظور
لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الآجل فما ظنك بالملك العاجل انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله ورد
بها عن قبحها لما ليس بمباح ممنوع قوله لان العصمة تثبت على منافاة الدليل قلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لان ما استدل على منافاة
والكفاية ان العصمة في المال الحلال ثبتت لمن المسلم والكافر انما ثبت على خلاف الدليل فان الدليل هو قوله تعالى وهو الذي
خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما للآخذ وانما ثبتت العصمة لمن حفظه بسبب من الاسباب
شرعا وارث وغيرها ضرورة تمكن المالك من الانتفاع اذ لو لم يكن هو مخصوصا بالعصمة فاربما حرج في الانتفاع فاذا زالت
المكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد انتهى وفيه ان الاية انما تقوم دليلا على الاباحة
لو كان الامر في قوله تعالى خلق لكم للنفع ولم لا يجوز ان يكون للضرر كخلق السموم بما يرتب الشدة في النفوس فيه ليقع الاذية

فيقع ضرر العقاب ولو سلم فلا يلزم ان خلقنا لهم النفع فيها بالملكية ولم لا يجوز ان يكون خلقها للاستنشاق ورؤيتها
او التلذذ بمشاهدتها ولو سلم فنقول انه لم قال خلق ما في الارض جميعا من غير فصل بين فعل مخصوص فلم يصح بالجمع
فيقتضي مقابلة المفرد بالمفرد والتعيين مستفاد من دليل منفصل بالضرورة والدليل المنفصل ليس الا البيانات النبوية الدالة
على توقف صحة الانتفاع بتلك الامور على شروط معينة من الارث والهبة والتجارة ونحوها فكما يدل الاية على طريق الحل
الاباحة كاملا فيه مذهب القائلين بان الاصل في الاشياء الاباحة وقد انقدح بما ذكر في دفع قول الشافعي
المحظور لا ينتهض سببا للملك الخ بقوله والمحظور لغيره اذا صلح سببا الخ فان مبناه على ان ما اخذه الكفار محظور لغيره
مباح في نفسه للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه الرابع ان ما قال من ان هذه امور اجتهادية الخ لو سلم فالكلام في ان ما
الى ابو حنيفة فيها الاجتهاد الصحيح انما هو اجتهاد الامور مجردة لوقع الخاصي لوقع الياس من فلا احد لو وجب الرهن
بالنقل والسمع على اسلم اجتهاده كما قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني في رسالة في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة
لم يكن له قدم راسخ في بعض العلوم الاجتهادية من علم الاصول وعلم الحديث فان بضاعته كانت فيه مزجاة وانما اختار علم الرأي
والاستحسان وكان ذا فن واحد وكان ينطق بالاعرابية انتهى واعتمادا من يجتهد بمثل هذا الاجتهاد وكثير من امثاله فلا يصلح
لا تبعية في عدد المبتدئين فضلا عن التصريح في الاجتهاد فضلا عن الحجية فضلا عن الاطلاق كما عليه الصحابة رضي الله عنهم وهذه
اجتهادات وصاحبها مجتهدا كان ينبغي العوام المقلدين محمد بن هذا وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة في الشيخ
القادمي حيث قال في بحث اللقطة ان انا لنا كيف قال ان الرجل اذا رأى اللقطة في الحرب بدار الحرب وامرأة القرشية مزوجة
هنا كما ان الاولاد ارقاء مملوكين يباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك ويروى عن ابي القاسم ما يقرب منه
ومن اصل ذلك ان اهل الحرب لو صاروا ذمة لكانوا يبيعون ما بايديهم من رجال ونساء من المسلمين ويسترقونهم على الاسلام
وحال اسرهم فهم مملوكون لاهل الذمة من اليهود والنصارى ويبيعونهم من شاؤا هذا نص ابن حزم وقد اخرج محمد بن عبد الله
البكري التبريزي وبلغني فيهم افضل منه ولا اصدق عن شيخ من كبارهم ان الشراء والبيع اذا دخل دار الحرب فاشترى
من احرار المسلمين وحرائرهم عطية فيبيعون ويطئون ويبيع كما يرى ما يملك وجه هذا المعنى ومن اشبه على هذا **قال** المصنف
رحمه الله رحمة وقال ابو حنيفة ان اسلم الحربي وله مال في يد الشاهد واحرزه فاما اموالهم المعاضد او اللواحق والعقار ونحوها فلا تنقل
ولا يحل فانه لا يحرزها وبعضها المسلمين اخذها واذا اسلم ودخل لم يتصل بعد علم بعصمته لم يجز استرقاقه وقع الامر اذا انفصل لم يجز استرقاقه
قوله صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام **قال** الناصب
حفظه الله اقول لا يخالف لقوله صلعم فانه يدل على وجوب الكف عن مال المسلم من الكفار وعند ابي حنيفة مال الكافر بعد الاسلام اما يكون
بيده المشاهدة وما غاب فبل بعضه فيه وليس من ماله وان لم يكن من ماله فلا يكون معصوما بالاسلام وكذا الحمل الذي لم ينفصل
اقول المستدات الحرمة عن الدليل لا يبين ولا يغني من جوع لا يحصل لقطه وما غاب قبل تعرضه فيه ان كان في الملك الذي
كان في تصرفه قبل الاسلام ويبقى في دار الحرب فاباحته وكذا لانفصال عن الكلام في الحمل المنفصل **قال** المصنف رفع الله درجته
قال ابو حنيفة اذا سبي الزوجان الحربيان والحكم لم ينفسخ النكاح وقد خالف قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم حرم

المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين وكان سبب نزول الآية ما روى ابو سعيد الخدري قال بعث رسول الله صلعم سرية
قبل اوطاس فغنموا نساء فتأثم ناس من وطيهن لاجل ازواجهن فنزلت قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في
بيان ان المزوجات اذا سبين وملكن قال الناصب حفظه الله اقول الاية لا تدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فان من شان
نزولها يعلم ان الازواج لم يسبوا معهن وكلام ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن
باقيا بينهما فلو اسلما معا لم يجز اقرارهما على النكاح والحال انهما لو اسلما معا يبقى النكاح بينهما كما كان ثم الاية تدل على بقاء النكاح لان
استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد بها المزوجات يوجب ان تكون المستثنى محصنة بالتزويج اذ الحكم بفسخ النكاح
اقول يتوجه عليه ان الاية عامة شاملة للصورة التي حكم فيها ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام
كما تقرر في الاصول على ان ما ذكره من شان النزول من قول الراوي لاجل ازواجهن لا ينفي عدم سبي ازواجهن معهن بل الظاهر
سبيهم معا واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما مسئلة اجماعية فقد ثبت لا
حرمة الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما من
قوله لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات الخ فظاهر البطلان للمقدمة الماخوذة فيه القائلة بان المزوجة لا يكون
محصنة بالتزويج اذ الحكم بفسخ النكاح وذلك لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزويج والمرأة المزوجة
المسبية كان يصدق عليها انها كانت ممن احصنت فرجها بالتزويج وان تحقق فسخ الزوجية بالسبي او بالحلة لا الاتصاف بالاحصان
قبل السبي والفسخ بعده فلا منافاة بينهما قال المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون
العرب وقال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا من مشركي قريش وقد خالف قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فاذا لقيتم الذين
كفروا فضرب الرقاب من قبل استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية فخص اهل
الكتاب بالجزية دون غيرهم قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الجزية لا تؤخذ الا من اليهود والنصارى والمجوس
لانه صح اخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلعم اخذ الجزية من مجوس هجر وانه صح
عن مالك وابي حنيفة فانهم لا يجعلون شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او من له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلونه اسما للكفر
والاية لا يكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز اخذ الجزية منهم لا ينفي جوازه من غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك
على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روي في الصحاح عن بريدة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا امر اميرا على جيش او سرية
اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم فان ابوا فاطلب منهم الجزية فان ابوا فاستعن بالله وقاتلهم
وهذا يدل على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلعم لم يبعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر ما كان يبعث
الى المشركين اقول ان التشكيك الذي اورده عليه بقوله انه صح مجرد مكابرة كما فعله في جميع من المسائل التي نقلها المص في هذا الكتاب
كيف وقد صح في اوايل باب الجزية من كتاب الهداية الذي ينقل الناصب عنه في جرحه هنا انه يوضع الجزية على عبدة الاوثان
من العجم وفيه خلاف الشافعي فانه يقول ان القتال واجب لقوله تعالى وقاتلوهم [illegible] الا انا عرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب
وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس

منهم لان رسول الله صلعم نقل المص عن ابي حنيفة ومالك مما نقله ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث قال ولا يقبل من كافر الا
الاسلام او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط
فانهم ان اعطوا الجزية اقروا على ذلك مع الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فالقتل او
السيف اما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء ويقرون جميعهم على الجزية وهذا باطل لقول الله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الى قوله
الاخر واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم وقال تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن
يد وهم صاغرون فلم يخص عربيا من عجمي في كلا الحكمين وصح انه اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم من اهل الكتاب
ولولا صحة ذلك ما خالف رسول الله صلعم كتاب ربه فان ذكروا ما روي عن النبي صلعم من قوله انما اريدهم على كلمة تدين لهم بها العرب
ثم يودي اليهم العجم الجزية فلا حجة لهم في هذا لانهم لا يختلفون في ان اهل الكتاب من العرب تبعه وقد الجزية من اسلم
لا يبدونا الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه انما عنى باداء الجزية بعض العجم لا كلهم وبين الله تعالى من هم
وانهم اهل الكتاب وقالوا قال تعالى لا اكراه في الدين فقلنا انهم اول من يقول ان العرب الوثنيين يكرهون على الاسلام وان
المرتد يكره على الاسلام وقد صح ان النبي صلعم اكره العرب على الاسلام فصح ان هذه الاية ليست على ظاهرها وانما على يقين بينا ان الله
تعالى انما لم يكرههم وهم اهل الكتاب خاصة انتهى ومنه يعلم ما ذكره الناصب من ان الاية لا يكون حجة عليهم لانها نازلة
في شان اهل الكتاب وجواز اخذ الجزية منهم لا ينفي جوازه من غيرهم فمدخول بان ما وقع في الاية من قوله من الذين اوتوا
الكتاب تخصيصا بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز من غيرهم نعم لو كان الواقع في الاية مجرد التخصيص بالذكر بان
قال نعم قاتلوا اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية منهم صريحا على نفي جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقل
الناصب من رواية الصحاح فقد علمت انه من موضوعاته او محرفاته وعلى تقدير صحته يحمل على ما يدل على مطلوبه لجواز ان يكون
الحكم فيه محمولا على اهل الكتاب الذي يعلم ان صاحب بعث السرايا اليهم مع ان الحكم بالندرة اعم من كثير ماته التي ارتكبها
تزويجا فاتصل الحق قال المص رفع الله درجته وفيه مسائل ذهب الامامية الى انه اذا ترك
التسمية عمدا عند الذبح لم يحل له الاكل وقال الشافعي يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص في
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط البسملة في الذبح ولكنه يستحب تسمية الله تعالى عند الذبح
والاية ليست حجة عليه لان المراد من هذا على ما فسره ابن عباس الميتة فالميتة يصدق عليها انه لم يذكر اسم الله عليها لانها
مات حتف انفه والى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة
عليه الاية لان المتروك عليه التسمية عمدا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بالحل اقول لا اعتداد برواية
رواية ابن عباس في شان نزول الاية مستثنيا ذلك عن كلام من هو اعلم منه بالقران وانما نقل عنه انه قال ان الكفار كانوا يقولون للمسلمين
تاكلون ما تقتلونه ولا تاكلون ما يقتله الله ولم يدعوا تفسير ابن عباس الاية بذلك كما يرشد اليه النظر في تفسير فخر الدين الرازي
الاية واما ما زعمه الناصب من الاحتجاج بالاية عليه فمردود بان الاية وان دلت على تحريم متروك التسمية سهوا ايضا لكنها

ذهب اليه داود واحمد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الآية المذكورة بحديث التسمية عمدا والدليل الدال
على التخصيص قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به وقوله في آخر الآية المذكورة وانه لفسق فان اخراج الناسي من الحكم لا
البيان ليس خفيا كما لا يخفى وقوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقد روى الحنفية حديثا كحديث
صريحا في تخصيص حديث التسمية بما لا [illegible] باسا [illegible] الفرق قال المصنف رفع الله درجته
وذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل ما اصاده شيء من الجوارح الا الكلب المعلم وقال الجميع الا الكلب الاسود البهيم وقد خالفوا قول
قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز اكل ما صاده الجوارح اذا كانوا
معلمين ولا يجب التركية بل يحل الكلب وغيره اذا كان معلما كما في الحلية والدليل على ذلك ما روى البخاري ومسلم عن
عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله صلعم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه وان ادركته
ميتا وقد قتل ولم يأكل منه فكله وان اكل فلا تأكل فانما امسك على نفسه وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتل فلا تأكل فانك
لا تدري ايهما قتله الحديث وهذا يدل صريحا على حلية الاكل من الصيد اذا قتله الكلب والمراد من المكلبين في الآية التعليم
والتعليم لا يوجب الا ان لا يقتل الصيد فقد نقلت عنه ان لم يقتل بل المراد ان لا يأكل منه وهذا الرجل يسد الفهم والعلم
في الحديث وفهم معاني كتاب الله [illegible] الشافعي بالخطاء اقول مراد المصنف قدس سره انه لا يجوز اكل ما اصاده من الجوارح بنفسه
قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من قول الفقهاء [illegible] ذلك اذا امسك بتعليمه فانه صريح في الحل اذ قبل التعليم
ولهذا قال اما ما اصاده شيء من الجوارح ولم يقل ما اصطاده شيء من الجوارح فافهم وحاصل [illegible]
اشتراط التعليم بالفعل وحين ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه [illegible] وبهذا ظهر [illegible]
الشقي [illegible] من التشنيع اليه ولا تمسك له [illegible] تعالى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه
لا يحل اكل السمك [illegible] حنيفة وقال مالك لا يحل حتى يقطع رأسه وقد خالف قوله صلعم احلت لكم ميتتان ودمان فالميتتان
السمك والجراد قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يحل الميتة من السمك والجراد للحديث [illegible] عن مالك
فلعله لعدم صحة الحديث عنده فعمل بالاصل اقول ان المصنف انما نقل هذه الاقوال ونظائرها من كتب [illegible] اصحاب الفقهاء
الاربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي والشافعي ثم الحنفي وغيره من المطولات وهذه الكتب [illegible] في ديار العرب
حتى ذكر جميع ما [illegible] الناصب في [illegible] المصنف الى [illegible] والمتتبع يعلم ان امثال هذا الناصب [illegible]
وكان [illegible] حتى [illegible] الطائفة عليهم الى الافتراء والكذب عليهم وان بالغ بعض [illegible]
ما ذكره المصنف عن مالك [illegible] اعظم [illegible] الناصب [illegible] المصنف الى [illegible]
قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه يحل اكل ما مات من السمك وما جزر عنه الماء ولا يطفو على الماء ما مات في الماء
[illegible] ولا يحل ما طفا منها قالوا فان ضربه حوت فقتله او ضربه طائر فقتله او ضربته [illegible] فقتله [illegible] فكل ذلك
حلال كله وقال محمد بن الحسن الشيباني في سمكة بعضها في البر وبعضها في الماء ان كان الرأس وحده خارج الماء اكلت وان
كان الرأس في الماء نظر [illegible] في البر [illegible] النصف فاقل لم يحل اكلها وان كان الذي في البر اكثر من النصف حل اكلها

وهذا قول لا يتم على احد من اهل الاسلام فضلا عن [illegible] القرآن والسنن ولا اقوال العلماء والقياس والمعقول لان المخالف
[illegible]
[illegible] كل [illegible] الا [illegible] قال [illegible]
[illegible] التي [illegible] محمد بن الحسن [illegible] خارج الماء [illegible]
[illegible] الماء ثم [illegible] في الماء ثم [illegible] الاسماك [illegible]
[illegible] والله المستعان [illegible] الحديث المذكور [illegible]
[illegible] حل السمك قطع رأسه وكيف [illegible] في حل [illegible] الجوارح
والسهام [illegible] فقطع الرأس [illegible] قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى استحباب الصلوة على النبي صلعم ان يقول اللهم تقبل مني هذه الذبيحة وقال ابو حنيفة يكره ذلك وقد قال الله تعالى
يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا وتذكر معي وروى ان جبرئيل قال للنبي صلعم
ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا وقال [illegible] بسم الله اللهم تقبل من محمد وآل محمد ومن امة محمد
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكره الصلوة على النبي صلعم عند الذبح بل يستحب [illegible]
[illegible] واستدل عليه بما روى البيهقي ان النبي صلعم قال موطنان لا اذكر فيهما عند الذبيحة وعند العطاس والحديث
عند الشافعي ضعيف اقول بل الحديث موضوع [illegible] بعموم الآية والاحاديث الاخر الدالة [illegible]
[illegible] وهو ظاهر قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان المضطر [illegible] لا يجوز له الشبع وقال مالك يجوز
وقد خالف قوله تعالى [illegible] قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الاكل
من الميتة للاضطرار [illegible] ولا تحل الزيادة على الشبع ولا الشبع [illegible] في بلد [illegible]
وان لم [illegible] في بادية وخاف ان لا يتقوى [illegible] فله الشبع وقيل [illegible] اقتصر على سد الرمق [illegible]
[illegible] مالك ان المراد من الاكل الشبع لانه يوجب [illegible] دون سد الرمق اقول ان العرف واللغة [illegible]
المراد من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء [illegible] وكون الشبع موجبا للقوة لا يقتضي [illegible]
الاكل الشبع [illegible] الاضطرار يقتضي الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد الرمق [illegible]
بادية وخاف ان لا يتقوى [illegible] ذلك [illegible] الشبع [illegible]
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته
وذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا يأكل طبيخا [illegible] وقال ابو حنيفة [illegible]
[illegible] وقد خالف قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا
الله الذي انتم به مؤمنون قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله
[illegible] قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يأكل طيبا ولا [illegible] في [illegible]

طاعة او كراهة والاصوب انه يختلف باختلاف الناس وصورهم لمن قصد كف النفس عن التلذذ بالمباحات لئلا تميل الى

الميل الى المحظورات فهو يحمد بيمين طاعة ومن قصد تحريم ما احل الله والتشريع بما حرمه الله تعالى فيما احل فهو يمين كراهة على

هذا يحمل مذهب ابي حنيفة والايات ليست بحجة عليه لانه يفيد الاباحة وهو لا يقول بعدم اباحة الطيبات في نفسه انما يقول بالتلذذ

المساحب الى الوقوع في المحظورات عند [illegible] فلا حجة علينا فيها اقول ليس المراد من التحريم في الاية مجرد اعتقاد حرمة الطيبات

بل يعمه وكف النفس عن التلذذ بها كما يدل عليه شان نزول الاية وما صح من [illegible] الاصلي [illegible]

والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة من [illegible] الطيبات والمستلذات المحللة فلا [illegible] التردد [illegible]

المردود وحكم بكونه اصعب واما قوله ان الايات لا تفيد الا الاباحة ففيه ما ذكرنا من انه يفيد [illegible] الطيبات [illegible]

رجحان فعلها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب والمباح الذي يكون فعله اولى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته

ذهبت الامامية الى انه اذا قال اسالك بالله او اقسم عليك بالله لم يكن يمينا وان اراد به اليمين وقال الشافعي اذا اراد اليمين

صارت يمينا وانعقدت على فعل الغير فاذا لم [illegible] الغير عليه ان يحنث وان خالف حنث الحالف ولزمته الكفارة وقال احمد الكفارة

على المحنث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على اصالة البراءة وهي عدم تعلق يمين الغير بفعل غيره فان العاقل [illegible]

قال الشارح حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو قال لاخر اسالك بالله او اقسم واقسمت عليك بالله لتفعلن كذا وقصد

الشفاعة او يمين المخاطب فليس بيمين وان قصد يمين نفسه كان يمينا وان اطلق كان استشفاعا ويستحب ابرار القسم فان لم يفعل

وحنث لزم الكفارة والذي يلزمه الكفارة هو الحالف لا المحلوف عليه خلافا لاحمد واي مخالفة في هذا للعقل حتى [illegible] اقول

مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهر لانه اذا قال لغيره اسالك بالله لتفعلن او اقسم عليك ونحو ذلك [illegible] فالعقل الحاكم باصالة

البراءة [illegible] الظاهرة يقتضي عدم انعقاده [illegible] في حقه ولا في حق القابل [illegible] فلا نسلم [illegible] قصد لفظه

واما في حق القابل فلان اللفظ ليس صريحا في القسم لا ينعقد اليمين بغيره [illegible] المخاطب ابراره فيما رواه البراء بن عازب

ان النبي صلعم امر بسبع بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس ورد السلام واجابة الداعي وابرار القسم ونصر المظلوم واذا

لم يفعل فلا كفارة على احدهما [illegible] قول الشافعي انه اذا قصد به يمين نفسه كان يمينا [illegible] وكذا

وان اطلق كان استشفاعا وان لم يتعلق [illegible] فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان لغو

اليمين ان يسبق لسانه الى اليمين بغير ان يعقدها كانه اذا اراد ان يقول بلى والله فسبق لسانه الى قوله لا والله ولا يجب بها الكفارة

وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم قال الشارح حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه

لو سبق لسانه الى اليمين ولا قصد كقوله عند غضب او لجاج او عجلة او صلة كلام لا والله وبلى والله فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء

فسبق لسانه الى غيره وهو ما ذهب اليه ابو حنيفة انه محمول على حال القصد انتهى اقول هب ان هو ما ذهب اليه ابو حنيفة

انه محمول على حال القصد لكن هذا الحمل [illegible] على [illegible] الا ان سبق اللسان المفروض من

اللغو صريح في عدم القصد فلا يبقى تحت [illegible] القصد حتى يحمل كلام ابي حنيفة عليه فيكون الحمل فاسدا كما ذكرنا

وقد وجد ذلك في الهداية وشرح الوقاية ان الفعل المحلوف عليه لا يعدم السهو والاكراه وكذا الاغماء والجنون فتجب الكفارة ما صحت

كيف ما كان انتهى [illegible] قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجزي في الكسوة الخف ولا القلنسوة

وقال الشافعي يجزي وقد خالف العرف فانه لو [illegible] ولا يقال لمن اعطى غيره قلنسوة انه كساه وكذا الخف انتهى قال

الشارح حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجزي [illegible] المكعب والدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة

والمد[illegible] والخاتم والتكة فالنقل عن المذهب [illegible] لا اصل له في المذهب اقول ان المصنف انما نقل مذهب

الشافعي [illegible] بين اصحابه حتى يكون النقل على المذهب وقد نسب ابن حزم القول باجزاء القلنسوة في

كفارة اليمين الى الشافعي والاوزاعي وسفيان الثوري [illegible] واختاره هو ايضا واستدل عليه بما روي عن عمران بن

حصين ان رجلا ساله عن الكسوة فقال لعمران ارايت لو ان وفدا قدموا على اميرهم فكسا كل واحد منهم قلنسوة قال الناس

انه قد كساهم انتهى ولعل [illegible] نسبة الشافعي الى القول باجزاء القلنسوة فقط لا بكل من الخف والقلنسوة ولهذا

ذكرهما [illegible] قال يجزي ولم يقل يجزيان [illegible] استدلال ابن حزم بما روي عن عمران لان قول

الصحابي ليس بحجة [illegible] اصحاب الشافعي كما تحقق في مباحث الاصول قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قال

لا سكنت هذه الدار حنث بالاقامة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث الا اذا اقام يوما او ليلة وقد خالف العرف في ذلك والايمان

والايمان مبنية على العرف اللغوي او العرف الاصطلاحي والشرعي والكل معنا قال الشارح حفظه الله اقول مذهب

الشافعي ان المتبع في البر والحنث اتباع اللفظ وقد يتطرق اليه التقييد والتخصيص بالنية [illegible]

[illegible] بالحقيقة [illegible] المفارقة [illegible] لا يسكن هذه الدار [illegible]

[illegible] حنث وان اخرج اهله [illegible] وهو ما ذهب اليه [illegible] السكونة والاقامة لا تحصل الا

بزمان [illegible] اليوم والليلة اقول [illegible] حصول السكونة بزمان [illegible] اليوم والليلة [illegible] ظاهر

وعطف الاقامة على السكونة في بيان [illegible] في السكونة لا في الاقامة التي [illegible] السكونة زمانا يعتد به

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا سكنت هذه الدار وهو فيها فاشتغل بنفسه [illegible] وان لم

ينقل المال والعيال وقال مالك [illegible] بنفسه والعيال دون المال وقال ابو حنيفة بنفسه والعيال والمال وقد خالف قوله

تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم [illegible] مع ترك المتاع [illegible]

سكونه وقال الله تعالى ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع [illegible] وولده في المكان فقال اسكنت فانه لم يكن ساكنا

معهم وقال اسكنت ولم يكن هو معهم [illegible] في مكان اخر [illegible] عياله وولده في غير ذلك المكان قال

الشارح حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يسكن هذه الدار وخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث [illegible]

نفسه لا الانتقال بالاهل والعيال وهو ما ذهب اليه مالك [illegible] السكونة التامة والعرف [illegible] العيال في

[illegible] ابو حنيفة [illegible] السكونة [illegible] والاية لا يكون حجة على ابي حنيفة لان ابا حنيفة [illegible]

ولا [illegible] لاحد يكون [illegible] لصاحب المال حتى يكون الاية حجة عليه [illegible] او سكونه

[illegible] ان يكون فيها شيء من ماله ولا [illegible] حتى [illegible] سكونه [illegible]

الخامس ان هذا الرجل لا يعرف بين اشارة هنا وهو يدعي التحاكم بالمعقولات وكذا الاية الثانية لا يصح حجة على ما ذكر بدل الوجه

اقول ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع الاصول [illegible] توجيه على ما يرتضيه صاحبه بان عبارة الرفاعة صريحة فيما ذكره المصنف

حيث قال وقال لا اسكن هذه الدار من خروجه باهله وقماشه حتى يحنث [illegible] نظر لما ذكره الناصب من باب تدقيقه

في المعقولات لبئس ما يقول قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لو حلف لا يدخل دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو حنيفة

يحنث وقد خالف العرف اذ يقال [illegible] سطحها ولم يدخل ولان السطح حاجز كالحائط ولو وقف على الحائط لم يحنث ولانه

لو حلف لا يدخل بيتا فدخل غرفته قيل لم يحنث والسطح كذلك قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو

لا يدخل الدار حنث بالحصول في عرصتها او ابنيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من الخارج ولكنه

محوطا او محجرا وذهب ابو حنيفة انه من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار وهي من بعضها اقول لا يخفى ان

المفهوم عرفا من الدخول في الدار الانتقال من خارجها الى داخلها في عرصتها او في ابنيتها من البيوت والغرف

وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود ام من غيره ولا من السطح على الاصح بالصعود على السطح بالتسلق من خارج [illegible]

او من دار الجار ومما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح من جملة الدار [illegible] من جملة اجزاء حقيقتها

المركبة [illegible] من جملة اجزائها مع ان الوقوف عليه لا يسمى دخولا فيها بالاتفاق وان الدار

من جملة اجزائها التي يتحقق بتلبسها الدخول في الدار عرفا ومنع الحصر في الاجزاء التي يتحقق الدخول بتلبسها فيها انما

هي العرصة والبيوت والغرف ونحوها كما استثنيناه لا السطح والجدار وهذا متفق عليه اذ لو وقف على الجدار لم يحنث فكذا

السطح المماثل في الحكم فاما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها [illegible] ولا ارتباط له

بكلام المصنف لم يقل ان الغرفة خارجة عن الدار حتى يعترض عليه بانه لا شك انها من بناء الدار [illegible] خارجة عن

البيت [illegible] على خروج السطح عن الدار لاتحادهما في الحكم [illegible] قال المصنف رفع

الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا [illegible] لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لان الذي

لا يسمى [illegible] قال اذا حلف [illegible] او نتف الشعر يحنث [illegible] العرف [illegible] لا ياكل ادما لم يحنث باكل اللحم

المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي صلعم [illegible] عليه [illegible]

يوفوا بالنذر قال اذا نذر ان يصوم يوم الفطر انعقد نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر فان صامه [illegible] اجزأه

عن نذره وقد خالف الاجماع على ان الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول

مذهب الشافعي ان الايمان تحمل على [illegible] للمقصود ولو قال لا اكل الحنطة لم يحنث بالخبز والعجين والدقيق والسويق

وكذا [illegible] وكلما نقل عن ابي حنيفة في هذا الفصل فمبني على اعتبار العرف وانه [illegible] على وجهه

من العرف [illegible] اقول [illegible] في باب النذر والصوم [illegible] والعراق لا يخالف [illegible]

[illegible] من المواضع [illegible] العرف [illegible] ان [illegible] ابي حنيفة [illegible]

الناصب الذي [illegible] في اصطلاح كلامه [illegible] ذكره في باب النذر والصوم [illegible] من الجواب فقد عدل بحاله عن الصواب

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يلي

القضاء العامي وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير

ما انزل الله قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي يشترط ان يكون القاضي مجتهدا ولا يجوز [illegible] القاضي الذي

ليس [illegible] وجه الناصب ما ذهب اليه ابو حنيفة [illegible] العلماء ويحكم ولا يلزم [illegible] ان القاضي

[illegible] سال العالم [illegible] العالم لا يلزم ان يكون حكما بغير ما انزل الله لانه يحكم بما علمه العالم فيكون حكما بما انزل الله

من غرايب الاستدلالات اقول في كلام الناصب اخلال [illegible] السؤال عن العالم السؤال عن المقلد

على اقوال المجتهدين فلا نسلم ان يكون [illegible] حتى يكون [illegible] الحاكم عما اخذه منه حكما بما انزل

الله [illegible] خطاء [illegible] الاقوال [illegible] خطاء [illegible] عند الله تعالى وان اراد

به السؤال عن المجتهد [illegible] بما انزل الله تعالى لكن ابا حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء

السائل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السائل عن بعض المقلدين المطلعين على ظواهر اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي

كان [illegible] على ذلك [illegible] الحكم بغير ما انزل الله [illegible] في هذين القسمين كما لا يخفى قال المصنف رفع الله

درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المراة القضاء وقال ابو حنيفة يجوز [illegible]

الله تعالى [illegible] القضاء [illegible] الرجال [illegible] الافتتان [illegible] القضاء انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز قضاء المراة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صح ان الغرض

من القضاء تنفيذ الاحكام وهذا يحصل من النساء والتاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل مرتبتهن عن رتبة الرجال

في ساير الاحوال [illegible] اقول [illegible] الناصب بان التاخير

الذي في الحديث محمول على تنزيل مرتبتهن عن رتبة الرجال في ساير الاحوال فقد اعترف [illegible] القضاء [illegible]

[illegible] منصب القضاء ولا ريب في ان رتبة القاضي اعلى من رتبة [illegible] القضاء [illegible] رتبتها

[illegible] الرجال ولعله [illegible] القاضية [illegible] ذكره

من ان [illegible] ابا حنيفة حكم [illegible]

[illegible] كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا

خطاء القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة لم ينقض وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون

وقال [illegible] من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد [illegible] ان ابا حنيفة [illegible]

[illegible] قال الناصب خفضه الله

اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان ان الحكم خطا [illegible]

كتاب او سنة متواترة او اجماع [illegible] القياس الجلي [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] ولا ينقض [illegible] قضاء [illegible]

جزم وانما ينقض اذا رفع اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا **اقول** اعتراف
الناصب المتعسف المتعنت بان ما ذهب اليه ابو حنيفة هنا بعيد جدا بعيد جدا **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان للقاضي ان يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي بعلمه الا ان ابا حنيفة قال اذا علم بذلك في موضع ولايته قبل
التولية او بعدها حكم وان لم يكن في موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض وقد خالفوا بذلك قول الله تعالى فاحكم بين الناس
بالحق وقوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة تفيد الظن والعلم يقيني فيكون العلم اولى ولانه يلزم اما فسق الحاكم
او ايقاف الحكم لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه تحلف
الزوج ويسلمها اليه فسق لانه يعلم انها حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق او غصب بحضرته ثم جحد وكان اذا شهد عنده
عدلان بخلاف ما يعلمه ان يحكم بهما كان يحكم بالباطل وان لم يعمل بهما عطله ثبت المطلوب **قال** الناصب خفضه الله الحق
مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه بعد حمد الله تعالى لا سيما ... على ... والدرء بالشبهات ... كما
في المال والقصاص او النكاح او الطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته وكان مكانها او في غيرهما او اقر في محلها فيقضي في الخروج
من قضاء بالاقرار الا بالعلم ولو اقر عنده سرا قضى بالعلم ولا يجوز للقاضي ان يقضي بخلاف علمه وان شهد الشهود به ولا يعمله في
الدنيا نسبه الى الفقهاء من ... بان القضاء بالعلم باطل من الوجوه فكل مخالف المقدمات ... وهكذا ... من باب
اقامة الدليل على غير محل النزاع فبطل التشريع عليها وهو ظاهر على المتأمل **اقول** قال بعض المتأخرين من اصحاب الشافعي
في هذه المسئلة قولان في احدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر انه يقضي به ... قال ابو حنيفة في
الاموال خاصة ووجه هذا القول انه لما كان للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن ... فلان يجوز ...
... وهو ... على العلم ... كان اولى القول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز لا يقضي بعلمه
لانه معرض التهمة الخ وحينئذ نقول ان نظر الشيخ هنا الى القول الثاني الذي اختار حجة الاسلام ... فلا اقل ... وان لم
... في ... الوجيز او العزيز ... مذهب الشافعي ... غير صحيح ... الاعتراض على غير الشافعي ...
كما لا يخفى ثم ما ذكره من ان الحدود مبنية على المسامحة ... والدرء بالشبهات ... ثم لا يخفى ان العلم لم يخرج
لما ... مذهب ابي حنيفة من الفساد ... وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان فلا يختلف الحكم ...
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم يتبع لشهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه صحيحا
ظاهرا وباطنا وان كانا كاذبين كان حكمه صحيحا ظاهرا لا باطنا ... في اثبات العقد اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت فاقام شاهدي
زور شهدا بالزوجية فحكم بها وحلت له باطنا لانها زوج بانت منه بذلك وحرمت عليه وحل للحاكم ... بعقد
اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلثا واقامت شاهدين فحكم بذلك بانت منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين
ان يتزوج بها ... ان تمسكها بالزوجية ... وقال في ... ان هذه ... فشهد به بذلك
شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك حكما بثبوت النسب ظاهرا وباطنا وما يجري ... وتوارثا ... تعالى والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم واراد بالمحصنات زوجات الغير فحرم علينا الا بملك اليمين ... وابو حنيفة

المجوز للحكم بالحل ... وقال الله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره حكم بانها اذا طلقها لا تحل الا بعد زوج وابو حنيفة
قال وابو محمد الطلاق ... وايضا ... فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ... حلال ... ابو حنيفة ...
لمن زوجها ... حرمت الزوجة ... طلاق ... طلقها ... وقال
النبي صلى الله عليه وآله انما انا بشر ... ولعل بعضكم ... من بعض فاقضي له ... فمن قضيت له
من حق اخيه ... فانما اقطع له قطعة من النار ... مثل هذه المسائل ويقول ان
... والى ... وكذا ... جماعة كثيرة من الناس وكيف اخالف ... واجدادي ... الكثيرة ... هذا
... الله تعالى ... في الاخرة ولا ... الله تعالى انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حكم القاضي
... ينفذ ... ظاهرا لا باطنا ... بشهادة ... الا ... كان
... والاستمتاع فان وطي ... فيجب ... بالحكم ... له
وطيها ان يمكن ... ولو تزوجت ... الثاني ... احد الشاهد
و وطيها ... مذهب ابي حنيفة الثاني ان يكون ... النكاح ... وتسلط على اخذ
النفقة فان ... وان ... في محل ...
فكذلك ... الشافعي الاخذ ... الارث ... ولا يجوز الشهادة ... الشاهد
والارث ... ولا يجوز ... الشهادة ... الشاهد ... ولد
... ان يحكم ... مذهب الشافعي في نفوذ القضاء ... الظاهر والباطن واما ما نقل عن
ابي حنيفة ... فيما سبق ... الحكم ظاهرا وباطنا ... قال شاهدك
... من التفضيحات والتشنيعات ... الاسم ... وبالجاهل ان ...
... اصابة الحق ولا اعتراض عليه انتهى **اقول** ... الناصب ... اجمالا ... بما ذكره
... ما ذكره شارح الوقاية في مسئلة ... قال ان هذا ... الحرام ... وهي الشهادة ... كيف ...
... انتهى وكذا ... بما ذكره الغزالي في المنخول حيث قال ... بعض الفتاوى الشنيعة لابي حنيفة في فروع الشريعة
... قواعد الشريعة ... محمد صلى الله عليه وسلم ... شهود الزور ... كاذبين على
نكاح زوجة الغير فقضى به القاضي ... حلت الزوجة ... كان عالما ... على الاول ... الله تعالى
ولولا ... العبارة وقلة الدراية ... على ... التقليد ... هذا ... في الشرع
من ... بعد ... الشرع وهو ...
قطع به ... مسئلة ... وقال ... عليه ... العقلاء
... وقال ... الخصم ...
... حكم الله تعالى ... القاضي كاذبا ... الحق فقط

حكم القاضي بحلال ولا محرما وانما القاضي منفذ بسلطانه على الشرع فقط ولا احد لغيرها ولا معنى لدعوى هذا والا فليأتوا
بآية او سنة بخلاف هذا ويأبى الله من ذلك وهذا كله لا مرية فيه من احد من اهل الاسلام وانما نقصد لانه قال ان قوله فان ولي
فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة بالحكم استشهد شاهد زور من فتوى ابي حنيفة فقد ادا الحرمان الشافعي في اجتهاده الذي
وجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضي ظاهرا وباطنا فقد ظهر عليه بطلان حكم ابي حنيفة بالنفوذ فكيف تم منع
الحديث الحمل المذكور جاء ومع حكم ابي حنيفة بانها منكوحة له وهل هذا الا ايراد القياس على مثله وابداء الله من حكم ابي حنيفة
بان من زوجت من طرفها الثاني حلالا او واحد من شاهدي الزور يكون او طي شبهة فلا شبهة في بطلانه اذ الغرض حكم
ربعهم الاشتباه في العدوان فلا شبهة درايته بعد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم حكم الحنفي
الخ فبطلانه ظاهر لانه يلزم الماموم الشافعي تجويز العدول عما وجب عليه من العمل في الاصل بما انه الحاكم بمقتضاه من خلاف
الحنفية والجزم العامل بالشفعة مثلا من الشافعي انما يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا واما ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة وانه
قد استند فيه ذلك بما رووه من قضاء امير المؤمنين ع فقيه ان السند الذي نقل من الرواية لا دلالة له على صحة فتوى ابي حنيفة
اذ لا يظهر منه علمه ع بزور الشاهدين هناك ولو ظهر له في سياق تلك الرواية امراه وسياقه ولا الحق وذلك فنقول ان تلك
الرواية افتراء عليه ع وكيف يمكن ان يكون قضاء امير المؤمنين مخالفا لما فرض عليه افضى قضاة العالمين وسيد الخلق اجمعين
سيد الاولين والاخرين في تحريه بان قضاءه مقصور على الظاهر ولا ينفذ في الباطن فقضاء واحد من الناس كيف ينفذ في
الباطن وبالجملة قد قلب ابو حنيفة القضية وغير الامر عن حقيقته لظهور ان القضاء انما يقبل الاوصاف والانصاف
ودفع الاعتساف واقامة المعدلة بين الناس واستيفاء الحقوق من المتغلبين وايفاءها على المستحقين فحاصل رجع الى
الخطاء وهذا لا نعتبار بقول الحنفية بخرجه الحقيقة الى حيلة له او يزعم من ذلك ان يكون قضاءه على الظاهر في رواية يدل قوله ص
فانما اقطع له قطعة من النار وانا افضي له بالظاهر والله يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان الجاهل ان يقلد من يعلم
انه مجتهد الخ ففيه ان المقلد لم يطلق بل من ترقى الى درجة من كونه الى بعوة ايتبعني ان يذهب عليه الاشتراكي حنيفة
ليس مجتهد نعم لو علم بقينا اجتهاده شخص جاز تقليده لكن من ابن يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية الجهل قال الله
رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا قذف وحد للقذف لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو لم يحد لقبلت شهادته
فذهب الى ان القذف بمجرده لا يرد الشهادة بل الجلد وبعد الجلد لا تقبل شهادته وان تاب ومخالف قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق على القذف
الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد الشهادة على الجلد بل عطفه عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله
غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لا تحادها في الحكم ولانه لو قال واصلحوا شرط مع التوبة
العمل ولا يكون الاستثناء عائدا الى الفسق الاقرب لان مجرد التوبة واصلاح العمل انما شرط في قبول الشهادة في
عوده للاستثناء اليها التي صلحهم قال في قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فيه اكذاب نفسه
ناقبلت شهادته وهو نص ولان المانع قبول الشهادة الفسق اذ الرمي بعد صدقه انما يحصل بعده ولاه

فمسائل الي جرت سلك الطائفة لا هذه البلاد والطار ببادي النشر والفساد ورجع الاذان من البلاد فاجزم من الفساد
عن الملاحدة وفتوى البدعة والضلال وحمد رب لا ارباب الدين واصحاب الفضل والكمال وما وفق الله تعالى في عمر ختم
هذا الكتاب في وقت اجابة الدعاء وهو الاصل بجانب الرجاء من على العرش سن الله تعالى وقد قال الله تعالى وقال
ربكم ادعوني استجب لكم وهو يجيبني بدعوة الاخلاص ويرجى الاجابة للخلاص وهو بحمد رجاء الراجين ومبلغ امل
السائلين عن عجز عبده الفقير نور الله بن شريف الدين الحسيني المرعشي الشوشتري سرورا في مختار الاصقاع
شكا ووارا غفر الله ذنوبه ومحى بفضله حوبه والحمد لله الاحد والختم بالصلوة على نبيه والسلم الامي واولاده
حيث جاء ذكر الناصب هنا من حال الامامية من الفروع الفقهية وينحصل لها اجتنابه سائلين بفضل الله في
المسائل الاصولية فانا بتوفيق الله تعالى قد اوضحنا غاية اتفاق المسائل والدلائل التي ذكرها العلم فيما ينبغي في كل مسئلة
ضعف ما زعمه الناصب والمصاب من وجوه بعض الوجوه التي ذكرها الامامية على ان سن اليقين ان ما ذكره الناصب هنا
جميع ما نقله ابن المطهر في كتابه هذا نقلا من كتب الائمة في الاكثر والنفي الشافعي والنظر فيما اختاره الائمة هنا ابطاله
الائمة الشافعية الخ مقدمات كاذبة احتج بها تعصبا وجعا وليس ما يتعذر اجماعي الاتيان عليها في مسائل الفقهيه
فيقابل بمعارضة بالمثل لان جميع ما نسب الى الشافعي مثلا من المسائل الفقهية واكثرها الامامة محمد بن الحسن وابو يوسف اصحاب
ابي حنيفة اماهي فتاوى فقهاء اهل السنة والجماعة الذين عاصروا ابا حنيفة وهو واهل فتاويهم تفرقة عند الشافعي بعدهم
وجميع تلك الاقوال والردود والطل بها ما خالفوا من اقوال ابي حنيفة ومحمد وطبعا وفيه حد ان الشافعي لم ينفرد عليه عن
خلافا لما ذهب اليه وتحقق في بعض المسائل مما وافق فيها مالكا وفي بعضها اوافق الفقهاء الشيعة وفي بعضها تابع اهل الظاهر او
غيرهم من فقهاء التابعين وكلها من خواص بعضها مالا او في قياحد من فقهاء الشيعة والسنة للفروع بها منه
المولودة من الشافعي اقوال فلسفية كما لا يخفى واما ما نقله عن العلم كان صرح من انه قال في بعض تصانيفه ان جميع ما في
عليه الشيعة في الاصول والفروع بعض من مسئلة ظهرت بلا شبهة ولعله قد صرح حصر المسائل الاصولية فقط في ذلك
العدد وزاد عقبه الناصب المسائل الفروعية تزويجا للمراد وكيف يتصور القول بما نقله عن العلم مع ان التخرج عن المسائل
الاصولية التي ذكرناها سابقا لكثير الامامية فيها اخل المسائل الفروعية التي افتى بها الفقهاء الاربعة وكيف يجتمع بعد عدا الانام
معهم فيها لا يحصى من تلك المسائل التي المخالفة في اصولها فيها لا ورد ابن المضحكات اظهار الناصب في هذا المقام وذوقه
بعض علماء الشيعة الذي يريد انه يكذب بسلسلة على العلم ونقل عن خطبه اعتراف العلم اقوال اهل السنة والسنة وابن ناسب التشكيك
للذباب عن قصد العقاب واما ما ذكره من ان الامامية ابطلوا قول بعض الفقهاء بما ابطله غيره منهم فغير انه
القضية منعكسة بل الذي خالف فيه الشافعي ابا حنيفة من كما ان ما خالف فيه صاحباه محمد بن الحسن وابو يوسف في المسئلة من مذهبهم
انما كان هذا وصل اليهم من كلام امامية الكوفة من اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام مع ان ظاهرهم فتاوى ابي حنيفة و
تضعيفهم ورد لهم لمذهبه وقد نقل الدميري الشافعي في كتاب المسمى حياة الحيوان ان عن الصادق ع انه رد على ابي حنيفة في بعض
المسائل وعرض على العمل بالرأي والقياس وهذا دال على ما اخذ الاستنباط والاقتباس ولما خرج من محل النزهة اصحاب الحي

على الحق و اشتغل بما كان نعليه من الرد على من ذكره من اهل السنة فاسئل لم ان اكثر مذهب الشيعة من غيرهم مردود بان الناس
عما يتبعهم هذا واجل تقدم مذهب الشيعة على غيره من المذاهب كما جعله الناصب واما ادعاهم بان من تصحيح اهل
السنة تقدم مذهبهم على غيرهم فظاهر البطلان لان مذهب الشيعة ماخوذ عن عصبتهم وحرمهم باحكام الغيبة واما ما ذكره
من ان الحزم للعاقل المتدين يقتضي مذهبا ... تكفير اصحاب رسول الله صلعم وتبديع العلماء وتفسيقهم فيرتب عليه من الحزم
والاحتياط في ان يتبع مذهبا يتفق صاحبه كل احد ولا يتخصص عن عدالة الوسائط بينه وبين الرسول ولا يستعمل الجرح والتعديل
الذي هو باب واسع في الاصول حتى يقع في نحو اعتدال القول ثم ما يحمد الناصب المعاكسة الاصحابية في الكذب على جماعة
من جهة وذلك لان الائمة قد من شرح التحصيل قول هولاء الصحابة وبيان المذهب بل حمل ... واخذهم عن النبي صلى الله عليه
وسلم وبيان فانما كان ذلك بعد الاحتياط من افتقار تلك الرواية والروايات المروية من طرقنا اهل البيت ... غيرهم من
الصحابة المرضيين غاية الامر انه على ذلك وما الاختصار اكتفاء بما هو اقرب الى تلقي المخالفين بالقبول كما سبق نظمه
في سفح تلك الكتاب عن صاحب كتاب كشف الغمة وجه اقتصاره على النقل من كتب الجمهور ولان احاديث هذه الجمهور يتفقران
واحاديث سيد الانام المروية من طريق المعصومين ... الاسلام الحنفي في نظم الانام و ... قول الناصب لكا
لم يقبل من نصوص اهل البيت كان ينبغي ان يذكره على سبيل الاستشهاد ... نقل الصحابي ... قول الائمة ... الح
ليس هذا الكتاب اول ما فيه ... الاحتجاج على المذاهب حتى يكون اهل الكتاب ... وبيان ... حجة صحيحة ...
لانه اودع في كتب المبسوطة ككتاب ... وكتاب منهي المطلب ونحوهما من الحج ... عن اهل البيت عليهم السلام كثيرا واذا
طالعت ذلك رايت ثم رايت ثم رايت ... ويؤيد ما ذكرنا ما نقلنا و ما يقال من ... لعمرك ان ابا حنيفة
نعمان بن ثابت الكوفي في التهذيب كان يطعن في الكلام ولا يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فقيه النفس ولكن
كان ... في محدث ... الاصول انتهى وقال في موضع آخر منه ان ابا حنيفة ... وشرع شي
... انتهى وكفى في ... الرجل وفضيلة ... ما نقله في كتاب الملل والنحل حيث قال وقد قال
ابو حنيفة علمنا هذا رأي وهو احسن ما قدرنا عليه ... انتهى وقد اشتهر شيعة الكوفة ... قاضي الكوفة واخرجوا ابا حنيفة ... العمل القياس والاستحسان وقد انشد ... من فضلاء الامامية
ومعاصري ابي حنيفة تعريضا له بهذه الابيات   كنا من الدين قبل اليوم في سعة   حتى ابتلينا باصحاب المقاييس   قاموا
من السوق اذ قلت مكاسبهم   واستعملوا الرأي بعد الجهد والبوس   يا ايها الناس قولوا ... ذمكم   ... اهله في الملبس
وروي انه لما وصلت هذه الابيات الى ابي حنيفة ارسل هدية الى الشاعر ... والاغماض عن حاله ومقاله وذكر في
فتاوى السراجي الحنفي في فصل ادب المفتي انه حكي ان ابا حنيفة اجاب مسألة فقال له نوح بن دراج وكان من اصحاب الخطاب
فقال فيم وانشد يقول   كادت تذل من الخوف قدمي   لما ذكر نوح بن دراج انتهى ولا يخفى انه لم يكن نوح من اصحاب
ابي حنيفة بل كان من اكابر الشيعة ثقاة فقهائهم ووجوههم وكان لا يخفي امره وقد تولى قضاء الكوفة من العباسية
لضرورة وكان اخا جميل احد شيخ الشيعة ووجه الطائفة والراوي عن ابي عبد الله وابي الحسن الكاظم عليهما السلام

في كتاب الاصحاب لا في قال في معرفة الرجال ... ثم قد صرح و لذا نوح من اصحاب ابي حنيفة وتلامذته كما حكاه
السراجي لما اساء الادب بخطابه ... اختلاف الائمة الاهدا لا يقال ان اصحاب ابي حنيفة ... بن ابي ... وبين
ابي ... الخطاب في ... النبي صلعم في مرضه وبعزم الخطاب ... وترك الاصحاب وهذا ... ما روي في شان
رجال ابي حنيفة من ... وحسابهم ... لا ... الرجال ولا ... يا حسنى ... ان ... ولا ...
نعمان ... رحمة الشافعي ... الشيعة لا ... من ... العباسية ... مذهب ... بعض
ما حصل ... الرجال من الرحمن ابي حنيفة ... ذلك اصحاب ابي حنيفة وهو ما اتفق تلك المخالفات من اول مستلزمات الشيعة
ثم ... ونحوها ... بطلانها كبطلان ما تفرع ... وهي التي ذكرها ... في هذا الكتاب ... عليها
وا... ما الامر ... وقال بعض الحنفية في كتاب المنتهى ... حكى لنا ان ابا العباس بن سريج كان ...
لكل مسألة من مسائل ... حجة وان بعدت ... الى مسألة ظاهر الفساد ... الكتاب ...
الكتاب ... وكيف ... انتهى ... ابن حزم انه قال ... من كتب ... ان ... الشافعي
يدل ... الفرائض ... ولا ... ماهي ... اهل ... الدين
... الملوك الذي
كان ... اهل النفاق ... في العقيدة ... خلفاء الحق ... الله
... الملوك ... هولاء الفقهاء ...
مذهبهم ... اهل البيت وشيعتهم ... كثرة ... في الدنيا ... الحق ... الطوائف
والمجبرة والمعتزلة والكرامية وامثالهم من الفرق الكثيرة ... ما ذكرنا ان الناصب في اعتقاده ... هولاء ... المختلفين
... في ذلك الفتاوى ...
... العبارات والتعبيرات ... الصحة ... مسودة ... اخرى
في ... وطلب ... العباسية ... من سلاطين اهل السنة ... الفقه ...
... الاجتهاد ... الحاصل ... من مشكوة النبوة ... ولم ... الهداية
... ولم ... الفيض القدسي ... الذي ينشرح به الصدر ... الحاجة
... المنهج القويم والسلوك ... الى الصراط المستقيم ... الاسلام ...
حدث ... الملوك ... بلاد الاسلام ... الاسلام ... اهل
الايمان ... الى الاسلام ... اهل السنة ... في الحقيقة
... من ... والافساد ... الاسلام
... ومن ... ولا ... الاسلام
الاسلام منهم في محنة ... فانا لله ... باقواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون

لبس لباب اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ والكفران فالظاهر ظاهر اهل الاسلام والباطن قد تخرب الى الكفار حتى
حتى عبروا لخلافة على الله ورسوله الختان تفويض ولاية المسلمين الى هولاء الاشرار الكفار من الكافر الذي الحربي المجترئ بلا حق
لا ايمانا وضعفا على خالقهم من المؤمنين كلاسد لا امن ولا امان فالشيم السنة الهدى المبين وعليهم نزل المحاربين بقوله
امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين راس اهل الخديعة والمكر ومصاعهم الكذب والخبث يخادعون الله والذين امنوا
وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون لتمرنهم في طلب التجارة وركوب مركب سحب الهوى والامارة في بحار ظلمات النفس الامارة وتخلفهم
عن سفينة اهل البيت الطاهرة تجري بهم في موج الضلالات عاصف دهم الريح العاصف فالقيهم في سقف الهالكين
الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين اضاءت لهم نار الايمان فاسرعوا في ضوئها اسماع الحق
والامان ثم اطفئوا ذلك النور فبقيت الى يوم فهم تلك النار يعيشها وفي تلك الظلمات يعمهون فمثلهم كمثل الذي
استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون فقد شكت امراض الشبهات قلوبهم الخبيثة
فلما اسلموا نفاقا صحابهم وحبوهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون لما علقت مخالب
شكوكهم بادم اعمالهم كالحرث ومن تعلق شر فتنتهم بغلبة الشقاء في عذاب الحريق ومن دخلت وسارع عليهم في مسامعهم
حالت بين قلبه وبين الصديق وان سمى نفسه بالفاروق والصديق نادهم في الارض كثيرا واكثر الناس عنه اقلونا واذا قيل
لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون فيتفيضوا انما نحن بل الفساد والاختفاء
ويستهزؤن بالمشركين بصريح الوحي والحساب الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون وقد اطرحوا لمن النفاس اندار ما تحققا
واباه والاجتهاد والحكم الوحي الفصيح فرحا بما عندهم من العلم الذي لا ينفع وهنوا كثيرا فنراهم جعلوا الاشعار بدل القرآن
فاز الخلافة على رسول الله وردوا انكارهم في حل سنة والتفاصيل عليه بما رحله الكشل الحمار يحمل اسفارا خلفوا نصوص الوحي على الحقيقة
الحقيقة وحرموا بعلمهم ولاية اليقين وشتى عبارات الشاك ويلات الباطل فلا يزال الحرج عليهم اسمهم كمن يعلمكم من بعد ما
لدفعها اصناف العمدة وضروب الغوايين وقالوا انما احلت نصاحتهم سالنا والظواهر لفظية لا يفيد الا شيئا من اليقين اذا ذكر لهم
من الوحي ما يخالف سنتهم الطرق الانكار وجحود واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون
عنك صدودا فلما مسهم بالرجس المحتوم في حالك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا انهم ذوقهم الشبه والشكوك في قلوبهم فلا تجد
لها سبيلا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا بانهم من برز الى الشياطين ركبوا امانا
مظار وطرقوا الطرق ونقل ما انقضا التقليد في معارج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وكتموا انهم يتمتعون بطيب العيش
ولذة الرياسة لحرصهم على نعيم الجنة من عقبة الهوى ونقد الكياسة وسالمهم بما بعدهم عن حقيقة الايمان وما لجمهم فهو يولى الحشو
بما يرفع عن الذين امنوا فالكذب دعاهم للتحقيق والعرفان فهم في شأن واتباع الرسول وسنته في شأن فالاكثرهم وهم
لا يعلمون وما احسبهم وهم الا يلغوا وما احلامهم وهم المعلول وما العزم بالله اذهم بعقل جاهلون اسرو اسرار النفاق في ظلمات
تعالى على صفحات الوجوه منهم واللسان ذهبهم لا جلاسها لا يخفون بها على اهل الايمان فاحرصوا ان تاخذهم ابن عباس كان بامر في
حين كان ومنا اذا احتاج بحجته على ابن ابي طالب مع الشيخين خارج عن حيلة الكلام لكنهم لسانهم اذ اطرحوا ايمانهم وكفر اكثرهم رحمهم

بعدم ... قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الفاسق في ساير الكبيرة لا يسمع شهادة ولقا
لدونا بعد القذف والحد فقبل شهادة لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا الحكم بقبول الشهادة المحدود
بالقذف بعد التوبة اذا صلح حاله وما ذكره ابو حنيفة ان الحكم بعدم قبول شهادة المحدود بالقذف فذلك النص حيث قال فيهم
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والحد معا فرتب ابدا بعدم قبول الشهادة عليهما
فعلى ان لا يسمع شهادة المحدود بالقذف واما القذف بدون الحد فمن كباير الكباير وما يرجب عند اصحابنا بعدم قبول الشهادة
حال المحدود بالقذف فان ثابت بعدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء فعنده يرجع الى الفسق لقربه
وهو لا يستلزم الصلاح لسماع الشهادة بل الاصلاح هو الاستبراء والتوبة في نزعته وذلك ثبت عنده وما ذكر من الحمل
المعنى ... من قبول الشهادة الفسق ووجه عدم بالتوبة مع الفسق فالجواب عنه انما استلال في نفوس النص لان
النص حكم بعدم القبول فصار تعبدا **اقول** قد استدل المصنف بما يحمل كون الاستثناء عائد الى الفسق فقط ولم يتعرض
الناصب سوى كلام ابي حنيفة مرة ودة واستقادره على الدليل العقلي من انه لا يسمع في مقابلة النص فقبل ان اراد بالنص
مجرد الاية وانه لم يصلح في معصود ابي حنيفة فلا يصح في مقابلة الدليل العقلي وان اراد بالنص الاية من حيث انه خارج
خارج خلاف المقصود فقد عرفت ما ذكره المصنف انه صريح لا في مقصود ابي حنيفة قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته وقال
ابو حنيفة لو شهد عند الحاكم عدلان في قبل الحكم شهادتهما لم يثبت الحكم سواء كان المشهود مما يحتاج الى المشاهدة اولا
قد خالف قوله تعالى اشهدوا ذوي عدل منكم وحرم من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على امثالهم وان
اختلف مللهم كاليهود على النصارى وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبين عند مجيء الفاسق والكافر
فاسق وقال ان الحكم شهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل الحكم لم ينقض حكمه وقد خالف قوله ان جاءكم فا
سق بنبأ فتبينوا ولانه الشرع اوجب الحكم بشهادة العدل فاذا ظهر غير عدل لم يبق حكما كما لو كان حاكما بغير الشرع ولا فاده شهاده
الفاسق مجمع عليه فلم لم يوجب نقض الحكم **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقبل شهادة الاعمى ولا
والنكاح والطلاق والبيع وساير العقود والفسوخ لانه في صورة الضبط ولو شهد في حال واحد ثم ارتجا الراى ان ...
الحاكم والكلام في التعديل وبعدما تم يحكم ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صار بعد الحكم خارجا عن حكم قبول الشهادة وقد صار كانه
لم يشهد والاية لا يثبت حجة عليه لانها دلت على اعتبار العدالة في الشهادة واعتبار العدالة من جزء من الدلايل واما قبول شهادة اهل
الذمة بعضهم على بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام شرط عنده في الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والاية ليست حجة عليه لانه تدل على
وجوب التبين في خبر الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبين في شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالاية واما عدم نقض الحكم فليس في الحكم
فلان نقض الحكم عنده محظور وان وقع بشهادة الفاسق لظهور العدالة وقت الحكم والاية ليست حجة عليه لانها اوجب التبين عند الحكم
وذلك وقت التبين **اقول** لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي قريب في الفساد من مذهب ابي حنيفة فكان الاولى ان
يستحي عن ذكره واظهار كونه شريكا مع ابي حنيفة في الفساد واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه اذ لا دليل يدل
على تخصيص الاعمى واخراجه من عموم الاية التي استدل بها المصنف لا يحقق الدليل على نقض ... الواقعة قبل العمى

واما قوله ان الاية دلت على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام حق لا يتبعه ما يفيد المدعى واما الذي [illegible] الا ان الاية
لفظة ذوي العدل المذكورة فيها اعم والمصير لكن الله تعالى حكى قول الناجيب فلا يخطر المحيط اسنده الى العام ويعرف معنى الحكم
الى جهة اخرى واما قوله باعتبار المصير فهم من نعرضه من الكلا بل نقضه انه لا يقال الا بعد ذكر واحد من تلك الكلال المذكور في
محضر وفساده وانه صالح لتخصيص عموم ولا ينهض حجة عليه لان الشهادة احق بالمراعاة من الرواية فاذا وجب ال[illegible]
الرواية ففي الشهادة نظر في اوله قال ابن الحاجب في المختصر والعضد لا يحيى في شرحه ونعني في الشهادة شروط العدالة
والذكورة والعدد وعدم القرابة المشهورة وعدم العداوة المشهورة عليه لان امر الشهادة احق بالاحتياط لما فيه
من الطمع والاهتمام باثبات الخصومات ولم خاص في المحبة والعداوة فيها في المراحم واسم المباهلة فيها بحيث
نرى من كثرة شهود الزور ما لا نرى من كثرة رواة المفترى انتهى واما ما ذكره من ان نقض الحكم محال [illegible]
من العقبات المحرمة نقض البرهان فيما وقع للكذب والبهتان فلعلها ان بها الحكم الحكم صادقين واما قوله والاية ليست حجة عليه
لانه اوجب التبيين عند الحكم لا نقضه لانه ظاهر لظهور ان الغرض من التبيين دفع الضرر والخطاء في الحكم فقبل ثبوت الفسق وبعد الحكم
في الحكم وجب نقض الحكم ودفع الضرر والظلم من لحقه البيان قبل الحكم او بعده وهذا ظاهر رحمه الله تعالى **قال** المصنف رفع الله
درجته وقال ابو حنيفة يقبل شهادة الخصم على خصمه وقالت العامة قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقبل شهادة الخائن ولا الخائنة ولا الزاني
ولا الزانية ولا ذي غمر على اخيه ذو الغمر من كان في قلبه حقد او بغض او امر ساء باعدائه لا يقبل شهادة خصم ولا ظنين ولا العدو
منهم لان مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي باعتبار هادم العداوة لا يثبت الظن انتهى **قال** الناصب
حفظه الله اقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على من عاداه اذا بلغت العداوة حدا يتمنى زوال النعمة
ويفرح بمصيبته ويحزن بالمسرة ولعل ما ذهب اليه ابو حنيفة انه بحث انه يكره تجرد المخاصمة ولم يبلغ حد العداوة المذكورة
بالمقبل المذكور **اقول** فما مذهب الحنفية الاباتي اصلاح حليته ولعل حقد ما اختلف اصحابهم زعم انقال الناصب عليه الله
والعداوة التي جوزها شهادة مثل العدو بمن يفرح بحزنه ويحزن بفرحه وقبل انه يعرف العداوة العرفية كالمخاصمة المنتهية
لطالع فيه **قال** المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الفسق الذي يرد به الشهادة ما لم يكن على وجه التدين كالزنا والسرقة
واما ما تدين به ويعتقده مذهبا فلا يرد شهادته كالذي فسق على سبيل التدين وكذا اهل البغي فيجب ان لا يرد شهادتهم
وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان شهادة الفرق
وشهادة ارباب البدع والاهواء عندنا مقبولة ما لم يكن من الخطابية ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الفسق اللازم من الاهواء
والتدين ليس من الفسق المجمع عليه وفسق اهل الذمة مندرج في كفرهم فان قبل لضرورة كما يشهد بعضهم على بعض عند الحنفية
وان ردوا فلا يرد بفسقهم بل لكفرهم وقد ذكرنا ان الاية لا تصلح حجة **اقول** يتوجه عليه ان اراد بعدم كون فسق اللازم من التدين
مجمعا عليه بين اهل الاسلام والكفر فيه ان موافقة الكفار غير معتبرة في ما اجمع عليه اهل الاسلام فيكون فسقهم اجماعيا وان
اراد به انه ليس فسقا باجماع اهل الاسلام فبطلانه ظاهر ثم ان التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به ابو حنيفة كما هو
مصرح في كتبهم مع انه لا فائدة في القول بانه يرد لكفرهم لا لفسقهم المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر افسق الفساق وقال ابن حزم

ان الحنفية جازوا شهادة الكفار في الايمان بعضهم على بعض الجراحة الله تعالى بعد كل ما جاء القرآن في نهيه من قبول ابناء الله
ثم خالفوه في قبول شهادة الكفار في السفر على الجد الفضائح والفشابه لله تعالى انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وقال
ابو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج حرام لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالف قول
النبي صلى الله عليه حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون شبهها بالاصنام
المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من اكذب خلق الله تعالى يقول مات ومامات **قال** الناصب حفظه الله اقول اللعب
بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام بشرائط اربعة الاول عدم اخراج الصلاة عن وقتها بواسطة الاشتغال به الثاني
ان لا يخلو عن القمار الثالث ان لا يصير سببا للنزاع والكذب الرابع ان لا يكون الاسباب مصورة بصور الحيوانات فاذا فقد شي من
هذه الشرائط صار حراما وذهب الغزالي من اصحاب الشافعي الى اباحته والدليل عليه انه من جملة اللعب المباح وقد لعب الصحابة
ولا يعرفونه واما ما ذكره من نهي رسول الله صلعم فلم يثبت له حكم في زمانه لما اختلط العرب والعجم في زمن عمر بن الخطاب نقل الشطرنج
وسائر الاحكام فيقال وما الشطرنج قالوا انه شيء يتفع في تدابير الحرب فقال بما لا ان شيء من الحرب فلا باس به وما ذكره من انه صلى الله عليه وسلم
مر على اهل الشطرنج وقرء الاية فلم يثبت وقوله يا عل بل يصح ان الامام الحسين عليه السلام مر في الكوفة على قوم يلعبون به فقال هذا الكلام ورحمه
الشافعي بانه لم يامرهم بكسره ولو كان حراما لكان يامر بكسره وقال بعضهم انما قال ذلك لاشتماله على صور الحيوانات وقد علم انه حرام
فاستدل بعض الاصحاب على اباحته بانه لم يامر بالترك وقال الغزالي كان ابو هريرة وسعيد بن جبير من الحفاظ ويرخص لا
يلعبان استدبارا والا تحرم **اقول** لا يخفى ان الشرائط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج انما اعتبر في حل الحجر عدم
اخراج الصلاة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنده وان عري عن الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الجماعة
وان لا يشتغل على صورة كان يستعمل فيها المجرس والاصابع في مجالسهم المشتمل على الكلام والمنازعة ولا يبعث في الكثرة والقلة وبين
ما شاء وكما يعتبر في حل الاول عدم اخراج الصلاة عن وقتها بسبب طول الاشتغال به وان لا يصير سببا للنزاع وحج الزائد يحتمل ان
يكون الزوج ستا او ستين ثار اسبابه بذلك او كان نحاسا على البيت التي يقع فيه الزائد لا يجمعها فيذك الوقت وان ذهب نار اسبابه
او كان لا ينجلي احدها الا اخرا جاعلى الزائد انه لا يكونه كالقمار كلا الكلام الباطل وان لا يا بشر المناسبة على صورة سياره حيا
بل يجتنب صورة اخرى بابن بطالها فاما مشالا الحجر فكره من الاعتبارات التي يحكم بها الصبيان ومن العجب ان الحنفية
الشافعية جعلوا الحجر المقامرة الشرع ما يتعلق بالشهادة وعلل ذلك بان الاجتهاد فيه ما غاد الراد وانه جه لاجتهاد فيه
انه يشحذ الخاطر ويعين في الاداء والحروب كما صح ان الشطرنج يعين في ملكة الحساب ويجب مع ملاحظة ذلك
ذلك فطالعين المواضع في اللعب به واما ما استدل به الناصب على اباحة الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين
فلا يصح خصوصا اذا كان ذلك الصحابي متهما بالكذب والمداهنة في الدين كابي هريرة وعامر في بيان حاله ويدل على بطلان
الكلام الناصب انه لم يصح اسناد ذلك الا الى احد من نقاد الاخبار بل استند في اثبات ذلك الى مجرد انه لم يكن الشطرنج
من ملاعب العرب وهو مدلول بانه عدم كونه من مخترعات العرب لا ينافي عدم كونه في زمن رسول الله صلعم وعدم رؤيته
فان الشطرنج لم يكن من ملاعب العرب وسعرف بعض الحديث الذي كان ووقع في زمن رسول الله صلعم في النهي والتفسيح عنه

زمان اختراع الحكيم الهندي وهي صحيحة من ظاهر الشطرنج حول زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة نرد الجمل وغيرهم
ما بها من الشدة الى الحجاز واليمن وغيرهما من ديار العرب من طريق البحر ووقوع العرب من الجاهلية بانواع القمار
والانصاب والازلام فبعيد جدا ان لا يصل اليهم الشطرنج مع كونه من احسن اللعب الا ان تطرق التدليس في الآراء والحرج
وانما يكون في الاقوال التي تكون لاهلها وجوب وما ذكره من وقوع ذلك النهي قبل عن رسول الله صلعم بل يحتمل انه [illegible] نهيا
الى ان يبار رسول الله صلعم قبل ذلك في مقام النهي تذكرة للمخاطبين بان النبي صلعم قد نهى قبل حدث الشريعة لقيل هلمه نهى
عن فضل **قال** المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا يحد ولا ترد شهادته
وهو خلاف ما تقدم من تحريم النبيذ **قال** الناصب خفضه الله اقول انه قد سبق هذه المسألة وانه باجتماع تحريم المسكر
الا انه لا يلزم منه التفسيق ورد الشهادة **اقول** قد سبق انا ان الحكم بتحريم المسكر ومن المسكر بخالف الثابت بالسنة
وهو قوله صلعم كل مسكر حرام قال ابن حزم ان بعضهم [illegible] وقال [illegible] صلعم بقوله كل مسكر حرام الكاس الاخيرة الذي
يسكر منه وهذا في غاية الفساد من وجوه احدها انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله صلعم وهذا رجالنا فاعلم
وثانيها انهم لا يقولون به كذلك في شراب العسل والحنطة والشعير والتفاح والاجاص والكمثرى والتين والرمان والارز [illegible]
الاشربة انما يقولون في [illegible] الزبيب والعصير فقط فلا يصح خلافهم للنبي صلعم حينئذ والثالث انه تاويل الحق وترجيح
تحقق قد نزه الله تعالى رسوله صلعم عن ان يريد [illegible] كل ذي مسكر تعقل عن ان يقوله لا انا [illegible] الهوى وكذلك
عندكم الكاس الاخيرة ام الجرعة ام النقطة منها فان قالوا الكاس الاخيرة قلنا قد يكون من اوقية وقد يكون من ربع
رطل واكثر بمحاسين ولكن وقد لا يكون هناك كاس بل يضع الشارب فاه في الكوز فلا يقلعه عن فمه حتى يسكر [illegible]
فما هي الكاس الا [illegible] الجرعة الاخيرة قلنا والجرع تتفاضل فيكون منها الصغيرة جدا ويكون منها [illegible] فاي ذلك
هو الحرام وانه هو الحلال قطعا [illegible] في الجرعة ايضا فان قالوا اخر نقطة قلنا النقطة تنكسر [illegible] اصغر حتى يرد هم
الى مقدار [illegible] في [illegible] من [illegible] وتطالب [illegible] وقيد [illegible] تعالى
انه حرم علينا [illegible] ولا يعرفه احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن [illegible]
وحاش لله من هذا فان قالوا انه تحريم [illegible] المهلك او [illegible] من الطعام والشراب [illegible] قلنا [illegible]
الشبع والري [illegible] بالطبيعة الذي [illegible] كل احد من نفسه حتى الطفل الصغير والبهيمة فان كل ذي [illegible]
[illegible] شبعه قطعه [illegible] الى [illegible] وانباع شهوته فكيف وهنا احاديث اخر لا يحتمل [illegible] هذا التاويل
كقوله صلعم كل شراب اسكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشرب [illegible] وايضا فان الكاس الاخيرة المسكرة
عندهم ليست هي التي اسكرت الشارب [illegible] هذا [illegible] وكل ما شرب قبلها [illegible] الانسان [illegible]
فان خرج الى الريح حدث له السكر وكذلك ان تحرك [illegible] حركة قوية فاي احد [illegible] هو الحرام حينئذ والله تعالى
الموفق وقال ابو حنيفة في حد المسكر انه ليس [illegible] لا يميز الارض من السماء واباح كل مسكر دون هذا فما عجب
وحسنا [illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به قال الشافعي

ليس بحرام ولا ترد به الشهادة وقد خالف رسول الله صلعم وقال من لعب بالنرد شير فكانما غمس يده في لحم الخنزير ودمه **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اللعب بالنرد حرام بلا خلاف فيه فما نقله عن المذهب تحريف وبهتان نسبه الى الائمة
من المذهب انتهى **اقول** يكذبه ما ذكره الناصب في كتاب حياة الحيوان الدميري الشافعي حيث نقل في بيان حكم النرد والشطرنج
[illegible] عن تاج الدين السبكي ان القول بحل النرد وجه لاصحابنا وكذا يكذبه ما في كتاب الينابيع حيث قال [illegible]
العدالة من شروط الشهادة وهي الاجتناب عن الكبيرة وهي ما يوجب حدا او في وجه اختاره ما ورد عليه وعيد شديد في الكتاب
والسنة كعقوق الوالدين واكل مال اليتيم والنميمة وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكاة واخذ الرشوة في القضاء والسعاية
والشهادة بلا حق والكذب على النبي صلعم وسب الصحابة والخيانة في الودائع وتقديم الصلاة على وقتها وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
عند القدرة والاصرار على الصغائر وفي وجه على صغيرة [illegible] وكذبة وسفاهة ولعب بالنرد [illegible]
بالنرد فقد عصى الله ورسوله انتهى ووجه التكذيب ان الوجه الذي اختاره الشافعي من الوجهين المذكورين هو الوجه الثاني
ولم يعد لعب النرد فيه من اسباب رد الشهادة واما الاول فيدخل في ذلك سبب النرد وهو الوجه الثالث ولا يخفى ان ايراد المذهب
في قوله فما نقله عن المذهب وقوله افتراء على المذهب المفتى به بين اصحاب الشافعي فلا يدفع الاجتراء على القائل بالقول او الوجه
الغير المفتى به ولا يبعد ان يكون مراده انه لم يقع هذا القول والوجه في مذهب الشافعي لا في عصره ولا في حياته فيكون كذب سوء الله
به وجه الناصب كالمعروف وجه [illegible] **قال** المصنف رفع الله وقال الشافعي ومالك الغنا ليس بحرام ولا يفسق فاعله ولا ترد
به الشهادة وقد خالفا قول الله واحتجا بقول الزهري وقال محمد بن الحنفية قول الزور الغناء وقال القفال في قوله ومن الناس من يشتري
لهو الحديث وقال ابن عباس وابن مسعود انه الغناء وقال ان الغناء ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل ونهى النبي عن
بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الغناء بالاشعار والاشعار وسماعه مكروه ان من الاجنبية [illegible] فان منها خوف فتنة حرم وكذا من الصبي الجميل
وما عدا ما ذكر مباح ان [illegible] الاعراب [illegible] والدليل على عدم حرمته ما روى في الصحاح ان عائشة رضه قالت كانت عندي
جاريتان من الانصار روجهما فقال رسول الله صلعم لا تغنيين فان هذا الحي من الانصار يحبون الغناء وايضا روى في الصحاح
عن الربيع بنت مسعود بن عفراء قالت جاء النبي صلى الله عليه وسلم فدخل حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا يضربن بالدف
ويندبن من قتل من ابائي يوم بدر اذ قالت احداهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال لها رسول الله صلعم دعي هذه وقولي ما كنت تقولين
من هذه الاحاديث جواز الغناء وخصصه بعضهم بالعرس ولما كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اجاز الشافعي في العرس وكرهه
في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة **اقول** ذكر في كتاب الينابيع كره اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه بغير فصل ذكر الخلاف
فيه ونظر الحمام والغناء وسماعه لقولهم ومن يشتري لهو الحديث ولقوله الغناء ينبت النفاق ومن احب [illegible] يحجافا الغنية
بحرام انتهى ولم يرد فيه ما ذكره الناصب من تقييد كراهة الغناء بالاجنبية كما ترى ثم لو سلمت صحة الاخبار التي ذكرها الناصب وجعلنا
معارضا للاخبار التي استدل بها المصنف فنقول الترجيح معنا لما تقرر في الاصول من ترجيح الحاظر المقتضي للنهي على ما يقتضي
الاباحة وترجيح ما يكون سنده الاقوى على ما يكون سنده الاباحة فما رواه الناصب من احاديث الاباحة بعد تسليم صحتها يكون مرجوحا

٣

بجامع اجتهاد احاديث التي يظاهر القرآن واما ما ذكر من ان الاصل الاباحة فغير مسلم ومع هذا لم ينقل عن الشافعي فيه لكن

نحو ما الذي ذهب اليه بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كالكرخي وقد ذهب ابو علي بن ابي هريرة من الشافعية الى ان

الاصل الحرمة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته وقال مالك لا تقبل في صغيرة لا اقبل شهادة ... بعد العقد وقد خالف قوله

واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال مالك لا اقبل شهادة الصبيان على الصغير الا في الجراح وقد خالف الآية وقال اذا شهد صبي

او كافر عند الحاكم فردت شهادتهم ثم بلغ الصبي واعتق العبد واسلم الكافر ثم اعادوها لم تقبل وقد خالف الآية وقال مالك شهادة

الخنثى وهو الذي تخفيه صاحب الدين عن الغريبة ثم يجاري الغريب في الحديث ... الخنثى لا تقبل وقد خالف به

قال الناصب حفظه الله اقول ما ذكره المص رحمه من مسائل مالك في عدم سماع الشهادة امر اجتهادي وله عليها دلائل وجه ظهورها

على العلوم في القذف ووجه عدم سماع شهادة البدوي على الحضري العدم والاطلاع على العدم ... وقبوله في الجراح لامكان وقوعه

في البادية ووجه عدم سماع شهادة الناقص بعد الاعادة في حال الكمال لان الرد ... فلا يسمع ووجه عدم سماع شهادة الخنثى انه

نوع من الخداع وكل هذه اجتهادات والادلة قد يكون قوية وقد يكون ضعيفة ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيدين لانه

شرط بشرط معلوم من السنة **اقول** القياس باطل كما عرفت في علم الاصول مع ان قياس المحدود على المحدود فيما يحتمل العادة وما ذكر

في تعليل سماع شهادة البدوي ... من الحاضر في البادية يجري في الجراح ايضا لامكان وقوع البيع ... المتعجب

والصرف ونحوها في البادية فالفرق تحكم وما قوله ان الرد سبق شهادة الصبي والعبد والكافر في الصور المذكورة فقد مر الدلالة

سبق لعدم الشرط لزم السماع واما ما ذكره من الادلة قد يكون ضعيفة فسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تمسك بها مالك ظاهر الجلاء

ظاهر البطلان واضح الفساد لا يصلح لان يرتقي الى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ما ذكر من

ان النص الوارد في استشهاد الشهيدين شرط بشرط معلوم من السنة مدخول بان السنة التي يعلم منها مالك الشرط غير موجودة

ودعوى الاستنباط اذا لم ينضم اليه ... فليذكرها او ليأت حتى ننظر في دلالتها على ما ادعاه **قال** المص رفع الله

درجته ذهب الامامية الى انه اذا شهد على اصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني آخر لم تقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف

ولان لكل اصل لم يثبت شهادته **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين عاد انه يشهد على امر

والا لم يثبت بشهادتهما وان اختلف كل الاصليين لا يخفى انه لم يشرح الناصب لما ذكره المص من لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب

عن الوجه الثاني بان الاصل لم يثبت بشهادة بل يثبت بغالب فلا وجه له اصلا لا اصل **قال** المص رفع الله درجته ذهب الامامية الى انه اذا

ادعى زوجة امرأة فانكرت ولم يكن له بينة كان له عليها اليمين وقال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف قوله البينة على المدعي واليمين

على المدعى عليه **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يتوجه عليها اليمين لانكارها وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة

الناصح ان الاصل لكنها صدقا البرية كل امرأة من نكاح الغير الا بكى فرينة فلا يحتاج الى اليمين **اقول** لا يخفى ان الاصل انما

يصير حجة اذا لم يعارضه الشرع فلا يعتد باصله هذا اصلا **قال** المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا ادعى امرأة في طهر واحد

وطيا يجوز ... والنسب ... يمكن ان يكون الكل واحد منهما لحق بهما معا ونقل الطحاوي عنه انه يلحق باثنين ولا يلحقه

بثلاثة وحكى الكرخي والرازي ان ... سائر اهل قاب الحنفية ثم قال ابو حنيفة لو كان لرجل امتان ...

فقالت كل واحدة منهما هو ابني من سيدي لحق بالاثنين معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضروري بان الولد الواحد

لم يولد من امهات شتى ولا من ابوين شتى وقال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب

الشافعي انه اذا ... اثنان او اكثر مجهولا من لقيط او غيره او ان اشترك اثنان او اكثر في وطء امرأة واتت بولد يمكن من كل الشبهة

في النكاح ... الطلاق في العدة او بالنكاح الفاسد جاهلا او بطأ بها رجلان بنكاحين فاسدين او وطء الشريكان الجارية

المشتركة او وطء امته ... قبل الاستبراء عرض على القائف في جميع هذه الصور فان الحق القائف باحدهما لحق

ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القائف فالالحاق باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح

لا اشتراكهما في الموجب وكالمخالفة للضرورة لانه لا يقول بانه تولد منهما بل يقول باجراء الانساب لكليهما فيحكم بالانتساب

الى الموجب **اقول** ما نقله المص عن ابي حنيفة من انه قال يلحق بهما معا ونقل الطحاوي من انه يلحق باثنين ولا يلحق بثلاثة

يدل ان ما ذكره الناصب في توجيهه كلام لا يجديه بل مذهب غيره ويبطل الشارح حينئذ من غيره فقطعا من جملة مخترعات الناصب

وتوجيهه بما لا يرضى به صاحبه ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض على القائف ولا القرعة التي اعتبرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنه علي

ان القرعة فيما ... لزم الترجيح بلا مرجح لكن ما ... فانه لا يعتبر العرض على القائف ولا القرعة والحمل كلام ... بما وجب بالبينات

في حديث ان يقال انه لم يعتبر بعض الكتاب والسنة فالالحاق باحدهما دون الاخر بلا مرجح ... افادة الفرض انه ... **قال** المص

رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الكتابة الفاسدة لازمة وهو خلاف الاصل الدال على اصالة ... المالك بمعاوضة المرسل

وقال ابو حنيفة اذا كاتب عبده ومات وخلف ابنين فابرأه احدهما من نصيبه واعتقه لا يبرأ ولا يعتق وهو خلاف قوله صلى الله عليه وسلم

الناس مسلطون على اموالهم **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام و

كالصحيحة في بعضها والفاسدة كالباطلة في عدم اللزوم اصرح بذلك الفسخ في الفاسدة دون الصحيحة وعند الحنفية ان

فساد العقد لا يبطل الحكم في البيع فان الصحيح ... قطعه حملة مثل البيع واما ما ذهب الى ابي حنيفة من عدم الابراء

انا صحح فعلل الى ... في حصة المورث فلا يبطل ولا يلزم وعدم تسلطه لانه المشتري ان يعتقه فيكون تسلطا على مال **اقول**

ما ذكره الناصب في تقرير مذهب الشافعي من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في الباطل باطل فاسد يدل على قلة فهمه وجمع

جهله بفقه امامه واصطلاح اصحابه في هذه المسألة وتحقيق ذلك انهم قسموا ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة

هي التي اختل بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها على الكتابة او كان العقد كذلك او لم يجر ذكر عوض

ما لا يقصد بالشر كالدم والحشرات او اختلف الصيغة والفاسدة هي التي امتنعت صحتها لشرط فاسد او فوات شرط في

العوض بان كان خمرا وخنزيرا ومجهولا او لم يجم ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوي الصحيح في ثلاثة امور

احدها انه يحصل العتق بالاداء والثاني انه يستقل بالكسب ويتبع عند العتق ما فضل من كسبه وكذا ولده من جاريته

والثالث انه يستقل حتى يعامل السيد ويقطع عنه نفقته وفطرته وكذا ولده في انها لا تلزم من جانب السيد ولعلها

وتبطل بموت السيد وبالجملة فالعتق عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا لا خلاف فيه الا لان الفاسد

لا يترتب عليه اثر والاطلاق الشرعي محمول على الصحيح والاحكام مترتبة عليه فالكتابة الفاسدة باقسامها يقع لاغية

واما ما ذكره بقوله وعند ابي حنيفة الى قوله بان عنده بانه لا يروج الا على مقلديه واصل حجته عليه في كل من البيع الفاسد والكتابة
الفاسدة كالبيع وجعلها عليه غير صالح لاصلاح حكمه فيها باللزوم بل هو حق قبل اصلاح الفاسد كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في
حكم ابي حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذي كاتبه المورث هو لزومه في حصة المورث لزم لزم عدم صحة ابرائه لو اثبت
عما كان للمورث في ذمته جزء باي طرف من طرق الشرعية من القرض والغصب وغيرهما وبطلانه ظاهر جدا واما ما ذكره من ان الحكم
الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال الكتابة عدم تسلطه لان الابراء تصرف فيكون تسلطا على ماله وحول على عدم
عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل المنفصل ومن جملة ذلك العام التسلط في الابراء وقد نفاه ابو حنيفة فكيف يصدق انه
مسلط على ماله فالتسلط في العتق فقط لا يصح صدق العام بعمومه وهو ظاهر قال المصنف رفع الله درجته قال ابو حنيفة ومالك
والشافعي اذا كان عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح وقد خالفوا قوله عم الناس
مسلطون على اموالهم قال الناصب خفضه الله ان مذهب الشافعي انه لو كاتب الشريكان معا او وكلا من يكاتب صح ولو
بعض نصيبه باذن شريكه صح كاتب باذن الشريك او دونه فالكتابة باطلة لانه لم يحصل دفع العبد الى بعض كسبه ولا الاخذ
بحسب الملك حتى ادى المال حتى يعتق نصيب الشريك على المكاتب بشرط اليسار ويرجع الى العبد المدفوع وهو على العبد
بقدر القسط المكاتب من قيمته والدليل على فسادها انما تصرف في المال المشترك بما لم يشرع وهذا موجب الفساد واختيار الابطال
والابراء ولست تجد عليه لانا نقول معنى وجنسه عقد المكاتبة الكائنة مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيته مطلقا وكذا
الحديث فان التسلط على المال موقوف على شرائط منها الشرع على عمه اذ لا ذنب الشارع ولم يحصل هنا فانه لم يقل الحديث
على ما هو حل له على عادته فان المذهب على ما هو عليه على عادته فان المذهب فساد الكتابة في العبد المشترك اذا كاتب
احد الشريكين في نصيبه سواء اذن الشريك او لم يأذن لان معنى راجع الى نقص العبد المشترك وعدم قوله الكتابة على بعضه وذلك
لان المكاتب يحتاج الى التردد حضرا وسفرا لاكتساب النجوم ولا يستقل بذلك اذا كان نصفه رقيقا فلا يحصل مقصود الكتابة
وقد نقلنا هو من المذهب فساده على تقدير عدم الاذن فقط لا يحرف الكلم عن مواضعه كاليهود والنصارى اقول
لا يخفى ان الدليل الذي ذكره الناصب على فساد الصورة المذكورة فاسد لا صورة له لانا لا نسلم ان كتابة احد الشريكين
لنصيبه من العبد تصرف في المال المشترك بما لم يشرع لا بد لذلك من دليل ثم ما ذكره من ان الابراء لست تجد عليه باطل لانا
ندل على مشروعية عقد المكاتبة الكائنة مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيته مطلقا فالابراء مطلقة غير مقيدة بشيء
من الشرائط وعدم حصول الاذن لعدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع الشرط وتقييد الابراء به فعليه البيان وكذا
الكلام في الحديث اذ لا نسلم ان التسلط في العبد المكاتب موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل هنا واما ما ذكره من ان
ان المصنف لم ينقل المذهب على ما هو عليه ففيه ان ما ذكره المصنف هو اصل المذهب الذي عليه الشافعي كما يدل عليه بعض
الكتب المبسوطة والذي ذكره الناصب هو ما خرجه من جاء من بعده مما فرع عليه مذهب المتأخرين من اصحاب الشافعي
البته فالتحريف انما وقع عن الناصب الرجس المارد فيما حكى عن مشابهة اليهود والنصارى كما لا يخفى ووقع التكرار الحمل في
قوله وذلك لان المعنى الخ بعد قوله مشيرا الى المعنى المذكور قبله وهو عدم قبول الخ هذا ولا يذهب عليك انه لم يتعرض لنفي تشبيهما

الى الثلث لا على الشافعي وابي حنيفة ومالك فلا يكون ما ذكره مما شنع المصنف على الكل قال المصنف رفع الله درجته قال
الشافعي اذا كان عبد بين اثنين لاحدهما الثلث وللآخر الثلثان فكاتباه على التسوية لم يصح حتى يتفاوتا على قدر ملكهما
صاحب الثلث على الثلث لم يصح وقد خالف العمومات ولعدم التقييد في المال بل لو كان احدهما يكاتب عبده بماله اذ كان العبد شيئا
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الكتابة من الشريكين ان اتفقت النجوم جنسا واجلا وعددا
وجعلا المال كل من النجوم بحسب اشتراكهما في العبد والتقابلا ما يقسم كذلك وان اختلف النجوم في الجنس او الاجل او العدد او
تفاوتا في النجوم مع التساوي في الملك او بالعكس لم يصح ولا يشترط استواء الشريكين في الملك والدليل عليه ان المكاتبة من العبد
والكتابة من الشريكين جعلها احدهما لا يجوز كتابة البعض بل يقع عند الكتابة على كل العبد فيكون العوض الذي هو النجوم
مختلفا لاختلاف العقد فلم يتساو العقد وهو جائز بل يوجب الفساد وكذا ما اذا كان العوض واحدا يلزم ان يكون منقسما
على العوض على قدر الحصة ولا يلزم الفساد المذكور وهو نظير العقد كالعبد المبيع عاتبين فانه يقع الثمن بازاء الكل وان زوضنا
توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا على التفاوت لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع لا ان ثلثه يقع بازائه
الثلثين من المبيع ولا مخالفة للعمومات لان العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت
وما ذكر من عدم التقييد في المال بل لو كان احدهما ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه فهذا من باب قياس البعض على الكل لعدم
التساوي بين احكام البعض والكل في هذه الصورة لما كان مكاتب كل العبد وليس لمالك البعض ان يكاتب بعض العبد وهذا
يدعى انه من ارباب الاجتهاد واصحاب الدليل ومع هذا يحكم على وجوب تساوي احكام الكل والبعض والحال ان ما يعرفه من
البعض والكل يقرب تعدد وجوب تساوي معاني الاحكام وهذا التزام جرئاته الذي يخالف فيه ضرورة عقل العاقل والصبيان
فضلا عمن له ادنى مسكة والاطلاع على الدليل والبرهان اقول لا يخفى ان المكاتبة لان الشريكين انما يكون عقدا واحدا اذا
اتفقا في ايقاع العقد على نصيبهما بصيغة واحدة وليس الامر كذلك وقع كل منهما مستقرا على حصته فلا وجه لما ذكر من عدم جواز
مكاتبة البعض وهو مجرد دعوى لا يعجز احد من الاتيان بمثلها وتعليلها واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة العمومات من ان وقوع
الثمن بازاء الثمن على قدر الحصص بلا تفاوت فمدخول بانه لو سلم هذه الدلالة انما تتحقق لو اقتضى يوجب ايتاء الشريكين
العبد المشترك معا في عقد واحد وقد منعنا ذلك سابقا واما ما ذكره من ان على فرض توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي
لا على التفاوت فلنا هذا انما يلزم اذا كان الحصص بين الشركاء في المبيع على التساوي ولا فيقع توزيع الثمن فلا يقع نصف الثمن بازاء
النصف المبيع فلنا هذا اذا بيع الكل بعقد واحد واما اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد منفرد بثمن على حدة فلا وهو ظاهر
جدا واما ما ذكره من ان قول المصنف لو كان احدهما يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه من باب قياس البعض على الكل فيه ان هذا
من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق اولى كما في تحريم الضرب المستنبط من تحريم التأفيف وهو حجة معتبرة اتفاقا وبهذا
ظهر ان المصنف لا يدعي تساوي احكام الكل والبعض كما توهم بل يدعي ان ثبوت الحكم في البعض هنا اولى من ثبوته في الكل
فالخلل في فهم الناصب لا في اجتهاد المصنف قدس سره ولقد ظهر بحمد الله تعالى ان ما ذكره المصنف قدس سره من اول الكتاب الى هنا
كلها مزخرفات محض المحرفات والنبات واي المزخرف بالمعنى الجاري في الاستعمال انما هو كلام الناصب واعترض

قال المصنف رفع الله درجته هذه الاحكام الشرعية التي خالف فيها الجمهور القرآن او السنة [illegible] فعليه

بكتب الفقه فانه يطلع منها على اكثر من هذا وانما اقتصرنا على هذا طلبا للاختصار وكان الغرض بيان خطأ الجمهور [illegible]

[illegible] ولا يكون متعصبا للجمهور على الخطاء ولا الزلل وهو حاصل بذلك للمجتهد ممن يؤمن بالله واليوم الآخر [illegible] مسؤول

فخلا من عمله واعتقاده من اتباع ذوي الاهواء والاعتماد على تقليد الاجداد والآباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشقياء

الرؤساء منهم فيعتقد ما اعتقدوه من العقائد الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية واهملوا امر الآخرة وطلبوا [illegible] فضل

الاعمى نعوذ بالله من زلل الاقدام فيما اوردناه في هذا الكتاب كفاية لمن له ادنى تحصيل فكيف بمن [illegible] السبيل

والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا ونبينا وهادينا ومهدينا محمد المصطفى وعلى ابن عمه ووصيه

وعترته الطيبين صلوة [illegible] باطن الجاحدين [illegible] المطلبي جعلنا الله واياكم ممن

[illegible] قال الناصب خفضه الله اقول وقد وفقنا الله تعالى بلطفه العميم وفضله الجسيم حتى اختتمنا هذا الكتاب

[illegible] وفتحناه بنهج الحق وكشف الصدق فقد تم [illegible] كتابنا هذا الملقب بابطال نهج الباطل واهمال كشف

العاطل وذكرنا في جميع ما ذكره في ذلك الكتاب مصنفه بعبارة الطاهرة عليها [illegible] والحمد لله تعالى

على طلاب الحق وتبليغ طرق الصدق ان سائر جمهور علماء السنة والجماعة لم يخالفوا الكتاب والسنة والجماعة [illegible]

سنن العقل والقطع [illegible] مبطل مفتري كذاب بل هو خالف ضرورة العقل وخالف الكتاب والسنة [illegible]

في الاكثر معاني الكتاب والسنة وان توهم بعض [illegible] في طرق الاستدلال ونقلوا في [illegible]

والنص [illegible] واستيلاء الاهواء عليه والعاقل المتهم المتدين اذا طالع كتابنا هذا واطلع على [illegible]

[illegible] في ابطال [illegible] مصالح الاحاديث وصريح العقل التابع للشرع الشريف على طريقة

الانصاف لا على سبيل البغي والاعتساف [illegible] مذهب في

العلوم [illegible] الثلاثة [illegible] ذكره في العلوم الثلاثة [illegible] العلماء وابطلها [illegible]

[illegible] هذا

الكتاب ان المذهب الذي ينتسب الى الشيعة والروافض ماخوذ [illegible] اقوال اهل المذهب [illegible] فضلاء

المعتزلة [illegible]

من علماء السنة [illegible] المذهب [illegible] كتب العلماء [illegible] الاصول

والفروع ان العلماء لم [illegible]

وها نحن ان شاء الله تعالى نتمم خاتمة في هذا الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان اقول

جعل الناصب الشريف [illegible] التوفيق [illegible] بعض [illegible]

ان التوفيق [illegible] اعداء الناصب كما لا يخفى على من اطلع على [illegible]

[illegible] في هذا الشرح [illegible] ولنعم ما قال

بعض فضلاء شعرائنا في مثل ذلك [illegible]

[illegible] كشف العاطل في قوله اما كشف العاطل فهذا الكتاب [illegible] الذي سماه مصنفه [illegible] كشف الحق

[illegible] الظاهري [illegible]

[illegible] كلام [illegible] الى [illegible] الاصحى ان [illegible] ذلك الكتاب [illegible]

[illegible] واحدة من [illegible] العربية [illegible] الله تعالى [illegible] بالتركيب في كلام [illegible]

التركيب [illegible] بعض اسلاف اهل السنة [illegible] النبي صلعم [illegible]

التي [illegible] في شان المشايخ الثلثة والله [illegible] الاربعة [illegible] والتعصب [illegible]

التركيب [illegible] بالفارسية كما لا يخفى [illegible] انتقام الله تعالى [illegible]

[illegible] ان الناصب [illegible] كلام [illegible] في هذا الفصل الى [illegible]

[illegible] كلام [illegible] الاحكام [illegible] الطاهرة [illegible]

في [illegible] العربية [illegible] ان الطاهر في كلامه [illegible]

[illegible] ان سائر جمهور علماء السنة والجماعة [illegible] الكتاب والسنة [illegible]

جمهور علماء السنة والجماعة [illegible] في العلوم الثلثة ان [illegible]

حق العبارة ولا ينبغي [illegible] التعرض [illegible] الكلام

هنا [illegible] من الكذب [illegible] العقل

[illegible] الكلام [illegible]

[illegible] ومن المضحكات [illegible]

اهل السنة [illegible] الاحاديث [illegible]

[illegible] الامامية [illegible] كيف [illegible] الناصب دعوى [illegible] صريح العقل [illegible] الحكم [illegible]

العقليين على ما سبق في مسائل الاصول ولما ما ذكره [illegible] في العلوم الثلثة [illegible] العلماء

[illegible] الباطل [illegible] اسلافه الذين [illegible] العلماء [illegible] تعالى [illegible]

[illegible] العلماء [illegible] الحق [illegible] الشيعة [illegible]

من فضلات المعتزلة [illegible] اول [illegible] المعتزلة [illegible] الشيعة الى هاشم بن محمد الحنفية

وان الذي [illegible] علماء المعتزلة [illegible] ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة [illegible] في مسائل [illegible]

بالرياسة [illegible] تلك المسائل [illegible] في الدين [illegible] الشيعة

المعتزلة [illegible] مذهب الامامية [illegible] ذكره [illegible] في كتاب [illegible]

في تحقيق الامامة وما ذكره صاحب جامع الاصول [illegible] حديث [illegible] مذهب الامامية في [illegible]

هو علي بن موسى الرضا ع ولا ريب في رجحان المذهب الذي يكون مجتهده مثله واتضح من هذا ان مذهبهم ع اقتبس من
هؤلاء الائمة المعصومين ويشهد عليه ظهور انه كان لهم ع احاديث واداب وعبادات وعادات ومذاهب في فروع الفقه
ومعتقدات كانوا يعلمونها لاولادهم وخدامهم ومواليهم وتبعتهم من شيعة المدينة والكوفة وغيرهما كما ذكر محمد
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال عند ذكر الباقرية والجعفرية من الشيعة ان ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق
هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وقد اقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين
اليه ويفيض على الموالين له اسرار العلوم انتهى وكان ائمتهم ومجتهديهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين ع الى يومنا هذا لا يفترقون عن
علماء فرق من الفرق بل هم في كل زمان اعلمهم واكثرهم عددا وان كانوا اقل عددا في زمان ائمتهم الاثني عشر ... احد من
ولاجل كان فتواهم لم يكن بظن واجتهاد وانما كان بالعلم التحقيقي اما بنقل كل واحد عن ابيه الى رسول الله صلعم واما بالكشف والالهام
بحيث يتبادر صغيرهم وكبيرهم وما روي ان احدا منهم في صغره ... تردد الى معلم واستفاد من استاذ ولا سئل احد منهم
من الفرق عن العلوم او رجع الى الكتاب او احتاج الى الفكر ومن وقف على سيرهم التي نقلها مخالفوهم فضلا عمن وافقهم علم صدق
ذلك وقد صنف مخالفوهم في مناقبهم وفضائلهم كتبا لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم
ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابي جعفر مؤمن الطاق واشباههم فانهم تربوا في حجر الصادق حتى كان من
جعفر الصادق ع كالحسن ... والاخلاف خير من كل الفرق واكثرهم كان مجتهدين اصحاب التاليف
وذكرهم علماء السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل على الارتقاء ومن طالع كتب الرجال لاهل السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشافعي
علم صدق ذلك واما بعدهم فان لهم من العلماء من لا يحصرهم مثل علي بن اسماعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب الكليني الرازي وابن بابويه
القمي والصاحب بن عباد والشيخ المفيد محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى علم الهدى
والشيخ المدقق بن ادريس الحلي والشيخ المحقق ابي القاسم جعفر بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي ووالده الشيخ
العلامة جمال الدين مصنف هذا الكتاب المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا الحكيم المحقق سلطان العلماء نصير الدين
محمد الطوسي والمولى العلامة قطب الدين الرازي البويهي والشيخ الشهيد واشباههم ممن لا يحصرهم حد ولا عدد ومصنفاتهم
وتحقيقاتهم في العلوم العقلية والنقلية عند ملاءات المخالفين ونقلها اهل السنة في مصنفاتهم كما لا يخفى على من له تجربة
وحينئذ نعلم علما يقينا قطعيا ان هؤلاء الموالي والمولى والمجتهدين في مذهب اهل البيت ع ... في البيت ع ولا ... الشيعة
ورفضة كانوا يجعلون الابهام في اكثر الاوقات عن المتغلبين من اهل السنة ويحققون احوالهم فبهم تقية ومنع ذلك كان من جملة
الاخبار عن اثرهم واكثروا من التصنيف في مذهبهم ولم يتركوا مذهبهم فيزعم هذه الطايفة فكذب ما لا وجه له لانه في
موجب للعار وفي الدنيا سبب للقتل والعار والعاقل لا يختار مثل هذا بلا سبب بل يرجع الى الاخبار ولا ... تصنيف
الكتب والاشعار المشتملة على مقامات الائمة الاطهار وسائر من الاحاديث والاخبار التي لا يطيق بيانها الاحصار ومن جملة
الصلاح الثابت لاهل السنة زيارة لا يحتاج الى الاكثار ولا يتصور من هذه الطايفة الابرار ... في رواية الاخبار
واشتراطهم العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور العصيان حتى طرحوا كثيرا من الاخبار بسبب عدالة الراوي ان ضعف

المسلم من الكتب ونسبتها الى اهل البيت ع كذبا وافتراء ويجعلوا انفسهم ابدا بمثابة مغرورة عن الدنيا والاخرة
غرورة مجهولة من خلاف مذهب المخالف فان علماءهم كما نراها في اكثر الاوقات ظاهرين مستظهرين وافق معتقديهم
من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اخفاءهم للحق ووضعهم للباطل طمعا في الدنيا ورغبة في تقرب الاموية والعباسية
ومن استولى بعدهم من السلاطين والفسادة وكثير منهم الظلم والفساد كما نشاهد في اكثر بلاد الروم وسائر البلاد وغيرها
مما استولى عليه سلاطين اهل السنة ان علماءها يجعلون الشرع تابعا لامر حاكم الظالم ولا يستحيون من ...
يحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم الزاني الاخط الشارب للخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة
والعقود والانكحة وامثالها من امور الشرع على اذنه ويبيحون لقضاتهم المنصوبين من السلاطين ... باخذ الرشوة على ...
اشاعتها باتفاق المسلمين قاطبة وكثير منهم كما هو المشهور وضع الحديث اخترعه السنة وقد وضعوا في صحة خلافة
العباسية واستدامة خلافتهم الى يوم القيمة اخبارا قد كشف الله تعالى عن كذبها ووضحها انقرضوا بحيث لم يبق
منهم نفس ... فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقصة وضع الاحاديث في مدح الاموية
والعباسية وتكليف اولياء الاموية لتتبارى الى وضع الحديث كثير من علمائهم في فضل معوية ...
اشتباهه وسوء اعتقاده في معوية مشهور في تاريخ اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما مشهور واذا ثبت ان مذهب
الامامية مذهب اهل البيت ع ثم ان الائمة ع وثبت حقية ما ذهب اليه العصمة من علمائنا في مذهبهم ... سلفنا ان ائمتنا
لم يكونوا معصومين ... فقد كانوا مجتهدين ... وقد كان احد ... سلفنا ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين
... ولكن لم يعلم ... من الله ولا من رسوله على وجوب التمسك بواحد منهم كما علم ذلك في اهل البيت ع
كما مر من ان التمسك بهم وبكتاب الله ... ان الباري لم ينص في كتابه على طهارتهم ولا امر النبي صلعم بالتمسك بهم
فالمزية التي في ائمتكم المجيزة لاتباعكم لهم وهي الاجتهاد حاصل منهم مع زيادة اخرى وهي اتفاق جميع الفرق على علمهم
وتفقههم وغزارة علمهم بحيث لا يشك في احد منهم ... احدا منهم من الطعن ... بعضهم ... الكذب ... اعدائهم
... كثرتهم وعلو شانهم في الدنيا ... العباس ... جميع الناس ... ان يكون كل
من هذه المزية لم يحصل لغيرهم فان من سلفهم قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا سماه النكت الشريفة
في الرد على ابي حنيفة واثبت كفر مخالفي ... وقال الغزالي في المنخول ... مخالف ابي حنيفة فانه قد خلط
في فقه ... مذاهب التي ... في قواعد اصولية ... في الفرع ...
القياس على الخبر ورجوعه الى الاستحسان ... ان الزاهدي على الشيخ ... بمسائل ...
القواعد ... والحنفي بكفر الشيخ الاشعري شيخ اصول الشافعية ... الزاهد ...
ولا ... حكم ... وكذا هو في المالكية واكثر الطوائف يكفرون الحنابلة بقولهم بالتجسيم ولا ريب في وجوب اتباع
المتفق على علمه وعدالته ولا يجوز العمل بالمرجوح مع امكان العمل بالراجح فعلم ان الناصب واصحابه ... مذهبنا
ومذهب اهل البيت ع ... ذلك ... الانصاف ولا يقبل ... هوى سلوك سبيل الاعتساف

لان المقتضى للنجاة عندكم تقليد المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في اهل البيت عم من المرجحات التي لا يمكن انكارها وقد
بيناها ولا يلزمنا القول بعصمة مجتهدكم لانا نرجح اتباع المعصوم حتى يرتفع الخطاء معه فيكون تحرزنا من الفرقة الناجية [illegible]
عن مذهب اهل البيت عم اجماعا بدليل المسلم المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الاخر يحكم بالخطاء ويتبع اهل البدع
ويا لله من هذه المتاخر من مرجحات الاقوال كيف وكيف لولا الهوى والتعصب الذي يجعل القلوب كالميت وهذا الحق
نائي عنها ونخرج من الخاتمة ونرجع ان نحل ما ذكره فيها من نتيجات موهومات مفتريات لم يزد بها الا مزيد الشناعة والعار على
نفسه واسلافه وتضعيف العار والشنار على اعقابه واخلافه فنقول قال الناصب خفضه الله لبيان حقيقة
مذهب الشيعة وبيانه وكشف وهن قولهم وبطلانه ونسال الله التوفيق في هذا البيان لا بالرطل [illegible] الاضافي و[illegible]
من الغرض والاعتساف فنقول قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن
كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع المسلمين ان وعد الله تعالى حق وانه لا يمكن ان يقع خلف في
وعد الله تعالى لان وقوع الخلف في وعد الله تعالى محال عقلا وعادة وشرعا ولا نزاع لاحد في هذا ولا خلاف في ان هذا وعد لهذه الامة
لامة محمد صلى الله عليه وسلم لكن الانبياء ولا يمكن وقوع الخلف والا لزم خلاف الوعد وهذه الامور الموعودة موجودة في المؤمنين
الا ان صريح الشيعة هذا لانه يلزم ان المراد من المؤمنين هم المؤمنون من امة محمد صلى الله عليه وسلم ولو قلنا ان الحق مذهب
الشيعة لزم الخلف في المواعيد الثلثة وهذا خلف ونحن نبين انشاء الله تعالى هذه الملازمة بحيث يقبله المؤمن الموحد عن
الحجة المخالف المعاند انشاء الله تعالى فنقول الاول من المواعيد الثلثة الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض عطاء الحكم
الكبرى بحيث ينقاد لاهل الاسلام اهل الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان
قواعدهم يقتضي تكفير كل الصحابة الا نفر يسير منهم وكذا تكفير من قال بامامة الخلفاء على قواعدهم لم يكونوا من اهل الاسلام
ايمان فما استخلاف في الارض يكون استخلاف للمؤمنين في الارض حيث وقع الاستخلاف للكفرة دون المؤمنين انتهى اقول
يتوجه عليه ان ما [illegible] من المقدمات [illegible] فلا [illegible] ان [illegible] لا [illegible]
وفارس [illegible] خلفاء وخلفاءهم [illegible] لم يقع ذلك الوعد [illegible] بالخوف بالامن على الوجه الذي [illegible]
بعيد [illegible] ولا [illegible] وانما حصل ذلك في بعض المواضع فان [illegible] بلاد المسلمين [illegible] الكفار
والصين [illegible] وسائر [illegible] من الكفار ولا يومنون منهم اصلا والناصب [illegible]
[illegible] على [illegible] الاحوال [illegible] في زمان الثلثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تعالى خوف
المؤمنين [illegible] وكيفية [illegible] ذلك [illegible] على [illegible] العليل [illegible]
[illegible] سبيل والجواز ان تمكين على الوجه الذي [illegible] الاية [illegible] محمد رسول الله صلعم
ولا [illegible] الصحابة الى [illegible] الناصب [illegible] تمكين حين [illegible] في الدار [illegible] اصحاب
حين [illegible] في الامصار [illegible] الناصب [illegible] ذلك الوعد [illegible]

المهدي الذي سيظهر باذن الله تعالى في اخر الزمان [illegible] ويملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما [illegible]
دولة وصالح واحمد لناس [illegible] بلقائه ومن السعداء [illegible] في ذلك على ما اقتضاه الناصب [illegible] الاية [illegible]
بالاشارة الى الخلافة [illegible] التعظيم وبقصد [illegible] المتقدمين [illegible]
لا يجوز ان يكون المراد بالاستخلاف في الارض ما ذكره البيضاوي وغيره من [illegible]
وايضا فقد [illegible] الامة اختلفوا في شرائط [illegible] الخلافة [illegible] في الارض
خليفة وقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض وهارون اخلفني في قومي [illegible] الاستخلاف [illegible]
بالاية [illegible] الناصب من المقدمات كما لا يخفى على المتامل ثم قال الناصب خفضه الله الثاني من
المواعيد الثلثة تمكين دينهم الذي ارتضى لهم ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع هذا الموعود [illegible] ان الصحابة [illegible]
بعد رسول الله صلعم [illegible] الكفر [illegible] ولم يبق [illegible] الا علي والحسن والحسين [illegible]
الاسلام ثم بعدهم في كل زمان [illegible] من المسلمين [illegible] الارض [illegible] في الارض [illegible]
[illegible] جميع اهل [illegible] ولا [illegible] الايمان لان الشيعة [illegible]
الناس [illegible] في كل عصر من الاعصار من النبي صلعم الى زماننا هذا [illegible]
[illegible] وبسبب [illegible]
في الارض [illegible] اقول [illegible]
مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف [illegible] الوعد [illegible] المهدي [illegible]
هذه المرتبة من المقدمات [illegible] كما لا يخفى واما ما ذكره [illegible] قليل [illegible]
قال الله تعالى وقليل [illegible] واما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا من الناس لفاسقون [illegible] وقال
بعض [illegible] ان يكون [illegible] وان يطلع عليه واحد [illegible] وقال الشاعر العارف شعر
[illegible] كثير [illegible] قليل [illegible] الناصب هذا [illegible]
[illegible] الانبياء [illegible] كتب التواريخ وقصص الانبياء [illegible]
[illegible] صفات رسول الله [illegible]
في الارض [illegible] السبيل كما لا يخفى [illegible]
[illegible] الملك [illegible]
[illegible]
ثم قال الناصب خفضه الله الثالث من المواعيد الثلثة تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود
الثالث [illegible] في كل عصر من الاعصار السابقة [illegible]
السنة [illegible] كما ذكرنا [illegible]

لكن قد بالاسى ان يأس الناس من المؤمنين وتمكنوا من اظهار الدين وقول الحق ولا نزاع ان الشيعة لم يتمكنوا قط في الارض اظهار مذهبهم
في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان سقط عنهم لو كان حقا لزم الخلف في وعده تعالى محال فيكون حقيقة مذهبهم المستلزمة له
للخلف محالا وهو المطلوب ولو تأمل المتأمل بعين الانصاف وشاهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان [illegible]
[illegible] من ابي الكامل والفضل العبير لفظي اقول ـــــ جواب هذا الهذيان [illegible] ان يكون [illegible] في هذه [illegible]
[illegible] الموعود المنتظر ولو استعجل الناصب واستصعب الانتظار فيكن [illegible] الايمان الذي هو [illegible]
في كتابه هذا من ابادة [illegible] ومن المرتين [illegible] الناصب [illegible] بادني الفلاس [illegible] الشيعة
بالاسى وارتفعت التقية بل قد انعكس القضية حتى هرب الناصب وخلق من اهل الحق الى اقاصي البلاد [illegible]
مقارع القصور [illegible] حتى سنحت الناصب بقوله واعزتاه [illegible] ثم قال ـــــ ان
السلف من علماء قد ذكر [illegible] المطاعن [illegible] المذهب المنسوب الى الروافض اشياء كثيرة نذكر هنا ما نقل عن الامام المجمع
على جلالته وفضله عامر الشعبي رحمه الله قال ابن الجوزي في كتاب الموضوعات لقد وضعت الرافضة كتابا في الفقه وسموه مذهب
الامامية وذكروا ما يخرق الاجماع بلا دليل اصلا وذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال قال الشعبي [illegible]
لو اردت ان يعطوني رقابهم عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا على ان اكذب لهم على علي لفعلوا ولكن والله لا اكذب عليه ابدا
يا مالك اني قد درست الاهواء [illegible] احمق من الخشبية [illegible] الطير [illegible] الاهواء [illegible]
وشر الرافضة احرقهم علي بالنار [illegible] من البلدان [illegible] عبد الله بن سبا [illegible] انتهى كلامه واقول ـــــ ان
ما ذكره الناصب من ان الامامية خرقوا الاجماع [illegible] لم يكن اجماع المسلمين قاطبة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي
لا اعتبار لها [illegible] الاشارة [illegible] واما ما ذكره عن الشعبي من انه قال لو اردت ان يعطوني [illegible] الروافض رقابهم عبيدا [illegible]
[illegible] الذي [illegible] احوال الشعبي انه كان [illegible] وهو الذي
[illegible] عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث وقال الحجاج [illegible]
[illegible] الذي [illegible] بيت المال [illegible] لكن صاحب الملل والنحل [illegible] من اهل السنة عند الشعبي
[illegible] الشيعة بما نقل عن ابن الجوزي [illegible] ان [illegible] في
[illegible] الروافض [illegible] الناصب [illegible] الراوي [illegible]
الكذب [illegible] اهل السنة [illegible] الشيعة [illegible] الله
[illegible] عن الشعبي
[illegible] من الروافض [illegible] الشيعة [illegible]
[illegible] في كتاب الملل والنحل [illegible] كتاب المواقف الذي [illegible] على
[illegible] عبد الله بن سبا [illegible] الكتابين [illegible] الشعبي [illegible]
[illegible] الرافضة [illegible]

[illegible] من الحنابلة [illegible] اهل السنة [illegible] ابن الجوزي وهو [illegible] الحنابلة ان ابا بكر قدم الصحابة ويقول انهم
كالحمير والرخم [illegible] الى ذلك قال الظاهر [illegible] على نفسه وعلى اصحابه حتى [illegible] الناس فيها [illegible]
الشيعة من انهم شر من الحنابلة [illegible] ثم قال ـــــ
الناصب [illegible] الله ان [illegible] المذاهب الاسلامية فان حقيقة كل منها من اصول وفروع والاصول [illegible]
بالعقايد الاسلامية [illegible] الاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية [illegible]
الشيعة [illegible] اصولهم الكلامية كلها ماخوذة من المعتزلة ومن الاصحاب في كتاب [illegible] في كل مسألة من مسائل
الاصول مذهبه [illegible] المعتزلة [illegible] المذهب [illegible] العقلاء [illegible]
للامامية في الاصول اخذوه من المعتزلة واخذوا [illegible] التابع الذي [illegible] والمتبوع
[illegible] بعينه [illegible] المتبوع [illegible] الشيعة
مع المعتزلة فان المعتزلة لهم [illegible] المذاهب [illegible] على
[illegible] المعتزلة [illegible] ومسائلهم [illegible]
انفسهم ولم يكتفوا بهذا [illegible] المعتزلة [illegible] هذا حاكم
الاصول الكلامية انتهى واقول ـــــ لا يخفى ان ما ذكره من ان اصول الامامية كلها ماخوذة من المعتزلة لا يجاوز [illegible]
كذب صريح [illegible] العلامة الدواني في شرح العقايد العضدية ان الشيعة وافق المعتزلة في [illegible]
[illegible] مع ان هذا الكلام [illegible] الاصول الكلامية
وبالجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من احوال [illegible]
[illegible] اثبات الجزء الذي لا يتجزى [illegible] الايمان [illegible]
[illegible] واثبات عذاب القبر وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة [illegible]
[illegible] الجنة والنار مخلوقتان الان [illegible]
[illegible] في اصل الامامة الذي [illegible] في الكفر والايمان [illegible] من مات ولم يعرف امام
زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة [illegible] المعتزلة في مسألة الامامة التي هي [illegible] الكفر والايمان [illegible]
[illegible] صاحب الملل والنحل [illegible] الامامة [illegible] في الاسلام [illegible]
على الامامة [illegible] في مسألة خلق الاعمال [illegible]
القائل بالجبر المحض [illegible]
وكذا اتفقوا في مسألة الرؤية والكلام فقد قال صاحب كتاب الملل والنحل [illegible] الاشاعرة [illegible] المعتزلة
في الرؤية والكلام [illegible] في كتاب الاربعين [illegible] وكذا في مسألة الحسن والقبح العقليين [illegible]
الحنفية والماتريدية الذين [illegible] اهل السنة [illegible]

قاطعة بثبوت الحسن والقبح العقليين على الوجه الذي قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم
وخرج من اعلام اهل السنة الى هذا من غير اشعار بجعل القبائح واعطاء وكذا قالوا بتعليل افعال الله سبحانه وتعالى الامر حتى قال
صدر الشريعة البخاري في كتاب التوضيح انما انكر التعليل بعض المتكلمين وقال القاضي [illegible] الى الاشعري في شرح [illegible]
ان من قال بحجية القياس لا بد له من القول بتعليل الافعال ومن البين ان القائل بحجيته جمهور اهل السنة والجماعة فيكونون
قائلين بالتعليل ايضا وقد وافق المعتزلة في اثبات الحال جماعة من اكابر اهل السنة كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين ولم يوافق
المعتزلة في هذا احد من الامامية كما عرفت ووافقت المعتزلة واهل السنة في اثبات الجوهر الفرد ونفي العصمة عن الانبياء
[illegible] الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع [illegible] من المسائل المعتقد بها ما يصلح لان يجعل موافقة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا
على كثرة موافقتهم وعدم [illegible] لا نريد ان نجعل موافقة الشيعة معهم فيها دليلا على ذلك كيف ومنبع علم
الاشاعرة هم المعتزلة كما لا يخفى لكن لما ارتهم بطانة المعتزلة والكلام هم بالقبح والذم [illegible] من قبل الشعير بكل وجه
فان [illegible] الى الحسن الاشعري عن [illegible] لمخالفة بعض ظواهر افعاله انما كان لحب التفرد والاستقلال [illegible]
[illegible] من الجهال والا فان تحت عن افعال الاشعري ومذاهبه [illegible] من مذاهب [illegible] عبد الجبار [illegible]
بيت صاحبه ولا يبقى له الا التغلب والافحام [illegible] واما ما ذكره من ان تقليد المذهب بغير نص من العلماء وتصانيفهم
فمن تامل [illegible] العلماء بالسماع من صاحب المذهب او من مصنفيه ولا لا يتخالف الامر في [illegible] لا اتفاق [illegible] مذهب
على انهم لم يصنفوا في شيء من الاصول والفقه [illegible] واي علم واي تصنيف للامامية في الاصول اخذه المعتزلة ما [illegible]
[illegible] ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة قد ذكر قدماء علماء الامامية ومصنفيهم
جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفو كتبهم من المحدثين من الزيدية فلان وفلان الخ ومن الامامية وسائر اصناف الشيعة
فلان وفلان الخ ومن سوابق كتبهم هشام بن الحكم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن والسكاك والفضل بن شاذان
والحسين بن اشكيب ومحمد بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل النوبختي ومن المتاخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع آخر
ان هشام بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في الكلام انتهى ومنها يعلم ايضا بطلان [illegible]
مذهب الامامية والمعتزلة فان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ المعتزلة فافهم واما ما ذكره من شيخية المعتزلة
وتابعية الامامية لهم فمردود بان تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر مشهور قد اوضحناه سابقا في [illegible]
ما علقناه على مسألة الادراك من مقصد الكلام [illegible] الاشعري في كتاب الملل والنحل فتذكر وتامل ثم قال
الناصب خفضه الله واما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول اهل السنة والجماعة ولم [illegible] الائمة لم يقدروا
على الاستنباط والتخريج في الاصول بل اشتغلوا بالمطالعة فلم يحصل لهم التخريج الا الاطلاع على حقائق الاقوال فاخذوا من كل مذهب
مسألة [illegible] خلاف تلك المسألة [illegible] صاحب تلك المسألة [illegible]
المذاهب [illegible] كتب الاصول الفقهاء الاربعة من مذهب الشافعي شيئا [illegible] فاخذ
من قواعدهم الفاسدة في الاستنباط [illegible] شيئا [illegible] من مذهب ابي حنيفة

ومالك واحمد وغيرهم من العلماء بعبارة صاحب ذلك المذهب [illegible] ما يتعلق بالاجتهاد
[illegible] في انتصارهم [illegible] اصول الفقه الشيعية هنا كلام في الاصول واقول [illegible]
الناصب هنا بما ذكرنا سابقا من عدم [illegible] الائمة ونصابتهم في الاصول والفروع [illegible] الشهرستاني الاشعري في
كتاب الملل والنحل [illegible] ان [illegible] الاخذ والاستنباط [illegible] وقد [illegible] ذلك [illegible] ان جميع ما ذكره [illegible]
من المسائل الاصولية [illegible] شبهات المخالفين [illegible] الناصب [illegible] ان الاجماع على [illegible]
الذي يعتقده اهل السنة حجة والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها الامامية [illegible] الفقهاء الاربعة من اهل السنة [illegible]
مع انه يتفرع عليها اكثر ما هو من المسائل المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا [illegible] في مسألة الحسن والقبح التي يتفرع عليها اكثر
المسائل [illegible] المخالفات الناشئة من اتباع احاديث اهل البيت [illegible] وعدم اتباع ما روي بطريق اهل السنة
ان قول الناصب [illegible] من قواعدهم الفاسدة في الاستنباط تناقض لما [illegible] في هذا المقام من ان
الامامية [illegible] اصول الفقه [illegible] من اهل السنة فاذا اعترف بان لهم قواعد
[illegible] في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم هي تلك القواعد التي تفردوا باتباعها [illegible] ما ذكره من [illegible]
اصول الفقه من غيرهم وقال الناصب خفضه الله واما علم الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة
[illegible] في هذا الكتاب [illegible] فان ابن المطهر [illegible] جميع [illegible] من كتب الائمة [illegible]
وافق الشافعي [illegible] اقوال باقي الائمة [illegible] الشافعي [illegible]
[illegible]
الائمة الاربعة فاما [illegible] اهل الظاهر [illegible]
جميع [illegible] العلماء [illegible]
من [illegible] علماء الشيعة [illegible] ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع [illegible] علماء السنة والجماعة
الاصول والفروع [illegible] مسألة والباقي [illegible]
[illegible] اهل السنة [illegible] الى اصول مذهب الشيعة والفقه
[illegible] علم ان اكثره من [illegible] وان [illegible] على التعصب وان قواعدها [illegible] اهل السنة والجماعة [illegible]
[illegible] ولا شك انه يتوقع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم [illegible]
اهل السنة والجماعة وان كان مخالفا [illegible] فان كان من الاصول [illegible]
فروع ان قيل [illegible]
اصحاب رسول الله صلعم وتبديع العلماء وتضليلهم [illegible] في كتاب ابن المطهر [illegible]
[illegible]
[illegible]

وعبد الله بن محمد ممن صرح في هذا الكتاب في مواضع عديدة انه فضلهم ورواياتهم عن جنس ولو كان له دليل من يايقله
من الصحابة لكان ينبغي ان يستدل به مثل بعض الائمة المعصومين فانه عنده دليل لا قالوا بل انه لم يستدل بشيء
الائمة بعدم قبول اهل السنة لها فلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكر على سبيل التأييد بعد نقل اقوال الصحابة
ورواياتهم لكن نقل الصحابي محتجا به ولا قول الائمة محتجا به والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكر الا واحدة في الفروع ولا ما
عن الائمة فعلم انهم ليس له دليل على ترجيح مذهبه الا الدلائل الضعيفة المرجح عندنا الائمة اهل السنة والجماعة هذا خلاصة
مذهب الشيعة في الاصول والفروع ولينصف المصنف هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون تمام اصولهم وفروعهم
هذا يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز
فوزا عظيما ولو كان له دين لناس منهم ذنب في هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى اربابها في البلاد وكلف السلاطين
قبول شعارهم وجعلوا سب الاسلام سب الصحابة وغيروا الاذان بما لم يجز في مذهب من المذاهب لا في مذهب
اهل السنة ولا في مذهب الشيعة ومنهم انتسبوا الى مذهب الامامية مع انهم لا يعلمون قواعده ولا يتبعون اصوله
ولا فروعه ولكن يتبعون القسم الذي ذلك المذهب لما فيه من الرخص في الرد على ذلك المذهب هذه المباحث التي كتبت في الرد
على مذهبهم في الاصول والفروع وحسب نحو ولكن اوجب على هذا الرد واظهار الحق ما جاء من الحديث عن رسول الله
صلعم انه اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه وان لم يفعل فعليه لعنة الله وانا اعوذ بالله العظيم من لعنته وعذابه
وطرده وعقابه ولهذا اشتغلت بتسويد هذا الكتاب ليلا ونهارا ولم يختلف في مدة شهرين واياما حتى وفقني الله
لاتمامه في ثالث شهر جمادى الآخرة سنة تسع وتسعمائة وكان الشروع في مستهل شهر ربيع الاول من هذه السنة والحمد لله
على نعمه التي ما كنت قط لها اهلا وانما محض لطفه لطفا وجرى فضله فضلا وانا اسأل الله العظيم ان يرسل الي
بحجج من ذهبت عنه المطاعن في هذا الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الابرار والصلحاء الاخيار وان يوصل اليه
بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين وحفاظ الدين ويسد الكتاب الذي قصدت بتاليفه ذب البدعة عن حريم
سنة سيد المرسلين وانا اسأل الاخوان المتفرجين ان يدفع عن الاسلام والمسلمين شر هذه الفئة الباغية اولى الغلاة
الخوارج العصبة الطاغية اللهم احصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم احدا اللهم انصر من نصر الدين واخذل من خذل الدين
اللهم اصلح من كان في صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان في صلاحه فساد المسلمين اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا
وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استغاثك فلم تغثه واخترناه واعطيناه الرجا
الرجا الرجا يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من قوم الظالمين وانصر الاسلام والمسلمين واجعلنا هادين مهديين
والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا
محمد السيد الكامل والفاضل الحاكم بين العباد بالشرع العادل الذي هو حجة عند الله اقرب الوسائل القائم باحقاق الحق
وابطال الباطل وعلى آله واصحابه وازواجه وعترته والسلام على التابعين لهم باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين
وقع الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الآخرة سنة تسع وتسعمائة هجرية

الشقاوة منهم والناكب العجيب في حالهم وشأنهم وكشف ما القى اليهم الشيطان ادعاءهم امر حب الدين في قلوبهم مرض ان لن
يخرج الله اضغانهم حين دل الله فيه وحمل بعد علمهم من تضييع الاسلام وتضييعهم للاصول فخشي ان يحمل البحث على الاصحاب ويسلكهم
سبيلا الا نقدهم [illegible] ربانيه وسيرهم عمل الله بما قال من يحمد الله على ما اعطى من سلوك مناهج سيد الابرار ولا الائمة
حسب ناموس الائمة ومدارج الائمة الاطهار وصحبة وحمل من تشبث بالحق ورفض من عقد مناهجه [illegible]
الكتاب الحق واستهديهم نور الهداية وعصمهم من نار الفتنة وسلكهم ارشدهم وخالفهم عن نفوسهم واسعهم بالهدى
فيهم عن اسعد الهداية وهكذا هم الذين سفن النجاة واهل الحكمة والائمة الطاهرة فتمسك بهم من اخذ منهم بمنهج عبادة الله
الناجية الامامية وخصوصا الطائفة من بين الفرق الاسلامية اقام عليهم من المجاهدات ما كشف به حقائق الدين وانطق السنتهم
عن الحق فصار منهم المحدث ومنهم المجتهد ومنهم من سار بين السلف ما حرم عليهم من شبهات التابعين وهم قد تم لهم اليقين
الهدية الى السبيل الحق لسان الغيب ومنهم الباب من تشتغله روايته وما اطلعه على الحجج من الشرع المنقول
معقولا يعرف الله الذي هو طريق الحكم اما احكام منهم من نقل الحجة ضعف المعقول وقد وصف الكتاب بالمشرق الى الاطلاع
على قواعد الامامية المقتبسة من مشكاة النبوة والولاية انه حيث بان التوفيق لذلك الحجج والحقيقة في سوى هذا الفريق فاشكر
في جوارهم هذا الجزء نعمة من ايضاح مقاصد الكتاب المستطاب وايضاح سبل الاحبة والاصحاب من الرد على ذي
ذوي الادناس جهودنا الناصب الشقي المثاب الرابع عن طريق الصواب وذكرنا جملا من علم الرجال على هيئة الاولين
الراجي المتشبث بالجهاد اعدائه بالسيف البيض والرمح الرديني قدر الله ان يرفع الحسيني كان الله له واجره على نهج
الحق وهو المسؤول من فضله العميم وكرمه العظيم ان يجعل مقاصد في نصرة هذه الفرقة محفوظة لذلك الجزء وسيلة الى
المسيد المنزلة الائمة الاثني عشر وان يرزقني طلب ثارهم مع امام هدى يدعو الى اقتفاء آثارهم وان يجعلني في زمرة محبيهم
وانصارهم ومبغضي اعدائهم في محاربتهم والمأمول من الافاضل المؤمنين الذين هم في حب الدعاء اسمى ان يحضروا في دعائهم
في زمرة الامامية والعفو عما فاتني في نظم هذا العقد الثمين من درر المحبين وكد اليمين فانه سبحانه لا يضيع اجر المحسنين
مافيه من التقصير والنقص وسقطات المؤاخذة والتحريف فان قدر يبقى علي الا يجعل وانصافه وتقييمه في الليل الغسق والصبح
منقبة الوطن وغيبة الكتب وضيق البال بمفارقة الاهل والمال ابعدنا ركبت بالاغراب في بلاد الشام تحصيل العلم وتكميل
النعم من وطني سيوس المحروسة الى المشهد الرضوية المقدسة المنورة ومالهم الى الهند المحروسة فاتت تلك الشهور الثلاثة
الله بادعي واهمني في معارفي واعدادهم حتى قضت ايامها الى الهند لانه كتبه علي تلك الله سبحانه بركات محمد وآله اهل البيت
اجمعين المسبحين والحرى بنا ان نتعلق بذيل وسائل ومن رجي الى ربه فانه اعتصم العلامة حاضرا وحسنا وشاهدا الاسلوة القادمة
والناحية القاهرة الراد بي ثابت الهية جرحا وكان حقا علينا نصر المؤمنين والله الناصر والمعين وقد اتفق تحرير هذه
الكلمات التي سميت بالمعالي في سعيه احسن من المبالي المائة من كثرة ملالي وضعف القوى وتحول البدن كالحس
البالي وكان اخرها خرج الاول المنتظر في سلك السنة المعنا اربع عشر في بلد اكره ملاداتخذتها الكفر كفر [illegible]

واستعمل فيها الشيطان بسكر صارت اهله المومنين
فمن مكر وحيلته واخرجهم عن سواد
الهند خربة وسهلة
وعن الحق اهله

۲۳۳

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

در مسئله سوم [illegible] درباب تعلیم اطفال [illegible]

چنانکه [illegible]

و در باب [illegible]

[illegible]

[illegible] در کتب فقهیه [illegible]

اما [illegible] اسلام [illegible]

[illegible] اسلام [illegible]

بجواز [illegible]